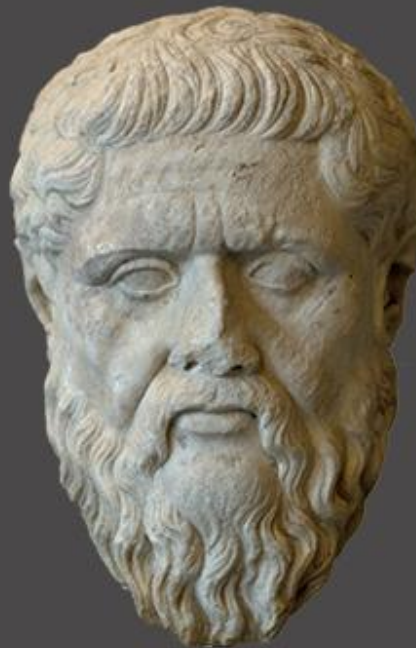


**Platons Werke (Band 1 - 3)**  
*Edition Zulu-Ebooks.com*

PLATONS  
WERKE

PLATON



EDITION ZULU-EBOOKS.COM

# Platons Werke. Erster Theil

Übersetzt von von

F. Schleiermacher

*Edition Zulu-Ebooks.com*

## **Inhalt**

VorerinnerungEinleitung

### **Ersten Theiles erster Band**

Phaidros. – Einleitung • Phaidros

Lysis. – Einleitung • Lysis

Protagoras. – Einleitung • Protagoras

Laches. – Einleitung • Laches

### **Ersten Theiles zweiter Band**

Charmides. – Einleitung • Charmides

Euthyphron. – Einleitung • Euthyphron

Parmenides. – Einleitung • Parmenides

### **Anhang zur ersten Abteilung der Werke des Platon**

Des Sokrates Verteidigung – Einleitung • Verteidigung

Kriton. – Einleitung • Kriton

Ion. – Einleitung • Ion

Hippias. Das kleinere Gespräch dieses Namens. –

Einleitung • Hippias

Hipparchos. – Einleitung • Hipparchos

Minos. – Einleitung • Minos

Alkibiades. Der sogenannte Zweite. – Einleitung • Alkibiades

## Vorerinnerung

Die Grundsätze, nach denen diese Übersetzung gearbeitet ist, wird Jeder leicht erkennen; sie zu verteidigen, würde teils überflüssig sein, teils vergeblich. In Absicht aber auf die Art, wie ihnen überhaupt oder im Einzelnen genügt worden ist, erwartet der Übersetzer mit Freuden die Belehrungen sachverständiger Kunstrichter, und wird, was ihn überzeugt, nach Möglichkeit benutzen. Andere Übersetzungen in neuere Sprachen hat er während der Arbeit nicht zur Hand gehabt. Von der einzigen deutschen, welche sich über den ganzen Platon erstreckt, konnte er nach alter Kenntnis derselben wenig nutzbares für seinen Zweck und seine Ansicht erwarten. Was aber die vorhandenen Übertragungen einzelner Gespräche betrifft, so dünkte ihn teils, der Übersetzer des ganzen Platon habe Verpflichtungen auf sich, welche jene nicht anerkennen dürfen oder wollen, und um derentwillen Manches, was sonst ein glücklicher Fund wäre, muß zur Seite gelegt werden, teils scheute er die Gefahr, durch Herübernahme bald dieses bald jenes Einzelnen sich unvermerkt die Einheit und gleiche Haltung zu zerstören, die einem solchen Ganzen notwendig sind. Sollte er in Zukunft in Beziehung auf einige wenige ausgezeichnete Versuche eine Ausnahme machen, so wird es nicht ohne Anzeige geschehen.

In Absicht auf die Lesart wird er da, wo er nur aus dem bekannten Vorrat, den Varianten der alten Ausgaben, den Mutmaßungen des Stephanus, der Übersetzung des Ficin, und den Eklogen des Cornar wählen durfte, nur in dem Falle besondere Anzeige machen, wenn er nötig findet, die Gründe seiner Wahl auseinandersetzen, bei denen Gesprächen aber, die sich einer wirklich kritischen Bearbeitung erfreuen, wird er sich auf diese beziehen. Von seinen eigenen Versuchen zur Verbesserung des Textes endlich wird er nur diejenigen anzeigen, welche einen wirklichen Einfluß auf die Übersetzung haben. Er bittet daher zu bemerken, daß grammatische Kleinigkeiten, bei denen dies nicht der Fall ist, hier gänzlich übergangen sind, so daß in letzter Hinsicht die Übersetzung gar keinen kritischen Wert haben wird. Auf der andern Seite aber werde ich als Übersetzer, der schlechthin für sein Bedürfnis Rat schaffen muß, mancher Vermutung folgen, die ich als Herausgeber nicht nur nicht in den Text aufnehmen, sondern gar nicht oder nur mit großer Schüchternheit erwähnen würde. Viel Verdienste haben um die Übersetzung meine Freunde G. L. Spalding und L. F. Heindorf durch Auffindung des Richtigen und durch Warnung vor Mißgriffen.

Die Einleitungen und Anmerkungen machen keinesweges Anspruch darauf, einen Kommentar zu bilden, sondern jene sollen nur vornehmlich die innern und äußern Verhältnisse der Platonischen Gespräche so viel nötig auseinandersetzen, diese sollen teils jene Ansichten im Einzelnen unterstützen, teils dasjenige erläutern, was unkundigeren Lesern minder verständlich sein möchte. Wenn die ersten unter den größeren Gesprächen sich in jeder Hinsicht einer vielleicht zu ausführlichen Behandlung erfreuen; so wird wohl in der Folge mehr Kürze können gewonnen werden, wenn die Leser erst als vertraut mit der Ansicht des Übersetzers und als ihr beipflichtend voraussetzen sind. Die Zahlen am Rande<sup>1</sup> bezeichnen die Seiten in Stephanus Ausgabe des Platon, die auf gleiche Weise von den Zweibrücker Herausgebern sind beigefügt worden.

Stolpe im April 1804.

F. Schleiermacher.

[hier in Klammern im Text]



## Einleitung

Die griechischen Ausgaben der Werke des Platon pflegen denselben seine Lebensbeschreibung aus der bekannten Sammlung des Diogenes voranzusetzen. Allein nur die unverständigste Anhänglichkeit an einen alten Gebrauch könnte ein so rohes, ohne alles Urteil zusammengeschriebenes Machwerk der Übertragung würdigen. Eine Sichtung aber dieser und der andern alten Lebensbeschreibungen des Platon, verglichen mit dem, was sich sparsam und zerstreut in andern Quellen findet, hat bereits Tennemann in dem »Leben des Platon« vor seinem »System der platonischen Philosophie« angestellt. Da nun seitdem weder bedeutend tiefere Untersuchungen bekannt gemacht worden sind, noch neue Tatsachen entdeckt, welche gegründete Hoffnung gäben, durch ihre Benutzung die angeführte Arbeit weit hinter sich zu lassen: so ist wohl am besten, solche Leser, welche hierüber unterrichtet zu sein wünschen, dorthin zu verweisen. Ein mehreres ist auch um so weniger nötig, da niemand, der ein würdiger Leser der Schriften des Platon wäre, den Gedanken fassen kann, aus vielfach nacherzählten und entstellten Kleinigkeiten oder epigrammatischen Antworten, wären sie auch zuverlässig, über die Gesinnungen des Mannes ein Licht anzünden zu wollen, das seine Werke bestrahlen könnte; da vielmehr bei einem solchen Schriftsteller der verständige Leser aus den Werken selbst die Gesinnungen zu erkennen unternimmt. Was aber die größeren Begebenheiten seines Lebens betrifft, so scheinen gerade diejenigen genaueren Verhältnisse, aus deren Kenntnis sich noch vielleicht ein gründlicheres Verstehen manches Einzelnen in seinen Schriften entwickeln ließe, der späten Nachforschung für immer so weit entrückt zu sein, daß jede Vermutung, die jemand darüber beibringen wollte, ein Wagestück wäre, und daß man sehr oft in seinen Schriften auf das bestimmteste nachweisen kann, es befinde sich da eine Anspielung auf irgend ein persönliches Verhältnis, ohne daß man jedoch dieses selbst zu erraten vermöchte. Ja sogar über die bekannteren Vorfälle seines Lebens, seine merkwürdigen Reisen nämlich, läßt sich so wenig Genaueres mit Gewißheit ausmitteln, daß nicht sonderlicher Gewinn daraus zu machen ist für die Zeitbestimmung und Anordnung seiner Schriften, und daß man höchstens hie und da den Ort wahrscheinlich machen kann, wo jene die Reihe von diesen unterbrechen. Solche einzelne Vermutungen also werden besser dort unmittelbar vorgetragen, wo sie vielleicht einiges Licht verbreiten können.

Näher zum Zwecke gehörig, wenn es nur innerhalb der vorgesteckten Grenzen möglich wäre, würde es allerdings sein, einiges beizubringen über den wissenschaftlichen Zustand der Hellenen zu der Zeit, als Platon seine Laufbahn betrat, über die Fortschritte der Sprache in Absicht auf die Bezeichnung philosophischer Gedanken, über die damals vorhandenen Schriften dieser Art und den mutmaßlichen Grad ihrer Verbreitung. Denn hier ist unstreitig nicht nur noch vieles genauer als bisher geschehen auseinander zu setzen, und einiges ganz aufs neue zu untersuchen, sondern es gibt vielleicht noch Fragen aufzuwerfen, die dem Kenner dieser Gegenstände nichts weniger als gleichgültig sein können, und an welche man doch bisher so gut als gar nicht gedacht hat. Allein das Neue und Zweifelhafte solcher Untersuchungen im Zusammenhange zu verfolgen, würde diesem Orte nicht angemessen sein; und Einzelnes auch aus diesem Gebiete bleibt, allenfalls, es sei nun als Erläuterung oder als widerlegende Bedenklichkeit gegen das bisher angenommene, besser dem bestimmten Orte vorbehalten, auf welchen es sich bezieht. Das Allgemeine aber und Bekannte ist auch in den deutschen Berichterstattungen über die Geschichte jenes Zeitraumes der Philosophie zweckmäßig dargestellt, soweit es zur Vorbereitung auf das Lesen der Platonischen Schriften überhaupt höchst notwendig ist, um nicht im Finstern zu tapfen,

und den richtigen Gesichtspunkt zu ihrem Verständnis und ihrer Schätzung gleich von vorn herein gänzlich zu verfehlen. Denn diese Schriften sind überall voll von offenbaren und versteckten Beziehungen auf fast alles frühere und gleichzeitige. Und ebenso auch, wer nicht von dem dürftigen Zustande der Sprache in philosophischer Hinsicht soviel Kenntnis hat, daß er fühlt, wo und wie Platon durch sie beschränkt wird, und wo er sie selbst mühsam weiter bildet, der wird ihn, und zwar an den merkwürdigsten Orten am meisten, notwendig mißverstehen.

Von der Philosophie des Platon selbst soll aber absichtlich, wäre es auch noch so leicht und mit wenigem abgetan, hier vorläufig nichts gesagt werden, indem der ganze Endzweck dieser neuen Darlegung seiner Werke dahin geht, durch die unmittelbare genauere Kenntnis derselben allein jedem eine eigne, sei es nun ganz neue oder wenigstens vollständigere, Ansicht von des Mannes Geist und Lehre möglich zu machen. Welchem Endzweck ja nichts so sehr entgegenarbeiten würde, als ein Bestreben, dem Leser schon im Voraus irgend eine Vorstellung einzuflößen. Wer also mit diesen Werken bisher noch nicht unmittelbar bekannt gewesen, der lasse, was ihn fremde Berichte über ihren Inhalt und die daraus zu ziehenden Folgerungen gelehrt haben, unterdessen auf seinem Werte beruhen, und suche es zu vergessen; wer aber aus eigener Kenntnis derselben sich bereits ein Urteil gebildet hat, wird bald inne werden, in wiefern durch den Zusammenhang, in welchem er diese Schriften hier dargelegt findet, auch seine Ansichten eine Abänderung erleiden, oder wenigstens sich besser verknüpfen und mehr Umfang und Einheit gewinnen, dadurch, daß er den Platon auch als philosophischen Künstler genauer, als wohl bisher geschehen ist, kennenlernt. Denn in vielfacher Hinsicht hat wohl unter allen, die es von jeher gegeben, kein Philosoph ein solches Recht gehabt jene nur zu allgemeine Klage anzustimmen über das falsch oder gar nicht verstanden werden als eben der unsrige. Die größten zwar unter diesen Mißverständnissen sind besonders durch neuere alles Dankes werthe Bemühungen größtenteils gehoben; indessen wer Achtung gibt, wie obenhin oder mit vergeblich verstecktem Gefühle der Unsicherheit auch die besten Erklärer über die Absichten einzelner Platonischer Werke reden, oder wie leicht und lose sie den Zusammenhang des Inhaltes mit der Form im Einzelnen sowohl als im Ganzen behandeln, der wird Spuren genug finden, daß auch bei allen besseren Ansichten ein vollständiges Verstehen noch nicht überall zum Grunde gelegen hat, und daß dieses auch auf den Punkt noch nicht gebracht ist, auf den wir es doch selbst mit unsern unzureichenden Hilfsmitteln bringen könnten. So daß jene Zufriedenheit etwas unreif zu sein scheint, welche behauptet, wir könnten den Platon jetzt schon besser verstehen, als er sich selbst verstanden habe, und daß man belächeln kann, wie sie den Platon, welcher auf das Bewußtsein des Nichtwissens einen solchen Wert legt, so unplatonisch suchen will. Mindestens um eine Hälfte betrügt sie sich, um alles dasjenige nämlich, was in der Philosophie des Platon nur dadurch verstanden werden kann, daß man die große Absichtlichkeit in der Zusammensetzung seiner Schriften gehörig zu würdigen, und soviel möglich zu ahnden weiß. Und in dieser Hinsicht besonders ist zu dem, was Andere auf andere Weise getan haben, ein Versuch, wie der gegenwärtige, ein nicht leicht entbehrliches Ergänzungsstück, und muß, in dem Maße als er gelingt, auch beitragen das Verständnis des Platon weiter zu fördern. Dies leuchtet gewiß einem jeden von selbst ein; denn niemand wird in Abrede sein, daß außer den allgemeinen Schwierigkeiten, die es hat, irgendeinen andern als den Gleichgesinnten auf dem Gebiete der Philosophie gründlich zu verstehen, in Beziehung auf den Platon noch als eigentümliche Ursach hinzukommt seine gänzliche Abweichung von den üblichen Formen der philosophischen Mitteilung. Es gibt nämlich deren besonders zweie, in welchen die größte Masse dessen, was gemeinhin Philosophie heißt, sich mit dem meisten Wohlgefallen bewegt. Zuerst diejenige, welche man die systematische nennt, weil sie nämlich das ganze Gebiet in mehrere besondere Wissenschaften einteilt, und jedem von diesen bestimmten Teilen des Ganzen sein besonderes Werk oder Abschnitt widmet, worin er aus

Zimmern und Stockwerken grundrißmäßig aufgebaut wird, so daß, wem nur das Gedächtnis und die Finger nicht versagen, alles, ohne Fehler wenigstens, wenn auch nicht ohne Mühe, nachmessen und nachzeichnen kann, woraus denn leicht die Meinung entsteht, als sei es etwas, und als habe auch der Betrachtende es nachgebildet und verstanden. Denn so schlecht begründet und auf Geratewohl eingeteilt auch öfters diese Gebäude sind, so haben sie doch ein einnehmendes Ansehn von Festigkeit und Ordnung, und man hält es für leicht, nicht nur das Einzelne für sich, sondern auch im Zusammenhange mit den andern Teilen des Gebäudes zu verstehen, wozu der Urheber selbst durch unvermeidliche Rückweisungen deutliche Anleitung geben muß. Die zweite nicht seltener gebrauchte und nicht minder beliebte Form ist die fragmentarische, welche es nur mit einzelnen Untersuchungen zu tun hat, und aus solchen abgerissenen Stücken, von denen man schwerlich sicher sein kann, ob sie auch wirkliche Glieder sind, oder nur willkürlich und widernatürlich abgesondert, dennoch die Philosophie begreiflich machen will. Wiewohl nun hier, der Natur der Sache nach, Ungründlichkeit und Unverständlichkeit recht einheimisch sind, weil man sich ja über den Mittelpunkt und den Ort, wo man steht, nicht verständigt hat: so gewinnt doch auch diese Arbeit einen Anschein von Leichtigkeit und Sicherheit dadurch, daß sie ihr Ziel im Voraus bestimmt, benennt, und in gerader Richtung darauf zu geht. In diesem Sinn ist auch die dialogische Behandlung nicht selten angewendet worden, und mancher hat sich den Ruhm erschlichen, ein glücklicher Nachahmer des Platon, vielleicht noch sokratischer und klarer zu sein, der doch aus Platons Kunstform nichts zu machen gewußt als eine lose Einkleidung dieser losen Behandlungsweise. Wer nun durch die Hilfsmittel, welche diese Methoden darzubieten scheinen, verwöhnt ist, der muß im Platon alles wunderlich und entweder leer oder geheimnisvoll finden. Denn wiewohl die Einteilung der Philosophie in verschiedene Disziplinen ihm so wenig fremde war, daß man ihn vielmehr gewissermaßen als den ersten Urheber derselben ansehen kann: so ist doch fast keine seiner Schriften auf eine dieser Disziplinen besonders beschränkt. Sondern weil er ihre wesentliche Einheit und ihr gemeinschaftliches Gesetz für das größere hielt und dem vorzüglich nachstrebte: so sind die verschiedenen Aufgaben überall mannigfaltig unter einander verschlungen. Wer aber deshalb auf der andern Seite diese Werke zu den fragmentarischen herabsetzen will, der muß sich doch immer verlegen finden über den eigentlichen Inhalt, welcher sich selten buchstäblich ausspricht, und er wird sich insgeheim gestehen müssen, der Mann scheinete nicht die bescheidene Absicht gehabt zu haben, nur einzelne Gegenstände abzuhandeln, sondern entweder habe er auch diese nicht einmal gehabt, oder eine weit größere.

Daher nun über den Platon und seine Schriften die zwiefachen unrichtigen Urteile, welche fast von je her sind gefällt worden. Das eine nämlich, daß es vergeblich sei, in seinen Schriften irgend etwas Ganzes, ja auch nur die ersten Grundzüge einer sich selbst gleichen und durch alles hindurchgehenden philosophischen Denkart und Lehre aufzusuchen, vielmehr schwanke alles darin, und kaum irgend etwas stehe in fester Beziehung mit dem übrigen; ja häufig widerstreite eines dem andern, weil er nämlich mehr ein übermütiger Dialektiker sei als ein folgerechter Philosoph, mehr begierig Andre zu widerlegen als fähig oder gesonnen ein eignes wohlgegründetes Lehrgebäude aufzuführen; und wo es ihm um den Schein eigner Behauptungen zu tun sei, da suche er die Bestandteile bald aus dieser bald aus jener sonst bestrittenen Lehre für den jedesmaligen Zweck erst zusammen. Ein solches Urteil nun ist nichts anderes, als ein verkleidetes Geständnis des gänzlichen Nichtverstehens der Platonischen Werke, und zwar vorzüglich um ihrer Form willen, wobei nur der Grund des Gefühles verkannt, und anstatt ihn in dem Beurteilenden zu suchen, in das Beurteilte gesetzt wird. Es ist aber nicht nötig diese geringschätzige Ansicht ausführlich zu würdigen, da sie selbst hinreichendes Zeugnis gegen sich ablegt. Denn indem sie über Widerspruch und Unzusammenhang klagt, beweiset sie doch nicht,



daß sie das Einzelne richtig aufgefaßt habe; oder woher sonst jene wunderlichen Untersuchungen, unter welchen Personen Platon wenigstens über dies und jenes seine eigne Meinung vorgetragen? eine Frage, welche weil sie voraussetzt, seine dialogische Form sei nur eine ziemlich unnütze mehr verwirrende als aufklärende Umgebung der ganz gemeinen Art seine Gedanken darzulegen, nur von einem, der den Platon gar nicht versteht, kann aufgeworfen werden. Diese Ansicht also gründet sich auf nichts und erklärt nichts, sondern läßt die ganze Aufgabe übrig, und kann ohne weiteres durch die Tat widerlegt werden, in sofern es gelingt, unsere Platonischen Werke in einen Zusammenhang zu bringen, durch welchen auch jedes einzelne mit den darin enthaltenen Lehren verständlich wird. Zu einem solchen Versuch wird aber die Aufforderung auch von dieser Seite um so dringender, da die meisten von denen, welche ein so schlechtes Urteil über die Schriften des Platon fällen, sich doch einer gewissen Bewunderung des Mannes nicht erwehren können. Da wir nun von seiner Größe und Trefflichkeit keinen andern zeiglichen Beweis haben, als diese Schriften: so wollen beide nicht zusammen stimmen, jenes Urteil und diese Bewunderung; und die letzte würde kaum einen anderen Gegenstand haben, als die an einen nichtigen Inhalt verschwendeten Schönheiten der Sprache und Dichtung, oder einzelne sogenannte schöne Stellen oder sittliche Sprüche und Grundsätze, welches alles auf einen sehr untergeordneten wo nicht gar zweifelhaften Wert hindeutet, so daß, wenn sie ungestört fortfahren wollen zu bewundern, sie selbst wünschen müssen etwas mehreres an ihm zu finden, als sie bisher gefunden haben. Daher haben nun andere größtenteils mit eben so wenig richtiger Einsicht aber mit mehr gutem Willen, teils aus einzelnen Äußerungen des Platon selbst, teils auch aus einer weit verbreiteten Überlieferung, die sich aus dem Altertum erhalten hat von einem Esoterischen und Exoterischen in der Philosophie, sich die Meinung gebildet, als sei in den Schriften des Platon seine eigentliche Weisheit gar nicht oder nur in geheimen schwer aufzufindenden Andeutungen enthalten. Dieser an sich ganz unbestimmte Gedanke hat sich in die mannigfaltigsten Gestalten ausgebildet, und bald mehr bald weniger hat man den Schriften des Platon von ihrem Inhalt entzogen, und dagegen seine wahre Weisheit in geheimen Lehren gesucht, welche er diesen Schriften so gut als gar nicht anvertraut habe; ja, große Erörterungen wurden angestellt, um zu bestimmen, welche Schriften des Platon exoterisch wären, und welche esoterisch, um zu wissen, wo noch am meisten eine Spur aufzusuchen wäre von seiner wahren geheimen Weisheit. Abgerechnet also diejenige Wahrheit, welche in dieser Behauptung liegt, in so fern das geheime und schwer zu findende nur beziehungsweise so ist, und es überall für irgend einen etwas geheimes und schwer zu findendes geben kann, ist das Ganze nur ein Gewebe von Mißverständnissen und verwirrten Vorstellungen, welche erst müssen auseinander gewickelt werden.

Denn jene Vorstellungen von einem esoterischen und exoterischen bedürfen einer kritischen Sichtung, indem sie zu verschiedenen Zeiten auch in ganz verschiedenen Bedeutungen vorkommen. Nämlich bei den ersten Pythagoreern ging dieser Unterschied so unmittelbar auf den Inhalt, daß Gegenstände als esoterische bezeichnet wurden, über welche sie sich außerhalb der Grenzen ihrer innigsten Verbindung nicht mitteilen wollten; und es ist zu vermuten, daß weit mehr ihr politisches System die Stelle des esoterischen ausfüllte, als ihre eben so unvollkommenen als unverdächtigen metaphysischen Spekulationen. Damals aber war auch die Philosophie mit politischen Absichten und die Schule mit einer praktischen Verbrüderung auf eine Art verbunden, die hernach unter den Hellenen gar nicht wieder Statt gefunden hat. Später hingegen nannte man vornehmlich das esoterisch, was in dem populären Vortrage, zu dem sich nach der Vermischung der Sophisten mit den sokratischen Philosophen Einige herabließen, nicht konnte mitgeteilt werden, und der Unterschied ging also unmittelbar auf den Vortrag, und nur mittelbar und um jenes willen erst auf den Inhalt. Zwischen diesen beiden Zeiten nun steht Platon mitten inne; aber in welchem Sinne von beiden man auch diese Begriffe auf Platonische Schriften

und Philosophie anwenden wollte, um beide dadurch in zwei Teile zu teilen, so wird man überall hängen bleiben. Denn die letztere Bedeutung können diejenigen, welche eine solche Anwendung machen wollen, selbst nicht wählen, indem sie ja davon ausgehen, daß die Schriften sämtlich schwer verständlich sind, und also auch gestehen müssen, daß Platon ihnen das schwerste und geheimnisvollste seiner Weisheit eben so gut hätte anvertrauen gekonnt, als das übrige. Was aber die erste Bedeutung betrifft, von Lehren seiner Philosophie, über welche er absichtlich außer dem inneren Kreise vertrauter Freunde gar nicht oder nur in dunkeln Winken geredet habe; so müßte sie entweder ordentlich behauptet werden und durchgeführt durch eine zusammenhängende Darlegung solcher Lehren und der darauf zielenden, wenn auch noch so leisen, Andeutungen, oder wenigstens in einem geringeren Grade bewiesen durch irgend einige geschichtliche Spuren. Darum sind unter allen Verteidigern dieser Meinung die sogenannten Neu-Platoniker noch immer am meisten zu loben, als welche doch das erste wirklich versucht haben. Die übrigen aber möchten nichts aufzuzeigen wissen. Denn wenn sie vom theosophischen Inhalt absehen, und dem Platon nicht etwa naturwissenschaftliche Kenntnisse zuschreiben wollen, die er nicht haben konnte, und denen seine Schriften noch überdies sogar widersprechen würden: so dürften sie wohl nichts im Gebiete der Philosophie auffinden, worüber nicht ein Urteil entweder geradezu und deutlich, oder wenigstens den Gründen nach in diesen Schriften anzutreffen wäre. Und diejenigen gar, welche den Unterschied des Esoterischen bloß auf den Streit gegen den Polytheismus und die Volksreligion zurückführen, heben ihn in der Tat gänzlich auf, und machen ihn entweder zu einer rechtlichen Verwahrung, welche höchst unzureichend wäre, da Platons Grundsätze hierüber in seinen Schriften deutlich genug zu lesen sind, so daß man kaum glauben kann, seine Schüler hätten darüber noch anderer Belehrungen bedurft, deren Bekanntmachung er gescheut habe, oder zu einer kindischen Veranstaltung, welche sich daran vergnügt, bei verschlossenen Türen laut zu reden, was öffentlich zwar auch, aber nur leiser durfte gesagt werden. Eben so wenig aber möchten wohl ächt geschichtliche Spuren zu finden sein, welche die Meinung von einem Unterschied des esoterischen und exoterischen bei Platon unterstützten. Denn wenn er bloß auf den Inhalt geht, und die geheimen Lehren in den esoterischen Schriften auf eben die Art sollen enthalten gewesen sein, wie die gemeineren in den exoterischen: so müßte doch das erste und unnachlässigste sein, auf irgend eine Art wahrscheinlich zu machen, daß jene Schriften auf eine andere Weise wären bekannt gemacht worden, als diese, weil sonst die ganze Bemühung zwecklos gewesen wäre; hieran aber scheint niemand ernstlich gedacht zu haben. Ferner aber, wie sollte es wohl zugehen, daß Aristoteles, dem es doch unstreitig um eine wahre Beurteilung der wahren Philosophie des Platon zu tun war, und dem als einem vieljährigen inneren Schüler desselben wohl nichts konnte verborgen bleiben, sich dennoch niemals weder auf andere Quellen beruft, noch ein geheimes Verständnis dieser Schriften zum Grunde zu legen scheint. Vielmehr beruft er sich überall ganz unbefangen und einfach auf die uns vorliegenden Schriften, und wo auch hie und da andere verlorene oder vielleicht mündliche Belehrungen angeführt werden, da enthalten diese Anführungen keinesweges etwas in unseren Schriften unerhörtes oder gänzlich von ihnen abweichendes. Wenn also diese gar nicht oder nur zufolge einer geheimen Auslegung die wahre Lehre des Platon enthielten; wie hätte wohl Aristoteles, zumal bei der Art, wie er seinen Lehrer bestreitet, den bittersten Vorwürfen von Seiten der ächten Nachfolger desselben entgehen können, wenn er so wider besseres Wissen nur gegen einen Schatten gefochten hätte.

Um nun diese Mißverständnisse und ihre Ursache recht anschaulich zu machen, und diejenigen, welche darin verstrickt sind, selbst zum Bewußtsein und Eingeständnis zu bringen, ist es allerdings ein lobenswertes Unternehmen, den philosophischen Inhalt aus den Platonischen Werken zerlegend herauszuarbeiten, und ihn so zerstückelt und einzeln, seiner Umgebungen und

Verbindungen entkleidet, möglichst formlos vor Augen zu legen. Denn wenn sie so die bare Ausbeute übersehen können, und sich urkundlich überzeugen, sie sei wirklich dorthin genommen: so werden sie wohl bekennen müssen, es habe nur an ihnen gelegen, sie nicht auch zu entdecken, und es sei vergeblich, über einen andern verlorenen Schatz Platonischer Weisheit zu klagen oder zu träumen. Soviel also kann auf diesem Wege erreicht werden, daß der falsche Verdacht gegen die Werke des Platon verschwindet, und das Nichtverstehen desselben mehr an den Tag kommt. Ja es ist auch gewiß, daß derjenige selbst, der dieses gründlich und vollständig ausführen will, auch eben so den Platon selbst muß verstanden haben: eben so gewiß aber ist auch, daß das Verstehen des Platon für andere dadurch weder erleichtert noch gefördert wird; sondern daß vielmehr wer sich auch an die beste Darstellung dieser Art ausschließend halten wollte, leicht nur eine eingebilddete Kenntnis erlangen, von der wahren aber sich eben deshalb nur weiter entfernen könnte. Denn derjenige freilich muß die ganze Natur eines Körpers genau kennen, der die einzelnen Gefäße oder Knochen desselben zum Behuf der Vergleichung mit ähnlichen eines andern ebenso zerstückelten aussondern will, welches eben doch der gründlichste Nutzen wäre, den jenes philosophische Geschäft gewähren könnte: diejenigen aber, welche sich diese Teile vorzeigen lassen, und die Vergleichung anstellen, werden dadurch allein zur Kenntnis der eigentümlichen Natur des Ganzen doch nicht gelangen. So auch werden jene keinesweges die Philosophie des Platon kennen lernen; denn wenn irgendwo, so ist in ihr Form und Inhalt unzertrennlich, und jeder Satz nur an seinem Orte und in den Verbindungen und Begränzungen, wie ihn Platon aufgestellt hat, recht zu verstehen. Noch weniger aber werden sie den Mann selbst begreifen, und am wenigsten wird seine Absicht an ihnen erreicht werden, welche darauf ging, nicht nur seinen eignen Sinn Anders lebendig darzulegen, sondern eben dadurch auch den ihrigen lebendig aufzuregen und zu erheben. Daher ist zu jener zerlegenden Darstellung, welche wir seit kurzem in einer der vorigen Versuche weit übertreffenden Vollkommenheit besitzen, dieses ein notwendiges Ergänzungsstück, daß man die auch ohne Zerstückelung, schon so wie sie gewöhnlich erscheinen, sehr kläglich durcheinander geworfenen Glieder, nämlich nicht die einzelnen Meinungen etwa sondern die einzelnen Werke, in ihren natürlichen Zusammenhang herstelle, wie sie als immer vollständigere Darstellungen seine Ideen nach und nach entwickelt haben, damit, indem jedes Gespräch nicht nur als ein Ganzes für sich, sondern auch in seinem Zusammenhange mit den übrigen begriffen wird, auch er selbst endlich als Philosoph und Künstler verstanden werde.

Ob es aber einen solchen Zusammenhang gibt, und nicht vielleicht ein solches Unternehmen der Sache unangemessen und viel zu groß ist, um irgend gelingen zu können, das wird am besten aus der ersten Vorstellung erhellen, die uns Platon selbst von seinen Schriften und ihren Absichten erregt, und die wir ihn bald im »Phaidros« werden vortragen hören. Ziemlich geringfügig nämlich die Sache behandelnd klagt er, wie ungewiß es immer bleibe bei der schriftlichen Mitteilung der Gedanken, ob auch die Seele des Lesers sie selbsttätig nachgebildet und sich also in Wahrheit angeeignet habe, oder ob ihr nur mit dem scheinbaren Verständnis der Worte und Buchstaben eine leere Einbildung gekommen sei, als wisse sie, was sie doch nicht weiß. Darum sei es Torheit, viel hierauf zu bauen, und rechter Verlaß sei nur auf den mündlichen lebendigen Unterricht. Das Schreiben aber müsse gewagt werden aufs Ungewisse, und mehr um deswillen, was es für den Schreibenden und die schon mit ihm Wissenden sei, als um deswillen, was es werden könne für die noch nicht Wissenden. Wer nun überlegen will, welches denn jener so hoch herausgehobene Vorzug des mündlichen Unterrichts sei, und worauf er beruhe, der wird keinen andern finden als diesen, daß hier der Lehrende in einer gegenwärtigen und lebendigen Wechselwirkung mit dem Lernenden stehend, jeden Augenblick wissen könne, was dieser begriffen und was nicht, und so der Tätigkeit seines Verstandes nachhelfen, wo es fehlt; daß aber

dieser Vorteil wirklich erreicht werde, beruht, wie Jeder einsieht, auf der Form des Gesprächs, welche der recht lebendige Unterricht sonach notwendig haben muß. Darauf auch bezieht sich, was Platon sagt, daß der gesprochenen Rede ihr Vater immer helfen könne und sie verteidigen, nämlich nicht nur gegen die Einwürfe des anders meinenden, sondern auch gegen die Hartsinnigkeit des noch nicht wissenden, die geschriebene aber habe keine Antwort auf irgend eine weitere Frage. Woraus beiläufig schon erhellt, wie sehr derjenige jedes Recht verwirkt habe, auch nur ein Wort über den Platon zu reden, der den Gedanken fassen kann, dieser könne sich wohl bei seinem inneren mündlichen Unterricht der sophistischen Methode bedient haben in langen Vorträgen, welche doch ihm, seiner eigenen Aussage nach, von jenem Vorzuge sich am meisten zu entfernen scheint. Sondern auf alle Weise, nicht nur zufällig oder durch Angewöhnung und Überlieferung, sondern notwendig und seiner Natur nach ist seine Methode eine sokratische gewesen, und zwar, was die ununterbrochen fortschreitende Wechselwirkung und das tiefere Eindringen in die Seele des Hörenden betrifft, gewiß der des Meisters so weit vorzuziehen, als der Schüler es ihm zuvortat in der bildenden Dialektik sowohl, als im Reichtum und Umfang der eignen Anschauung. Da nun ungeachtet dieser Klagen Platon von der ersten Männlichkeit an bis in das späteste Alter so vieles geschrieben hat: so ist offenbar, er muß gesucht haben, auch die schriftliche Belehrung jener besseren so ähnlich zu machen als möglich, und es muß ihm damit auch gelungen sein. Denn wenn wir auch nur an jene unmittelbare Absicht denken, daß die Schrift für ihn und die Seinigen eine Erinnerung sein solle an die ihnen schon geläufigen Gedanken: so betrachtet Platon alles Denken so sehr als Selbsttätigkeit, daß bei ihm eine Erinnerung an das Erworbene von dieser Art auch notwendig eine sein muß an die erste und ursprüngliche Art des Erwerbes. Daher schon um deswillen die dialogische Form, als notwendig zur Nachahmung jenes ursprünglichen gegenseitigen Mitteilens, auch seinen Schriften eben so unentbehrlich und natürlich wurde, als seinem mündlichen Unterrichte. Indessen erschöpft diese Form keinesweges das Ganze seiner Methode, wie sie denn gar oft gleichzeitig und später zu philosophischen Zwecken ist angewendet worden ohne eine Spur von dem Geiste des Platon und von seinem großen Verstande in der Art sie zu gebrauchen. Sondern schon in seinem wirklichen Unterricht, noch mehr aber in der schriftlichen Nachahmung, wenn man hinzunimmt, daß Platon doch auch den noch nicht wissenden Leser wollte zum Wissen bringen, oder wenigstens in Beziehung auf ihn besonders sich hüten mußte, daß er nicht eine leere Einbildung des Wissens veranlasse, aus beider Hinsicht muß dieses ihm die Hauptsache gewesen sein, jede Untersuchung von Anfang an so zu führen und darauf zu berechnen, daß der Leser entweder zur eignen inneren Erzeugung des beabsichtigten Gedankens, oder dazu gezwungen werde, daß er sich dem Gefühle, nichts gefunden und nichts verstanden zu haben, auf das allerbestimmteste übergeben muß. Hiezu nun wird erfordert, daß das Ende der Untersuchung nicht geradezu ausgesprochen und wörtlich niedergelegt werde, welches Vielen, die sich gern beruhigen, wenn sie nur das Ende haben, gar leicht zum Fallstrick gereichen könnte, daß die Seele aber in die Notwendigkeit gesetzt werde, es zu suchen, und auf den Weg geleitet, wo sie es finden kann. Das erste geschieht, indem sie über ihren Zustand des Nichtwissens zu so klarem Bewußtsein gebracht wird, daß sie unmöglich gutwillig darin bleiben kann. Das andere, indem entweder aus Widersprüchen ein Rätsel geflochten wird, zu welchem der beabsichtigte Gedanke die einzig mögliche Lösung ist, und oft auf ganz fremdscheinende zufällige Art manche Andeutung hingeworfen, die nur derjenige findet und versteht, der wirklich und selbsttätig sucht. Oder die eigentliche Untersuchung wird mit einer andern, nicht wie mit einem Schleier, sondern wie mit einer angewachsenen Haut überkleidet, welche dem Unaufmerksamen, aber auch nur diesem, dasjenige verdeckt, was eigentlich soll beobachtet oder gefunden werden, dem Aufmerksamen aber nur noch den Sinn für den innern Zusammenhang schärft und läutert. Oder wo es auf die Darstellung eines Ganzen ankommt, da wird dieses nur durch unzusammenhängende Striche angedeutet, die aber derjenige, dem die

Gestalt schon im eigenen Sinne vorschwebt, leicht ergänzen und verbinden kann. Dieses ungefähr sind die Künste, durch welche es dem Platon fast mit Jedem gelingt, entweder das zu erreichen, was er wünscht, oder wenigstens das zu vermeiden, was er fürchtet. Und so wäre dieses die einzige Bedeutung, in welcher man hier von einem Esoterischen und Exoterischen reden könnte, so nämlich, daß dieses nur eine Beschaffenheit des Lesers anzeigte, je nachdem er sich zu einem wahren Hörer des Inneren erhebt oder nicht; oder soll es doch auf den Platon selbst bezogen werden, so kann man nur sagen, das unmittelbare Lehren sei allein sein esoterisches Handeln gewesen, das Schreiben aber nur sein exoterisches. Denn bei jenem konnte er allerdings, wenn er erst hinlänglich gewiß war, die Hörer seien ihm nach Wunsch gefolgt, auch seine Gedanken rein und vollständig aussprechen, und vielleicht auch die besonderen philosophischen Wissenschaften, wenn sie erst ihren höheren Grund und Zusammenhang in seinem Geiste gefaßt hatten, auch gemeinschaftlich mit ihnen, nach einem gemeinschaftlich erzeugten Grundriß regelmäßig ausführen. Da indessen auch in seinen Werken die Darstellung der Philosophie in demselben Sinne fortschreitend ist von der ersten Aufregung der ursprünglichen und leitenden Ideen bis zu einer wenn auch nicht vollendeten Darstellung der besonderen Wissenschaften, so folgt, das obige vorausgesetzt, daß es eine natürliche Folge und eine notwendige Beziehung dieser Gespräche auf einander geben muß. Denn weiter fortschreiten kann er doch nicht in einem andern Gespräch, wenn er nicht die in einem früheren beabsichtigte Wirkung als erreicht voraussetzt, so daß dasselbe, was als Ende des einen ergänzt wird, auch muß als Anfang und Grund eines andern vorausgesetzt werden. Endete nun Platon in abgesonderte Darstellungen der einzelnen philosophischen Wissenschaften, so wäre vorauszusetzen, daß er auch jede für sich nach und nach weiter gebracht habe, und man müßte zwei verschiedene Reihen von Gesprächen aufsuchen, eine ethische und eine physische. Da er sie aber als ein verbundenes Ganzes darstellt, und es eben sein Eigentümliches ist, sie überall als wesentlich verbunden und unzertrennlich zu denken, so sind auch die Zurüstungen zu ihnen eben so vereint und durch Betrachtung ihrer gemeinschaftlichen Gründe und Gesetze gemacht, und es gibt daher nicht mehrere unabhängig neben einander fortlaufende Reihen Platonischer Gespräche, sondern nur eine einzige alles in sich befassende.

Diese natürliche Folge nun wieder herzustellen, dies ist, wie Jeder sieht, eine Absicht, welche sich sehr weit entfernt von allen bisherigen Versuchen zur Anordnung der Platonischen Werke, als welche teils nur auf leere Spielereien hinauslaufen, teils ausgehn auf eine systematische Sonderung und Zusammenstellung nach den hergebrachten Einteilungen der Philosophie, teils auch nur hie und da einen Ansatz nehmen, und nichts Ganzes im Auge haben. Die Zusammenstellung in Tetralogien, welche uns Diogenes nach dem Thrasyllus aufbehalten hat, beruht offenbar bloß auf der beinahe dramatischen Form dieser Gespräche, welche Veranlassung gab, sie ebenso zu ordnen, wie die Werke der tragischen Dichter sich nach der Einrichtung der Athenischen Feste von selbst ordneten; und auch in dieser reinen Zufälligkeit ist sie so schlecht gehalten und so unverständig ausgeführt, daß sich meistens gar kein Grund einsehen läßt, warum sie im Einzelnen gerade so ausgefallen ist. Nicht einmal so weit ist die Ähnlichkeit durchgeführt, daß, wie jede dramatische Tetralogie mit einem Satyrikon endigte, so auch hier die Dialogen, in denen die Ironie und die epideiktische Polemik am stärksten hervortritt, an die Schlußstellen verteilt wären, vielmehr sind sie alle in zwei Tetralogien zusammengelagert. Eben so wenig ist auf die alte und schon an sich höchst wahrscheinliche Überlieferung Rücksicht genommen, daß Platon schon als Schüler des Sokrates einige seiner Dialogen bekannt gemacht; denn wie könnten sonst die, welche sich auf die Verurteilung und den Tod des Sokrates beziehen, die ersten, der »Lysis« aber und »Phaidros«, welche die Alten als solche frühern Werke ansehen, weit in die Mitte verwiesen sein? Die einzige Spur eines verständigen Gedankens möchte

vielleicht die sein, daß der »Kleitophon« vor den »Staat« gestellt ist, als rechtfertigender Übergang von den sogenannten untersuchenden und dem Anscheine nach skeptischen Dialogen zu den unmittelbar unterrichtenden und darstellenden, wobei es fast lächerlich ist, daß ein so zweifelhaftes Gespräch sich rühmen kann, diesen einzigen Gedanken veranlaßt zu haben. Verständiger sind, wiewohl sie von derselben Vergleichung ausgehen, die Trilogien des Aristophanes, wenigstens in sofern, daß er nicht die ganze Masse diesem Gedankenspiel unterwerfen wollte, sondern nur da, wo Platon selbst eine Verbindung deutlich genug angegeben hat, oder wo sie in einem äußeren Umstande liegt, eine Trilogie konstruiert, alles übrige aber ungeordnet läßt. Indes können beide Versuche nur beweisen, wie bald die wahre Ordnung der Platonischen Werke bis auf wenige Spuren verloren gegangen ist, und wie schlecht diejenige Art von Kritik, welche die Alexandrinischen Sprachforscher anzuwenden verstanden, sich eignete, zu einer richtigen Anordnung philosophischer Werke die Prinzipien zu finden. Weniger äußerlich zwar, sonst aber um nichts besser, sind die bekannten dialektischen Einteilungen der Dialogen, die uns ebenfalls Diogenes ohne Anzeige ihres Urhebers aufbehalten, und nach denen auch die Ausgaben jedes Gespräch in der Überschrift zu bezeichnen pflegen. Auf den ersten Anblick zwar scheint dieser Versuch gar nicht hieher zu gehören, da er mehr auf Sonderung ausgeht als auf Zusammenstellung, und auf solche Beschaffenheiten sich bezieht, welche keinen Anspruch darauf machen, den Exponenten jener natürlichen Reihe anzudeuten. Allein die Haupteinteilung in untersuchende und unterrichtende könnte, recht verstanden, allerdings eine Anleitung geben, um das Fortschreiten der Platonischen Gespräche wenigstens im Großen zu bezeichnen, da doch jene nur vorbereitend sein können auf diese, als die darstellenden. Wenn nur nicht die weitere Einteilung ganz undialektisch, bei der einen nur nach der Form der Untersuchung, bei der andern nur nach dem Gegenstande gemacht wäre, und die letzte wiederum ganz unplatonisch die Werke nach den verschiedenen philosophischen Wissenschaften ordnete, so daß selbst dasjenige zerrissen wird, was Platon ausdrücklich zusammengefügt hat, wie den »Sophist« und den »Politikos«, den »Timäos« und »Kritias«, anderer ganz wunderlicher Beurteilungen im Einzelnen nicht zu gedenken. Demselben unplatonischen Grundsatz folgen auch die Syzygien des Serranus, welche also für die Anordnung des Platon völlig unbrauchbar sind, und höchstens demjenigen, der sich über einzelne Gegenstände von der Meinung des Platon unterrichten will, als ein Register dienen können, um ihm nachzuweisen, wo er die entscheidenden Stellen zu suchen hat, wiewohl auch dieses bei der Einrichtung der Platonischen Schriften sehr mißlich bleibt und nur sehr mangelhaft ausfallen kann. Außer diesen nun ist kaum noch etwas zu erwähnen, es müßte sein was der Schotte Jakob Geddes versucht hat, und unser Eberhard in seiner Abhandlung von den Mythen des Platon und dem Zweck seiner Philosophie. Der erste würde gar nicht verdienen, daß seiner Meldung geschähe, wenn man ihm nicht hie und da große Verdienste zugeschrieben, und gar gefordert hätte, ein künftiger Übersetzer solle nach seinem Entwurf die Werke des Platon ordnen. Dieses dürfte jedoch auch bei dem besten Willen unmöglich fallen. Denn die ganze Entdeckung des Mannes besteht darin, daß gewisse Dialogen des Platon sich wechselseitig erläutern, und aus dieser Veranlassung sagt er fast über jeden einige höchst dürftige Zeilen, welche nichts so deutlich zeigen, als daß er fast nirgends der Absicht des Platon mit Verstande nachgespürt hat. Doch wenn auch alles dieses besser wäre, und die größten Beweise von Unwissenheit wie auch Mißverständnisse einzelner Stellen gar nicht vorhanden: wie kann wohl nach einer wechselseitigen Erläuterung eine Anordnung vorgenommen werden? denn welches unter den wechselseitigen, und nach welchem Gesetz soll das erste sein? Was aber den Versuch von Eberhard betrifft, so geht er darauf hin, alle Werke des Platon auf einen gemeinschaftlichen Endzweck seiner Philosophie zurückzuführen, der aber außer der Philosophie selbst liegt in der Bildung der vornehmen athenischen Jugend zu tugendhaften Bürgern. Hiebei nun ist ohnerachtet des sehr klaren Vortrages schwer zu entscheiden, ob dieser Zweck zugleich der Grund gewesen

sein soll zur Erfindung aller höheren Spekulationen des Platon, welches doch gar zu abenteuerlich wäre zu behaupten, und abgerechnet auch den Kreis, in dem es sich dreht, da ja die Philosophie erst bestimmen muß, was die Tugend des Bürgers sei, auch ein viel zu untergeordneter Standpunkt für die Philosophie selbst. Soll aber die Meinung dahingehen, daß Platon seine Philosophie unabhängig von jenem besonderen Zweck erfunden habe, und diese schon müsse vorausgesetzt werden, die Schriften aber sich auf jenen Endzweck beziehen sollten, und so wären ausgearbeitet worden, wie dieser es unter den jedesmaligen Umständen erfordert hätte: so wäre dieses das stärkste, was jemals von ihrer exoterischen Beschaffenheit gesagt worden. Indes könnten dem zufolge die philosophischen Schriften des Platon nur eine pädagogische Reihe ausmachen, oder vielmehr eine polemische, in welcher wegen ihrer Beziehung auf äußere Umstände und Ereignisse auch alles nur zufällig sein könnte, und so wäre sie, ähnlich genug einer Perlenschnur, nur eine willkürliche Zusammenreihung von Produktionen, die aus ihrer organischen Stelle herausgerissen, auch bei dem gänzlichen Mißlingen jener Absicht nur als ein zweckloser Schmuck anzusehen wären; nicht besser, als wenn Andere behaupten, Platon habe nur aus Eitelkeit bald dieses bald jenes von seinem Wissen oder gegen das anderer Philosophen bekannt gemacht. Bei allen diesen Bemühungen also ist an die Herstellung der natürlichen auf die fortschreitende Entwicklung der Philosophie sich beziehenden Reihe dieser Schriften noch gar nicht gedacht worden. Einen ganz anderen Charakter aber als alles bisherige hat der in Tennemanns »System der platonischen Philosophie«, wenigstens dort zuerst mit einiger Vollständigkeit angestellter Versuch, die chronologische Folge der Platonischen Gespräche aus mancherlei ihnen eingedrückten historischen Spuren zu entdecken; denn dieses ist allerdings ein kritisches und eines Geschichtsforschers, wie der Urheber jenes Werkes, ganz würdiges Bestreben. Zwar ist seine Absicht dabei weniger darauf gerichtet gewesen, auf diesem Wege die wahre und wesentliche Beziehung der Werke des Platon zu entdecken, sondern nur im Allgemeinen die Zeiten zu unterscheiden, um nicht in eine Darstellung der Philosophie des reifen und vollendeten Platon auch frühere Unvollkommenheiten mit aufzunehmen. Allein so wie zu jenem Unternehmen überhaupt das gegenwärtige ein notwendiges Gegenstück ist: so wäre wiederum jene Methode, da sie ganz auf äußeren Merkmalen beruht, wenn sie nur allgemein angewendet werden könnte, und jedem Platonischen Gespräche seine Stelle zwischen zwei anderen bestimmt anwies, die natürliche Probe zu der unsrigen ganz inneren. Vollkommen freilich müßten deshalb die Resultate von beiden vielleicht doch nicht übereinstimmen, weil nämlich die äußere Entstehung eines Werkes noch andern äußeren und zufälligen Bedingungen unterworfen ist, als seine innere Entwicklung, welche nur inneren und notwendigen folgt; woraus leicht kleine Abweichungen entstehen können, so daß, was innerlich eher vorhanden war, als ein anderes, doch äußerlich später erscheint. Mit gehöriger Hinsicht aber auf diese Einwirkungen des Zufälligen, welche sich doch einem aufmerksamen Auge schwerlich entziehen würden, wenn beide Reihen vollständig vorhanden wären, und genau verglichen werden könnten, müßten doch beide durch herrschende Übereinstimmung ihre Wahrheit gegenseitig am besten bestätigen. Allein man entdeckt auf jenem Wege wenig bestimmte Punkte, sondern für die meisten Gespräche nur ziemlich unbestimmte Grenzpunkte, zwischen welche sie fallen müssen, ja oft ist nur nach Einer Seite hin ein Äußerstes gegeben. Nämlich der Strenge nach dürften sich die historischen Spuren nicht über das Leben des Sokrates hinaus erstrecken, in welches ja alle Gespräche fallen, mit Ausnahme der »Gesetze« und der wenigen, die Platon durch Andere wieder erzählen läßt, und bei denen ihm also auch eine spätere Zeit zu Gebote stand, welchen Vorteil er aber auch nicht immer benutzt hat um uns eine genauere Spur zu hinterlassen. Nun geben zwar die Anachronismen, die er sich hie und da erlaubt, Hoffnung zu einigen mehreren geschichtlichen Angaben, so daß man wünschen möchte, Platon hätte sich dieses Fehlers öfter schuldig gemacht; aber auch diese geringe Ausbeute wird sehr zweifelhaft durch die Betrachtung, daß manche von

diesen Tatsachen vielleicht erst bei einer späteren Überarbeitung ihren Platz gefunden, bei welcher sich Platon natürlich nicht mehr so lebhaft in die wahre Zeit des Gesprächs versetzte, und sich eher verleiten lassen konnte, sie regellos zu überspringen. Es gäbe vielleicht noch mehr bis jetzt unbenutzte Hilfsmittel für diese Methode. So könnte man das herrschende Ansehen des Sokrates, welches, wenn man die Gespräche in eine gewisse Reihe stellt, allmählich verschwindet, als einen Maßstab ansehen für die Entfernung der Gespräche von der Zeit seines Lebens; oder auch die Wahl der übrigen Personen für ein Zeichen von der Lebhaftigkeit des Anteils, den Platon an Athen und dem öffentlichen Leben daselbst nahm, und der ebenfalls sich mit der Zeit abgestumpft hat. Allein alles dieses ist so vielen Einschränkungen unterworfen, daß jeder zuversichtliche Gebrauch davon verhänglicher sein möchte als ersprießlich, und daß keine daraus gezogene Folgerung etwas entscheiden sondern nur einen geringen Zuwachs von Wahrscheinlichkeit abgeben kann. So daß durch diese Methode schwerlich mehr möchte zu erreichen sein, als wozu sie in jenem Werke mit lobenswerter Mäßigung, wenn auch vielleicht nicht immer nach richtigen Voraussetzungen, ist angewendet worden. Gewiß wenigstens kann dasjenige, was sich aus der inneren Betrachtung der Platonischen Werke für ihren Zusammenhang ergibt, aus jenen historischen Andeutungen nicht beurteilt oder widerlegt werden, da jenes Bestreben nur eine Folge und keinen Zeitpunkt bestimmt. Zu Hülfe aber müssen sie allerdings so viel möglich genommen werden, um doch einige Punkte zu gewinnen, durch welche jene Folge auch mit den äußeren Begebenheiten kann in Verbindung gebracht werden.

Will man nun aber die natürliche Folge der Platonischen Werke aus der Unordnung, in welcher sie sich jetzt befinden, wieder herstellen, so muß, wie es scheint, notwendig vorher entschieden sein, welche Schriften wirklich des Platon sind, und welche nicht. Denn wie könnte sonst ein solcher Versuch mit einiger Sicherheit angestellt werden, und wie müßte nicht vielmehr, falls etwas fremdes unter die Werke des Platon gemischt wäre, auch das ächte in einem ganz falschen Lichte erscheinen, wenn man erzwingen wollte, das unächte damit in Verbindung zu setzen? Oder sollte es erlaubt sein, die aufgestellte Forderung selbst zum Maßstabe zu machen, und scharf und schneidend genug festzusetzen, daß, was sich in jenen Zusammenhang nicht hineinfüge, auch dem Platon nicht angehören könnte? Wohl schwerlich möchte sich jemand finden, der dieses billigte, und nicht einsähe, daß dies eine höchst einseitige Entscheidung wäre über eine nach ganz anderen Gründen zu beantwortende Frage, und daß eine aus Betrachtung der als Platonisch vorausgesetzten Werke entstandene Idee unmöglich zugleich über die Richtigkeit der Voraussetzung selbst absprechen könne. Vielmehr werden die Meisten die ganze Frage nicht erwarten über die Ächtheit der Platonischen Schriften, sondern sie für längst entschieden ansehen, bis auf unbedeutende Zweifel, welche nur ein Paar Kleinigkeiten betreffen, von denen sehr gleichgültig sein kann, ob sie jemand annimmt oder verwirft. So nämlich werden alle diejenigen urteilen, die sich bei der längst verjährten Autorität der Ausgaben beruhigen. Diese stimmt freilich genau zusammen mit dem Verzeichnis des Thrasyllus im Diogenes, nur daß eine spätere Kritik noch den »Kleitophon« unserer Sammlung entrissen hat, und dagegen jenem Verzeichnis die Worterklärungen fehlen, welches also die einzigen zweifelhaften Gegenstände sein würden. Ja, wir haben ein noch besseres Zeugnis für diese Sammlung, nämlich den schon genannten Grammatiker Aristophanes, dessen anordnendes Verzeichnis Diogenes auch vor Augen gehabt hat, und uns gewiß nicht würde verschwiegen haben, wenn er es irgendwo von jenem abweichend gefunden hätte. Aber wie kann sich wohl eine gründliche Kritik, wenn sie auch auf die Zweifel, welche das eigne Gefühl eingibt, keine Rücksicht nehmen wollte, bei jenen Autoritäten beruhigen? Denn nicht nur haben sich, mit Ausnahme vielleicht weniger Dichter, in alle beträchtlichen aus dem Altertum erhaltene Sammlungen von Werken einzelner Schriftsteller auch unächte Hervorbringungen eingeschlichen, so daß es ein Wunder wäre, wenn die des Platon



eine Ausnahme machen sollten, da zumal die philosophische Literatur den Fleiß der Kritiker weniger beschäftigt hat. Sondern es tritt beim Platon noch der besondere Umstand hinzu, dessen Wichtigkeit in dieser Hinsicht man nicht recht erwogen zu haben scheint, daß nämlich schon jene Kunstrichter eine beträchtliche Menge kleiner Gespräche, als dem Platon nicht zugehörig, aus der Sammlung, welche sie vorfanden, herausgeworfen haben. Denn hieraus geht doch offenbar hervor, daß jene Dialogen ihren Platz unter den anderen Werken des Platon damals schon eine geraume Zeit lang mußten behauptet haben, weil ja sonst keine besondere Operation der Kritik nötig gewesen wäre, um ihn ihnen wieder zu entreißen. Und diese Usurpation wiederum hätte nicht erfolgen können, wenn man von der Unächtheit jener Gespräche Zeugnisse gehabt hätte, die sich noch aus den Zeiten der ächten Akademiker herschrieben; wie denn überhaupt, so lange Solche vorhanden waren, welche die ächte Platonische Überlieferung mit Eifer für die Sache verwahrten, sich nicht denken läßt, daß dem Platon fremde Arbeit allgemein hätte können untergeschoben werden. Wonach also haben jene Kritiker geurteilt, als sie einige Dialogen annahmen und andere verwarfen? Wollte man sagen, sie hätten über alle nicht verworfenen sichere hinreichend alte Zeugnisse ihrer Anerkennung von den nächsten Zeitaltern gehabt: so ist ja das Stillschweigen der Zeitgenossen, die für den Fall einer künftigen Verwechslung nicht zu sorgen pflegen, und zu jeder Anführung einer Veranlassung bedürfen, weder einzeln noch zusammengenommen eine Ursache zur Verwerfung, und sie könnten also leicht unrecht verurteilt haben. Ebenso könnten auch gegen die Zulänglichkeit der angewendeten Zeugnisse mancherlei Bedenklichkeiten erhoben werden, da schon mehrere Beispiele und noch neuerlich gelehrt haben, wie zeitig im Altertum untergeschobene Schriften selbst von Sprachkennern und Gelehrten in die Reihe der ächten aufgenommen wurden. Haben sie aber mehr nach inneren Gründen geurteilt, so gibt es für diese wenigstens keine Verjährung, sondern sie bleiben erneuerter Prüfung jedes auch späteren Zeitalters billig unterworfen. Daher entsteht nun, zumal jedem fleißigen Leser des Platon manche Bedenklichkeiten gegen manches aufstoßen werden, die Frage, ob Jene nicht von einem zu beschränkten Gesichtspunkt bei ihrer Kritik ausgegangen sind, oder ob sie vielleicht richtige Grundsätze doch nicht in ihrer ganzen Schärfe angewendet, und also manches beibehalten haben, das zum Verwerfen nicht minder geeignet war. Zweierlei gibt diesem Zweifel noch besondere Nahrung. Zuerst, daß die damals verworfenen Gespräche sich nicht alle von allen damals anerkannten ganz schneidend der Art nach unterscheiden, sondern, man sehe nun auf den Inhalt oder die Zusammensetzung und Behandlungsart, einige sich einigen ziemlich nähern. Dann auch, daß aus derselben Zeit, in welcher jene Autoritäten allgemein anerkannt wurden, dennoch in den bekannten Bedenklichkeiten gegen die »Erastä« und den »Hipparchos« sich noch eine Wurzel von Zweifeln erhalten hat, welche vielleicht nur in besseren kritischen Boden verpflanzt werden dürfte, um noch merklich weiter sich zu verbreiten, und an vielen anderen Orten auszuschlagen. Ist aber das Ansehen der Sammlung auf diese Art erschüttert, so wird jeder, der nur mit einigem Sinn für solche Nachforschungen begabt ist, eingestehen müssen, daß nun der Strenge nach jedes einzelne Werk für sich aus eignen Gründen sich als Platonisch bewähren muß. Dieses nun kann doch zunächst auf keine andere Art geschehen, als wiederum durch Zeugnisse; und mit Rücksicht auf das Obige möchte sich zweifeln lassen, ob es für uns jetzt noch andere gültige Zeugnisse gebe, als die des Aristoteles. Indessen treten auch bei diesem mancherlei Bedenken ein, teils wegen der Zweifelhafteit mancher seinen Namen tragenden Schriften, da auch dieser Sammlung fremde Arbeiten beigemischt sind, teils wegen der schlechten Beschaffenheit des Textes, der weit mehr mit Glossemen angefüllt zu sein scheint, als man bisher bemerkt hat, teils endlich wegen seiner Art anzuführen, indem er oft nur die Überschriften Platonischer Dialogen nennt ohne den Verfasser, oder auch den Sokrates, wo man den Platon erwartet. Das philologische Gefühl aber, welches hier zuversichtlich entscheiden wollte, ob Aristoteles den Platon im Sinn gehabt oder nicht, und ob er ihm die genannten Gespräche

zugeschrieben oder nicht, dieses müßte sich zwar als in hohem Grade geübt bewährt haben, nicht nur im Allgemeinen, sondern auch besonders daß es hier keinen Kreis beschreibe, und etwa das Urteil über die Anführungen des Aristoteles auf ein früher gefälltes über die Platonischen Schriften selbst gründe. Daher darf auch nicht jede nur beiläufig, und wie es nicht selten der Fall ist, fast überflüssig und zum Schmuck hingestellte Anführung in den Werken des Aristoteles als Beweis der Echtheit eines Platonischen Dialogen gelten. Das einzige nun was aus dieser Ratlosigkeit rettet, ist ein durch den größten Teil der ächten Schriften des Aristoteles sich hindurchziehendes System der Beurteilung des Platon, dessen einzelne Teile jeder bei einiger Übung leicht unterscheiden lernt. Wo wir also dieses mit Stellen aus unsern Platonischen Schriften oder auch nur mit Ideen beschäftigt finden, die in denselben deutlich enthalten sind, da können wir mit Sicherheit schließen, daß Aristoteles diese Schriften als Platonische vor Augen gehabt habe, sollte er auch, wie bisweilen geschieht, die Schrift selbst nicht namhaft machen, sondern nur im Allgemeinen des Platon oder des Sokrates erwähnen. Dieses genauer auseinander zu setzen, würde weit über die Grenzen gegenwärtiger Einleitung hinausführen, und um so unnötiger sein, da unter den Nichtkennern beider Werke die Zweifel wohl nicht stark genug sind um es zu fodern, die Kenner aber schwerlich Einwendungen machen werden gegen das Resultat, daß es uns auf diese Art an sicheren Beweisen für die Ächtheit der größten und für den Sinn seiner Philosophie wichtigsten Werke des Platon nicht fehlen kann. Diese nun sind der kritische Grund, auf welchen jede weitere Untersuchung bauen muß, und in der Tat bedarf sie eines besseren nicht. Denn die so beurkundeten Gespräche bilden einen Stamm, von welchem alle übrige nur Schößlinge zu sein scheinen, so daß die Verwandtschaft mit jenen das beste Merkmal abgibt, um über ihren Ursprung zu entscheiden. Zugleich auch müssen für das zweite Geschäft des Anordnens der Natur der Sache nach ebenfalls in jenem Stamme schon alle wesentlichen Momente des allgemeinen Zusammenhanges gegeben sein. Denn natürlich mußte der erste Beurteiler des Platonischen Systems auch die wichtigsten Entwicklungen desselben ohne Ausnahme vorzüglich ins Auge fassen, und so finden wir diese auch wirklich in den durch ihn am meisten beglaubigten Werken. Als solche, welche in beider Hinsicht der Ächtheit sowohl als der Wichtigkeit die erste Rangordnung Platonischer Werke ausmachen, wählen wir den »Phaidros«, den »Protagoras«, den »Parmenides«, den »Theaetetos«, den »Sophist« und »Politikos«, den »Phaidon«, den »Philebos« und den »Staat,« nebst dem damit in Verbindung gesetzten »Timaios« und »Kritias«. An diesen also haben wir einen festen Punkt, von welchem aus beide Bemühungen, die Ächtheit der übrigen zu entscheiden, und die Stelle welche jedem gebührt auszumitteln, weiter fortgehn können; auch die zweite gleichzeitig mit der ersten, und ohne daß sich beide durch ihre Beziehungen auf einander als leer aufhoben, sondern vielmehr so, daß sie auf mancherlei Art einander sehr natürlich unterstützen, wie die folgende Erörterung hoffentlich zeigen wird.

Das erste Geschäft nämlich, die übrigen Gespräche unserer Sammlung zu prüfen, ob sie dem Platon angehören können oder nicht, ist deshalb nicht ohne Schwierigkeit, weil der Charakter der Verwandtschaft, den man aus jenen erwiesenen abziehen kann, aus mehreren Zügen und Merkmalen zusammengesetzt ist, und es unbillig scheint zu verlangen, daß alle in allen Hervorbringungen des Platon auf gleiche Art sollen verknüpft sein, und schwierig zu bestimmen, auf welche dieser Merkmale man vorzüglich sehen, und welchen Rang jedem anweisen soll. Dreierlei aber ist es, was hiebei vornehmlich in Betrachtung kommt: die Eigentümlichkeit der Sprache, ein gewisses gemeinschaftliches Gebiet des Inhalts, und die besondere Gestalt, in welche Platon ihn auszubilden pflegt. Was nun die Sprache betrifft, so wäre es glücklich um die vorliegende Sache bestellt, wenn aus derselben irgend ein Beweis über den Ursprung jener Schriften könnte geführt werden. Allein sehen wir auf den philosophischen Teil derselben, so gibt

es unter den Gesprächen, von welchen noch untersucht werden müßte ob sie dem Platon angehören oder nicht, einige, die überall keine wissenschaftlichen Gegenstände, noch im Geist der Spekulation, behandeln; die übrigen aber nehmen ihren Inhalt so unmittelbar aus dem Gebiet der unbezweifelt ächten Gespräche her, und sind so offenbar von gleicher Denkungsart eingegeben, daß es unmöglich ist hieran eine spätere oder fremde Hand zu erkennen, und dennoch könnten sie, was diesen Punkt angeht, nur von einem Schüler oder Nachahmer herrühren, welcher den Fußstapfen des Meisters treulich gefolgt wäre. Was aber den eigentlich dialogischen Teil der Sprache betrifft, so dürfte sich schwerlich jemand herausnehmen, zuerst von dem gemeinschaftlichen Besitz des Zeitalters dasjenige, was besonderes Werk der sokratischen Schule war, und von diesem wiederum die Eigentümlichkeiten des Platon mit Sicherheit zu unterscheiden. Oder sollte bei dem großen Umfang, den die Sprache eines Mannes gewinnen mußte, der so lange Zeit den Griffel geführt hat, dann bei dem großen Verlust gleichzeitiger und gleichartiger Werke, und endlich wenn man doch die kleinen schon längst verworfenen Gespräche mit in das zu beurteilende Ganze einrechnen muß, bei der großen Verschiedenheit des Wertes und Gehaltes, sollte irgend jemand jetzt schon sich rühmen hellenisch genug zu wissen, um über irgend einen Ausdruck selbst in jenen kleinen Gesprächen das Urteil, daß er unplatonisch sei, mit solcher Sicherheit zu fällen, daß er deshalb allein die Schrift sich getraute zu verwerfen? Vielmehr ist es gewiß nicht so wohl etwas aufzuzeigendes fremdes, sondern mehr das abwesende einheimische, die fehlenden auserlesenen und zierlichen dialogischen Formeln, diese sind es, was jenen längst schon geächteten Schriften von Seiten der Sprache das Verwerfungsurteil zuziehen kann. Unter denen also, welche jenes Mangels nicht zu zeihen sind, könnte gar wohl manches dem Platon nicht angehören, ohne daß es sich in der Sprache offenbarte; so daß diese einseitig fast nichts entscheiden kann. Denn wenn uns Bedenken aufsteigen, die mehr auf einen allgemeinen Eindruck beruhen, als daß wir bestimmte Beläge dafür beibringen könnten: so ist anzunehmen, daß diese schon mehr von der Komposition abhängen, als von der Sprache allein. Dasselbige dürfte zweitens auch gelten, wenn man die Ächtheit der übrigen Werke nach dem Inhalt jener der ersten Klasse beurteilen wollte. Denn dieses könnte auf zweierlei Art geschehen. Entweder man behauptete, nichts Platonisches dürfe dem Inhalt jener anerkannten Werke widersprechen. Hiedurch aber würde man den Platon eines Rechtes berauben, dessen sich jeder andere erfreut, nämlich seine Gedanken zu berichtigen oder zu vertauschen, auch nachdem er sie schon öffentlich geäußert; und man gestände ihm ohne weiteres zu, was nach Beobachtung unserer heutigen Philosophen so wunderbar scheinen muß, daß es nicht ohne den strengsten Beweis geglaubt werden dürfte, daß er nämlich vom Antritt seiner lehrenden Laufbahn, und noch früher, immer so gedacht habe wie hernach. Oder wenn man weniger auf genaue Übereinstimmung aller einzelnen Gedanken sehn wollte, als nur auf die Beschaffenheit und Größe des Inhaltes überhaupt, und zur Regel aufstellen, jede Platonische Schrift müsse dieselbe Bedeutsamkeit haben und sich ebenso auf die ganze Idee der Philosophie beziehen wie jene; dann würde man aber vergessen, daß gar leicht einem Schriftsteller äußere Veranlassungen kommen zu fremdartigen und beschränkteren Werken, die ohne äußeres Zutun aus der ganz freien Tätigkeit desselben nicht würden hervorgegangen sein. In solchen, eigentlich zu reden, Gelegenheitschriften kann mit Recht nicht gefordert werden, daß seine einer höheren Sphäre angehörigen Ideen sich entwickeln sollen, und wo sich Spuren derselben zeigen, ist dies etwas zufälliges und überverdienstliches, welches auch nicht immer untrüglich den Ursprung von ihm beweisen möchte. Ebenso ist ja offenbar, daß jeder große Künstler jeder Art außer seinen eigentlichen Werken auch Studien zu arbeiten pflegt, in denen freilich der Kenner mehr oder minder von seinem Stil und Geist entdecken wird, die aber dennoch in die Reihe der ihn eigentlich charakterisierenden Werke nicht gehören und seine großen Kunstabsichten nicht fördern, ja in denen er sich vielleicht absichtlich irgend einer Vorübung wegen von dem

gewohnten Kreise seiner Gegenstände oder auch von der ihm natürlichen Behandlungsweise entfernt. Offenbar gibt es in unserer Platonischen Sammlung mehrere Stücke, welche nur unter diesem Gesichtspunkt dem Platon können zugeschrieben werden; und von solchen aus der Geringfügigkeit des Inhalts oder aus einzelnen Abweichungen in der Behandlung desselben entscheiden zu wollen, ob sie ihm angehören oder nicht, möchte nach dieser Analogie sehr mißlich sein. Diese Schwierigkeiten nun deuten offenbar darauf, daß wir weder vom Inhalt allein noch von der Sprache allein urteilen dürfen, sondern auf ein drittes und sichereres sehen müssen, in welchem sich auch jene beide vereinigen, nämlich auf die Form und Komposition im Ganzen. Denn auch was in der Sprache am meisten beweiset, sind nicht Einzelheiten, sondern der ganze Ton und die eigentümliche Farbe derselben, welche schon mit der Komposition in dem genauesten Verhältnis steht. Eben so wird diese sich ihren Hauptzügen nach auch in solchen Studien verraten, in denen uns der große Inhalt jener Werke einer höheren Klasse verläßt. Ja was das meiste ist, um uns von dieser ächt Platonischen Form einen richtigen Begriff zu machen, dürfen wir sie nicht erst, wie jene beiden andern Kennzeichen, aus den größeren Werken abstrahieren als eine Analogie, von deren Anwendbarkeit die Grenzen doch nicht mit Sicherheit könnten gezogen werden; sondern sie ist in allem Wesentlichen eine natürliche Folge von Platons Gedanken über die philosophische Mitteilung, und muß also auch überall anzutreffen sein, so weit sich diese nur erstreckt. Denn sie ist nichts anderes als die unmittelbare Ausübung jener methodischen Ideen, die wir aus Platons erstem Grundsatz über die Wirkungsart der Schrift entwickelt haben. So daß dieselbe Eigentümlichkeit des Mannes, welche berechtigt durchgängigen Zusammenhang in seinen Werken zu suchen, uns auch dasjenige offenbart, was den sichersten Kanon zur Beurteilung ihrer Ächtheit abgibt, und auch so die Lösung beider Aufgaben aus einer gemeinschaftlichen Wurzel hervorwächst. Als das Äußere dieser Platonischen Form und ihr fast unentbehrliches Schema ist schon oben die dialogische Einkleidung angegeben, nur so aber, wie sie durch lebendige Auffassung jener Absicht den mündlichen Unterricht, der es immer mit einem bestimmten Subjekt zu tun hat, nachzuahmen, noch eine besondere Eigentümlichkeit annimmt, welche erst den Platonischen Dialogen bildet; nämlich jene mimische und dramatische Beschaffenheit, vermöge deren Personen und Umstände individualisiert werden, und welche nach dem allgemeinen Geständnis so viel Schönheit und Anmut über die Dialogen des Platon verbreitet. Seine großen unbestrittenen Werke zeigen uns deutlich, daß er diese Beimischung selbst da nicht vernachlässigt, wo er am meisten in den Gegenstand vertieft ist, so wie auf der andern Seite fast durchgehends, daß er sie da am reichlichsten zuläßt, wo der Inhalt weniger in den dunkelsten Ernst der Spekulation hineinführt. Woraus denn allerdings zu schließen ist, daß diese eigentümliche Form nirgends ganz fehlen darf, und daß Platon auch an das unbedeutendste, was er als Studium oder auf Veranlassung abfaßte, etwas von dieser Kunst wird gewendet haben. Auch ist dies unstreitig das erste, was die schon von Alters her verworfenen Dialogen dem Gefühl eines Jeden als unplatonisch bezeichnen muß; so wie es ebenfalls die richtige Grundlage ist von jenem alte kritischen Urteile, daß alle Gespräche ohne Eingang dem Platon abzusprechen seien, nur daß freilich diese Formel die Sache nur sehr unvollständig und einseitig ausdrückt. Zum inneren und wesentlichen der Platonischen Form aber gehört alles, was für die Komposition aus der Absicht die Seele des Lesers zur eignen Ideenerzeugung zu nötigen folgt, jenes öftere Wiederanfangen der Untersuchung von einem andern Punkte aus, ohne daß jedoch alle diese Fäden in dem gemeinschaftlichen Mittelpunkt wirklich zusammengeführt würden, jene dem Anschein nach oft willkürliche und nur aus der losen Haltung, die ein Gespräch haben darf, zu entschuldigende Fortschreitung, welche aber doch immer absichtsvoll und künstlich ist, ferner das Verbergen des größeren Zieles unter einem kleineren, das indirekte Anfangen mit etwas Einzelem, das dialektische Verkehr mit Begriffen, worunter jedoch die Hinweisung auf das Ganze und auf die ursprünglichen Ideen immer fortgeht:

dies ist es, wovon sich etwas in allen wirklich Platonischen Arbeiten von irgend philosophischem Gehalt notwendig finden muß. Indessen ist freilich offenbar, daß dieser Charakter nur im Verhältnis mit der Größe des Inhaltes sich in seinem vollen Lichte zeigen kann, und hier sehen wir zuerst, wie beide Bemühungen um den Platon, die Prüfung der Ächtheit und die Aufsuchung des rechten Ortes für ein jedes Gespräch einander gegenseitig unterstützen und bewähren. Denn je vollkommener in einem Gespräche, welches sich schon durch seine Sprache empfiehlt, und welches offenbar Platonische Gegenstände behandelt, diese Form sich ausgeprägt findet, um desto sicherer nicht nur ist es ächt, sondern weil alle jene Künste auf das frühere zurück und auf das weitere hindeuten, muß es auch um desto leichter werden zu bestimmen, welchem Hauptgespräch es angehört, oder zwischen welchen es liegt, und in welcher Gegend der Entwicklung Platonischer Philosophie es einen aufhellenden Punkt abgeben kann. Und ebenso umgekehrt, je leichter es wird einem Gespräch seinen Ort in der Reihe der übrigen anzuweisen, um desto kenntlicher müssen ja eben durch jene Hülfsmittel diese Beziehungen gemacht sein, und um desto sicherer eignet es ja dem Platon. Diejenigen Gespräche also, bei denen Platonischer Inhalt mit Platonischer Form in dem rechten Verhältnis vereinigt und beide deutlich genug sind, bilden eine zweite Klasse Platonischer Werke, welche auch ohne Hinsicht auf die ziemlich vollgültigen Zeugnisse, die einigen von ihnen ebenfalls zu Statten kommen, sich durch ihre Verwandtschaft und Verbindung mit der ersten hinlänglich beurkundet. Je schlechter aber ein Gespräch in Absicht auf diese Form ist bei einem sich ihr verhältnismäßig leicht genug darbietenden Inhalt, um desto zweifelhafter wird auch gewiß seine Ächtheit, da zumal auch in demselben Maß die andern Bestandteile des Platonischen Charakters undeutlicher müssen wahrzunehmen sein. Denn auch die Gedanken selbst werden dann weniger vom Geiste des Platon verraten, und auch die Sprache wird weniger Gelegenheit haben sich in ihrer ganzen Kraft und Schönheit zu entfalten, da so vieles von beiden mit jenen Eigenheiten der Komposition zusammenhängt. So nimmt mit der Klarheit der Form auch von allen Seiten die Überzeugung von der Ächtheit ab, bis um so mehr Bedenklichkeiten und Zweifel an ihre Stelle treten, je weniger zu glauben ist, daß Platon, dem es so leicht und natürlich war von allen einzelnen Begriffen und besonderen Meinungen auf seine großen Grundideen zurückzukommen, irgend einen Gegenstand aus dem Gebiete der Philosophie, wo sich jeder so behandeln läßt, sollte anders ausgeführt haben, weil er sich ja hiebei, ohne einen von seinen bekannten Zwecken zu erreichen, für nichts in einen gewaltsamen Zustand müßte versetzt haben. Für solche Gespräche wird es daher eine dringende Aufgabe einen besonderen Beweis zu führen, auf welche Art sie wohl Platonisch sein können, und eine überwiegende Wahrscheinlichkeit wenigstens muß beigebracht werden, um sie nicht mit vollem Rechte zu verwerfen. Gesetzt aber auch, die Waage schwankte und die Sache könnte gar nicht entschieden werden, so wird auch diese bleibende Ungewißheit den Anordner der Platonischen Werke in keine Verlegenheit setzen. Denn Gespräche dieser Art gehören auf keine Weise in die Reihe welche er aufstellen will, indem, auch wenn ihre Ächtheit zu erweisen wäre, dies nur dadurch geschehen könnte, daß ein besonderer Zweck oder eine eigne Veranlassung zum Dasein so ungleichartiger Hervorbringungen aufgezeigt würde, so daß sie auf jeden Fall nur Gelegenheitsschriften sein können, die ihrer Natur nach für diese Untersuchung gleichgültig sind. Alles also was in den Zusammenhang, den der Anordner sucht, hineingehören kann, über dessen Ächtheit ist auch leichter zu entscheiden; und alles, worüber die Untersuchung der Echtheit gar nicht oder nur aus anderen Momenten abgeschlossen werden kann, gehört schon an sich in eine dritte für ihn gleichgültige Klasse, nämlich nicht nur jene um eines Mißverständnisses willen zweifelhaften Schriften, sondern auch diejenigen Stücke der Platonischen Sammlung, die gar nicht in das Gebiet der Philosophie fallen, und deren Ächtheit also auch nicht nach einerlei Regeln mit den übrigen kann beurteilt werden.

So ist demnach die Befugnis gerettet, gleich von Anfang an den Zusammenhang der Platonischen Schriften aufzusuchen, und sie in einer solchen Reihe aufzustellen, welche die Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß sie von der Ordnung, in welcher Platon sie schrieb, am wenigsten abweiche; und dieses Unternehmen wird nicht gefährdet, gesetzt auch es müßte ein bestimmtes Urteil über die Ächtheit manches Gespräches erst künftigen Zeiten oder einer schärfer nachspähenden und besser ausgerüsteten Kennerschaft aufbehalten bleiben. Dieses also ist nur noch übrig, daß, wie die Kennzeichen der Ächtheit und die daraus entstehenden verschiedenen Verhältnisse der Platonischen Schriften kürzlich angegeben worden sind, so auch nun die ersten Grundzüge ihres Zusammenhanges und der darauf beruhenden Anordnung zu vorläufiger Übersicht des Ganzen im Allgemeinen vorgelegt werden. Denn im Einzelnen zu zeigen, wie jedes Gespräch in die andern eingreift, dies muß den besonderen Einleitungen vorbehalten bleiben; hier aber kann nur von den Hauptgedanken Rechenschaft gegeben werden, welche dem ganzen Verfahren zum Grunde liegen.

Bleiben wir nun zunächst bei der engeren Auswahl der größeren Platonischen Werke stehen, in denen der Hauptfaden dieses Zusammenhanges vollständig, wie schon erinnert, muß zu finden sein: so zeichnen sich einige unter ihnen vor allen andern dadurch aus, daß sie allein eine objektive wissenschaftliche Darstellung enthalten, der »Staat« nämlich, der »Timaios« und »Kritias«. Alles stimmt zusammen um diesen die letzte Stelle anzuweisen, Überlieferung sowohl als auch, wenn gleich in verschiedenem Grade, innerer Charakter der höchsten Reife und des ernstesten Alters; und selbst der unvollendete Zustand, in welchem sie sich im Zusammenhange betrachtet befinden. Mehr aber als alles dieses entscheidet die Natur der Sache, indem diese wissenschaftlichen Darstellungen auf den früher geführten Untersuchungen beruhen, in welche alle Gespräche mehr oder weniger verwickelt sind, nämlich über das Wesen der Erkenntnis überhaupt und der philosophischen besonders, und über die Anwendbarkeit der Idee der Wissenschaft auf die in jenen Werken behandelten Gegenstände, den Menschen selbst und die Natur. Es kann freilich sein, daß der Zeit nach ein großer Zwischenraum ist zwischen dem »Staat« und dem »Timaios«; aber es ist nicht zu glauben, daß Platon in diesem Zwischenraum irgend eines von den uns übrigen Werken, ja überhaupt irgend ein in ihren Zusammenhang gehöriges abgefaßt habe, außer den »Gesetzen«, wenn man diese mit hineinrechnen will, denn von ihnen haben wir, was die Zeit betrifft, ein ausdrückliches Zeugnis, daß sie nach den Büchern vom »Staate« geschrieben sind. Diese aber nebst dem »Timaios« und »Kritias« sind ein nicht zu vereinzeldes Ganze, und wenn jemand sagen wollte, der »Staat«, als welcher eigentlich die Ethik und Politik in ihrem ganzen Umfang darstelle, sei freilich später als diejenigen Gespräche geschrieben, in denen von dem Wesen der Tugend, von ihrer Lehrbarkeit und von der Idee des Guten gehandelt wird, er könne aber dem ohnerachtet sehr gut früher geschrieben sein, als die zunächst auf den »Timaios« vorbereitenden Gespräche, welche nämlich das Problem von der Einwohnung der Ideen in den Dingen und von der Art unseres Wissens über die Natur zu lösen suchen; so wäre dieses nicht nur nach allem obigen so unplatonisch als nur etwas gesagt werden kann, und setzte die größte Unbekanntschaft mit jenen vorbereitenden Werken voraus, in denen eine solche Trennung der Materien gar nicht zu finden ist, sondern es würde daraus namentlich folgen, daß der »Politikos«, welcher gerade in demselben Verhältnis den »Staat« vorbereitet, wie der »Sophist« den »Timaios«, früher, und zwar bei weitem, geschrieben wäre, als eben dieser »Sophistes«, der doch mit ihm nur Ein Gespräch ausmacht und gar dessen erster Teil ist. Sondern der »Staat«, als offenbar das früheste unter den eigentlich darstellenden Werken, setzt schon alle, die nicht in diese Klasse gehören, voraus, und dies prächtige Gebäude enthält gleichsam in seinem Fußboden die Schlußsteine aller jener auch herrlichen Gewölbe eingemauert, auf denen es ruht, und die man vor dem Eintritt in jenes, wenn man sie nur für sich betrachtet und sich in ihnen

selbst umschaute, ohne Ahnung ihrer Bestimmung zwecklos und unvollendet nennen möchte. Wenn also der »Staat« sich von dem später hinzugearbeiteten »Timaios« und »Kritias« durch nichts trennen läßt: so müßte, wer gegen ihre gemeinschaftliche Stelle etwas einwenden wollte, annehmen, Platon habe überhaupt die vollendeten Darstellungen vorangeschickt, und die Elementar-Untersuchungen über die Prinzipien erst nachgebracht. Allein alles, sowohl die Art wie in den darstellenden Werken selbst diese Prinzipien gesetzt und wie sie in den vorbereitenden gesucht werden, als auch überhaupt jede mögliche Vorstellung von der Denkart und dem Geiste des Platon sträubt sich so sehr gegen die Annahme einer solchen umgekehrten Ordnung, daß fast nichts darüber zu sagen nötig ist, sondern man nur Jeden auffordern darf, welche Gespräche er wolle nach dieser Ordnung zu lesen, und ihn dann seinen eigenen Empfindungen überlassen über das verkehrte Verfahren und über das elende Hilfsmittel, daß die zu den Prinzipien zurückführenden Untersuchungen nun mit solchen müssen angestellt werden, welche von den vorhergegangenen Darstellungen nichts wissen, um so alle sonst natürlichen Beziehungen auf diese abzuschneiden. Auch würden sich selbst dem so lesenden überall anstatt jener Rückweisungen, welche er vergeblich sucht, andere Beziehungen aufdringen, die offenbar auf die entgegengesetzte Ordnung hindeuten. Hoffentlich wird niemand einwenden, es wäre im Ganzen mit der hier vorgeschlagenen Folge derselbe Fall, indem nach dieser nicht selten mythisch antizipiert wird, was erst später in seiner wissenschaftlichen Gestalt erscheint. Denn eben daß es nur mythisch geschieht, stimmt nicht nur genau zusammen mit jener Hauptabsicht des Platon zur eigenen Ideenerzeugung aufzuregen, auf deren Anerkennung unsere ganze Anordnung beruht, sondern es ist auch schon für sich selbst ein deutlicher Beweis, wie fest Platon überzeugt war, daß man bei dem eigentlichen Philosophieren nicht von einer zusammengesetzten Darstellung, sondern von den einfachen Prinzipien ausgehen müsse. Ja wer erst tiefer in das Studium des Platon eindringt, dem wird die allmähliche Entwicklung und Ausbildung der Platonischen Mythen aus Einem Grundmythos, eben wie jenes Übergehen manches Mythischen in Wissenschaftliches, ein neuer Beweis werden für die Richtigkeit der Folge, in welcher dies alles sich am deutlichsten wahrnehmen läßt. Die Notwendigkeit also, den darstellenden Gesprächen die letzte Stelle anzuweisen, ist von allen Seiten so groß, daß wenn sich von einer früheren Abfassung des »Staates« vor irgend einem jener vorbereitenden Werke gegründete historische Spuren fänden, die aber noch niemand gefunden hat, auch wohl nicht finden wird, wir in den ärgsten Widerstreit geraten müßten mit unserm Urteil über den Platon, und in große Ratlosigkeit diese Unvernunft zu reimen mit seinem großen Verstande. So wie nun diese darstellenden Gespräche unstreitig die letzten sind, so zeichnen sich auf der andern Seite einige unter den übrigen eben so offenbar als die frühesten aus, nämlich um wieder nur bei denen der ersten Ordnung stehen zu bleiben, der »Phaidros«, »Protagoras« und »Parmenides«. Diese nämlich stehen jenen gegenüber, zuerst durch einen ganz eigentümlichen Charakter der Jugendlichkeit, der zwar in den ersten beiden am leichtesten zu erkennen ist, einem aufmerksamen Auge aber auch in dem letzteren nicht entgehen wird. Ferner dadurch, daß so wie von jenen alle andern vorausgesetzt wurden, so umgekehrt überall mancherlei Beziehungen auf diese als frühere anzutreffen sind; und auch wenn man nur auf die einzelnen Gedanken sieht, so erscheinen sie in diesen Gesprächen alle gleichsam noch im ersten Glanz und der ersten Unbeholfenheit der Jugend. Weiter sind zwar diese drei Gespräche nicht absichtlich und künstlich wie jene drei letzten in Ein Ganzes verarbeitet, aber sich dennoch aufs genaueste verwandt durch eine fast nie so wieder zu findende Ähnlichkeit der ganzen Konstruktion, durch viele gleiche Gedanken und eine Menge einzelner Beziehungen. Das wichtigste ist aber auch bei ihnen ihr innerer Gehalt, denn in ihnen entwickeln sich die ersten Ahnungen von dem, was allem folgenden zum Grunde liegt, von der Dialektik als der Technik der Philosophie, von den Ideen als ihrem eigentlichen Gegenstande, also von der Möglichkeit und den Bedingungen des Wissens. Diese also bilden mit einigen sich an sie anschließenden

Gesprächen der geringeren Art den ersten gleichsam elementarischen Teil der Platonischen Werke. Die andern füllen den Zwischenraum zwischen diesem und dem konstruktiven, indem sie von der Anwendbarkeit jener Prinzipien, von dem Unterschied zwischen der philosophischen Erkenntnis und der gemeinen in vereinter Anwendung auf beide aufgegebenen realen Wissenschaften, die Ethik nämlich und die Physik, fortschreitend reden. Auch in dieser Hinsicht stehen sie in der Mitte zwischen den darstellenden, in denen praktisches und theoretisches durchaus eins, und den elementarischen, in denen beides mehr als irgendwo sonst im Platon geschieden ist. Diese nun bilden den zweiten Teil, welcher sich durch eine besondere fast schwere Künstlichkeit sowohl in der Bildung der einzelnen Gespräche als auch in ihrem fortschreitenden Zusammenhang auszeichnet, und welchen man auch vorzugsweise den indirekten nennen könnte, weil er fast überall mit dem Zusammenstellen von Gegensätzen anhebt. In diesen drei Abteilungen also sollen hier die Werke des Platon vorgelegt werden, so daß auch jeder Teil für sich eben so nach den vorhandenen Kennzeichen geordnet wird, und auch die Gespräche der zweiten Klasse gleich den Ort einnehmen, der ihnen, alles wohl erwogen, zu gebühren scheint. Nur daß freilich in Absicht auf diese nähere Anordnung nicht alles gleiche Gewißheit hat, indem noch auf zweierlei dabei zu sehen ist, auf die natürliche Fortschreitung der Ideenentwicklung, und auf mancherlei einzelne Andeutungen und Beziehungen. Für die Werke der ersten Klasse ist die erste überall bestimmt entscheidend, und wird auch nirgends von einem Merkmale der zweiten Art widersprochen. So ist im ersten Teil die Entwicklung der dialektischen Methode das herrschende, und hier offenbar »Phaidros« der erste, »Parmenides« aber der letzte, teils als vollendetste Darstellung derselben, teils als Übergang zum zweiten Teil, weil er schon vom Verhältnis der Ideen zu den wirklichen Dingen philosophiert. Im zweiten Teil ist die Erklärung des Wissens und des wissenden Handelns das herrschende, und ganz unfehlbar steht »Theaetetos« an der Spitze, der diese Frage bei ihrer ersten Wurzel auffaßt, der »Sophistes« mit dem ihm zugehörigen »Politikos« in der Mitte, »Phaidon« aber und »Philebos« beschließen ihn als Übergänge zum dritten Teil: der erste schon wegen der vorgebildeten Anlage der Physik, der andere weil er sich in Behandlung der Idee des Guten schon ganz einer konstruktiven Darstellung nähert, und in das direkte übergeht. Nicht ganz so entschieden ist überall die Anordnung der Nebenwerke aus der zweiten Klasse, indem teils mehrere nur Erweiterungen und Anhänge zu demselben Hauptwerk sind, wie es im ersten Teil der Fall ist mit dem »Laches« und »Charmides« in Beziehung auf den »Protagoras«, wo man also nur einzelnen nicht immer ganz bestimmten Andeutungen folgen kann, teils können auch mehrere von ihnen Übergänge sein zwischen denselben größeren Gesprächen, wo im zweiten Teile der »Gorgias«, der »Menon« und der »Euthydemos« sämtlich vom »Theaetetos« aus Vorspiele sind auf den »Politikos«: so daß man sich mit einer so genau als möglich von allen Seiten zusammengeforschten Wahrscheinlichkeit beruhigen muß. Der dritte Teil aber enthält kein anderes Nebenwerk als die »Gesetze«, welchen man allerdings im Verhältnis gegen das große dreifache Werk nicht nur, sondern auch an sich diesen Namen geben und sagen muß, sie seien, wenn gleich mit philosophischem Gehalt reichlich durchzogen, doch nur eine Nebenschrift, obgleich sie, nach ihrem Umfang und ächt Platonischem Ursprung, ganz zu den Werken der ersten Klasse gehören. Was endlich diejenigen Gespräche betrifft, denen wir gemeinschaftlich in Beziehung auf den Gesichtspunkt des Anordnens eine dritte Stelle angewiesen haben, wiewohl sie in Absicht ihrer Ächtheit einen sehr verschiedenen Wert haben, so werden diese unter alle drei Abteilungen in Anhängen verteilt werden, je nachdem entweder historische oder innere Andeutungen ihnen, sofern sie Platonisch sind, einen ohngefähren Ort anweisen, oder nachdem ihre Beurteilung vorzüglich durch Vergleichung mit diesem oder jenem Gespräche erleichtert wird. Denn auch ihnen soll ihr Recht widerfahren, mit allem ausgestattet zu werden, was in der Kürze gesagt werden kann, um sie aufzuklären und ihre Sache der Entscheidung näherzubringen.





# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Phaidros

### In der Übersetzung von

Gewöhnlich führt dieses Gespräch noch die zweite Überschrift: »Oder vom Schönen«; ist auch wohl sonst bisweilen »Von der Liebe« und »Von der Seele« genannt worden. Ohnstreitig sind alle solche zweite Überschriften, die sich bei mehreren Platonischen Gesprächen finden, von später Hand vielleicht zufällig entstanden, und fast überall haben sie die nachteilige Wirkung hervorgebracht, die Leser auf eine unrechte Spur zu führen, und so von der Absicht des Philosophen und der Bedeutung des Werkes teils viel zu beschränkte teils ganz falsche Ansichten zu begünstigen. Vorzüglich gilt dies von den beigefügten Überschriften dieses Gespräches, welche fast überall als den wahren Inhalt desselben bezeichnend sind angenommen, übersetzt und bei Anführungen gebraucht worden; da doch Liebe und Schönheit nur in dem einen Teile des Werkes erscheinen, und einem Unbefangenen schon deshalb nicht für den eigentlichen Inhalt desselben gelten könnten. Indessen ist das Hinweglassen dieser verführerischen Aufschrift wohl schwerlich hinreichend, um den Leser in jene ursprüngliche Unbefangenheit zurückzusetzen, und sowohl aus dieser Ursach als auch gleich bei dem ersten Gespräch die Platonische Bildungsweise so klar als möglich vor Augen zu legen, muß diese Einleitung sich eine vielleicht mehr als verhältnismäßige Ausführlichkeit herausnehmen.

Das Ganze besteht außer dem reichgeschmückten Eingang aus zwei dem Umfange nach ziemlich gleichen, sonst aber auf den ersten Anblick schon ganz verschiedenen Teilen. Der erste von ihnen nämlich enthält drei Liebesreden, eine des Lysias für die Forderung, daß ein Knabe dem kälteren nicht leidenschaftlichen eher als dem entzückten und leidenschaftlichen Liebhaber seine Gunst schenken solle und zweie des Sokrates, die erste eine ergänzende Rede, in ähnlichem Sinne wie sie auch vor Gericht gewöhnlich waren zu Verteidigung derselben Sache, die andere hingegen eine Gegenrede für den in dem vorigen so hart beschuldigten leidenschaftlichen Bewerber. Der zweite Teil aber enthält, um es vorläufig nur so unbestimmt als möglich zu lassen, aus Gelegenheit jener Reden mancherlei Bemerkungen über den damaligen Zustand der Redekunst, und Andeutungen über ihre eigentlichen Grundsätze, von welchen ganz technischen Untersuchungen zu dem Gegenstande, welchen die Reden abhandelten, gar nicht mehr zurückgekehrt wird. Schon aus diesem kurz angedeuteten Entwurf muß Jeder sehen, daß nicht nur jene besondere erotische Frage dem Platon nicht kann die Hauptsache gewesen sein, sondern auch nicht die Liebe überhaupt. Denn in beiden Fällen erschiene ja das schöne und offenbar mit großem Fleiß gearbeitete Werk auf eine höchst verwerfliche Weise verunstaltet, ganz der Anweisung widersprechend, daß es wie ein lebendiges Wesen gebildet sein und einen dem Geiste angemessenen Körper mit verhältnismäßigen Teilen haben müsse. Denn die ganze zweite Hälfte wäre nun nichts als eine wunderliche nicht einmal leidlich geschickt angeheftete Zugabe, welche schon an sich, besonders aber ihrer Stellung wegen, nichts sicherer bewirken müßte, als die Aufmerksamkeit so weit als möglich von der Hauptsache hinwegzuziehen. In dem letzten Falle

aber wäre noch überdies der Zweck selbst sehr schlecht durchgeführt. Ohnerachtet nämlich in den ersten beiden Reden das Verhältnis der Liebenden bloß von Seiten der Annehmlichkeit und des Gewinnes, in der letzten dagegen ethisch und mystisch behandelt wird, und diese verschiedene Behandlung so leicht auf den wahren Sitz des Streites über die Natur der Liebe und auf ihr höheres Wesen hätte hinführen gekonnt, so wird doch hievon in der folgenden Beurteilung der Reden ganz keine Kenntnis genommen, und es geschieht nichts, um die widersprechenden Ansichten auszugleichen. Sonach könnte ein so fahrlässig behandelter Gegenstand auch nicht der eigentliche Inhalt des Werkes sein, und es bliebe nichts übrig, als daß man auf den in der dritten Rede, welche allein über die Liebe gewissermaßen hinausgeht, enthaltenen, und freilich unter allem, was dieses Gespräch darbietet, am meisten gefeierten und berühmten Mythos von der Natur der Seele und ihrem vorzeitigen Dasein, nebst dem, was in Verbindung hiemit von der höheren Bedeutung und dem großen Einfluß der Schönheit gesagt wird, den ganzen Wert lege, dann aber auch alles übrige für wunderbar verwirrte und ohne Verstand zusammengeraffte Abschweifungen erkläre, wenn man nämlich nur von dem Inhalt jener Reden ausgehen will, um das Ganze zu begreifen.

Vergleicht man dagegen den zweiten Teil, anstatt sich so gar nichts um ihn zu bekümmern mit dem ersten: so scheint hervorzugehn, daß da in dem zweiten Teile von der Kunst gehandelt wird, man auch die Reden des ersten mehr auf die Behandlung und den künstlerischen Wert anzusehen habe, als auf den ausgeführten Gegenstand; woraus ein dem vorigen entgegengesetzter Versuch entsteht, den Hauptzweck des Ganzen in dasjenige zu setzen, was den Inhalt des zweiten Teiles ausmacht, nämlich in die dort vorgetragenen richtigeren Begriffe von dem wahren Wesen der Redekunst. Diese Ansicht, welche auch schon von Mehreren ist aufgefaßt worden, wird begünstigt durch eine wenigstens zur Hälfte ernsthaft gemeinte Erklärung des Sokrates selbst, daß er jene Reden nur als Beispiele aufführe, und daß, wenn man von der darin beobachteten richtigen Methode absehe, alles übrige darin nur als Scherz zu nehmen sei. Dem zufolge nun wäre von vorn herein vorzüglich auf das paradigmatische in diesen Reden zu achten, und man müßte alle Beziehungen vollständig zu verstehen suchen zwischen ihnen und der im zweiten Teile vorgetragenen Theorie, welche im Wesentlichen aus folgenden drei Punkten besteht. Zuerst nämlich will Platon das eigentliche Geschäft der Redekunst recht klar machen. Denn wie man aus den im zweiten Teile angeführten Regeln und Erfindungen der berühmtesten Redekünstler aus jener ältesten Schule deutlich sieht, so wurde diese Kunst von den damaligen Künstlern und Kunstlehrern ganz empirisch behandelt. Den Verstand der Hörer durch sophistische Hilfsmittel zu blenden, und dann in einzelnen Stellen auf leidenschaftliche Weise ihre Gemüter aufzuregen, dieses war die ganze Absicht, so wie eine sehr dürftige einförmige Anweisung zur Komposition mit unnütz angehäuften Unterabteilungen und Kunstworten, und einige fast nur auf den Wohlklang und die Wortfülle oder auf das Auffallende und Glänzende hinführende Vorschriften über die Behandlung der Sprache das ganze Geheimnis ausmachten; auf welche Art es freilich der Kunst an aller Haltung fehlte. Dieses alles nun, was bisher für die Kunst selbst gegolten, setzt Platon zurück auf den Rang technischer Handgriffe, und indem er den Grundsatz der sophistischen Redekünstler, daß derjenige, welcher überreden wolle, das Wahre und Richtige selbst nicht zu wissen brauche, in seiner Blöße darstellt: so zeigt er, daß um wirklich Überredung hervorzubringen, das heißt Andere zu gewissen Gedanken und Urteilen gleichsam zu nötigen, wenn dies anders wenn gleich ohne Hinsicht auf die Wahrheit doch mit derjenigen Sicherheit geschehen solle, die allein auf den Namen Kunst Anspruch machen kann, eine Fertigkeit der Täuschung und Enttäuschung erfordert werde, eine Kunst des logischen Scheines, welche selbst wiederum nur auf einer wissenschaftlichen Methode des Zusammenfassens gleicher Begriffe unter höhere, und auf einer eben solchen Kenntnis von der Verschiedenheit der Begriffe beruhen

könne, daß also die Dialektik das wahre Fundament der Rhetorik sei, und nur was mit ihren Prinzipien zusammenhängt, eigentlich zur Kunst gehöre. Hiemit nun steht der zweite Satz in genauerer Verbindung. Alle jene Künsteleien nämlich, welche für die Kunst ausgegeben wurden, waren nur aus der gerichtlichen Ausübung und aus der in Volksversammlungen entlehnt, und auf sie berechnet, so daß ihr geringerer Wert schon dadurch ins Auge fallen mußte, wenn jene nur als einzelne Arten dargestellt und nicht mehr für das ganze Gebiet der Kunst gehalten wurden. Daher also behauptet Platon, die Kunst zu reden sei überall dieselbe nicht nur an jenen Orten, sondern auch in schriftlichen Aufsätzen und mündlichen Verhandlungen aller Art, sowohl wissenschaftlichen als bürgerlichen, ja selbst im gemeinen Gebrauche des geselligen Lebens. Durch diese über die bisherigen zu eng gesteckten Grenzen hinaus erweiterte Festsetzung ihres Gebietes, welches nun jede logische Mitteilung umfaßt, wird die Rhetorik teils von manchen Vorwürfen gereinigt und genötigt, ihre Prinzipien für alle diese verschiedenen Zweige in einer weit größeren Tiefe zu suchen, teils auch offenbart sich darin der angehende Künstler, dem für die Gattung, welche er fast neu erschuf, ein großes Urbild vorschwebt, und der sich selbst strengen Forderungen unterwirft, welche er nach der gemeinen Ansicht hätte zurückweisen können. Da aber durch eben diese Erweiterung die Rhetorik in dem bisherigen Sinne gewissermaßen zerstört wird, so reinigt sich Platon gleichsam weissagend von der Beschuldigung sie aufzulösen und ins Unbestimmte zerfließen zu lassen, welche ihm von den Heutigen wenigstens derjenige leicht aufbürden könnte, der die gewöhnliche unrichtige Vorstellung von Platons Haß gegen die Kunst überhaupt zu dieser Untersuchung mitbringt, am besten dadurch, daß er die Absicht offenbart, auch die Rhetorik, ohnerachtet ihrer behaupteten Abhängigkeit von der Dialektik, und sogar eben durch diese, als Kunst in einem höheren Sinne aufzustellen. Wahre Kunst nämlich ist ihm nur diejenige Ausübung, von welcher es wiederum eine wahre Wissenschaft, oder wie die unsrigen es zu nennen pflegen, eine Theorie geben kann: denn so unterscheidet Platon Kunst und kunstloses Verfertigen. Eine solche Wissenschaft aber entsteht ihm nur dadurch, wenn das geordnete Mannigfaltige, welches aus dem Zweckbegriff der Kunst dialektisch dargestellt wird, mit jenem, welches sich aus dem Umfange der Mittel und der Gegenstände ergibt, auf eine systematische und vollständig erschöpfende Weise verbunden wird. Demnach nun fordert er von der Redekunst, sie solle alle verschiedenen Arten von Reden aufzählen, und jede gegen alle verschiedenen Arten von Seelen halten, um so zu bestimmen, wie jede Rede unter gegebenen Umständen kunstmäßig könne und müsse gebildet werden.

Von diesem so gefaßten Gesichtspunkte aus läßt sich nun freilich sehr vieles in diesem Werke richtiger verstehen. Zuerst erhellt daraus, wenigstens für eine der platonischen ähnliche lebendige Komposition, die Notwendigkeit der Beispiele, welche nur ganze oder so gut als ganz ausgearbeitete Reden sein konnten, woraus denn ihre Stellung vor dem theoretischen Teile und die Notwendigkeit einer Fiktion, um sie herbeizuführen, von selbst erfolgt. Um aber die Vergleichung zu erleichtern, bedurfte Platon nicht minder ein Beispiel von der gemeinen undialektischen Methode, als eines von seiner eigenen, und nach der letzten wiederum mußte er entgegengesetzte Absichten ausführen, wenn er den Einfluß des jedesmaligen besonderen Zweckes auf die ganze Behandlung zeigen, und zugleich jenen logischen Schein wollte entstehen lassen, welcher unmerklich von einem Gegensatze zum andern hinführt. Deshalb wolle ja nicht etwa jemand die erste der beiden Sokratischen Reden übersehen aus Vorliebe für die zweite, da nur durch die genaueste Vergleichung beide recht können verstanden werden. So wird der ganz verschiedene Ton in beiden seiner Absicht nach deutlich werden, in der einen nämlich die durchgängige Richtung der Rede an den Verstand und die nüchterne Lebensklugheit, ferner der bei aller rhythmischen Häufung dennoch durchsichtig und kalt gehaltene Ausdruck; so unstreitig muß eine Seele aufgefaßt werden, welche man zur Verachtung der Leidenschaft durch den Blick

auf eine späte Zukunft hinführen will; in der andern dagegen das Begeisterte, die Erhebung der Schönheit zu gleichem Range mit den höchsten sittlichen Ideen und ihre genaue Verbindung mit dem Ewigen und Unendlichen; dann die Art, wie für die Sinnlichkeit Nachsicht gefordert wird, ohne doch zu verhehlen, daß es nur Nachsicht ist; so muß zu Gunsten der Fantasie eine junge und edle Seele bearbeitet werden, welche wie die eines heranwachsenden hellenischen Knaben frisch aus der Schule der Dichtkunst hervorgeht. Gewiß es dürfte nicht leicht besser als durch diese Zusammenstellung sich beweisen lassen, wie notwendig es ist, jedesmal vorher zu berechnen, auf welchem Wege wohl man eine gegebene Seele zu etwas gegebenem bewegen könne. Eben so wird es von diesem Gesichtspunkt aus natürlich erscheinen, daß diese Beispiele von einem der Philosophie angehörigen Gegenstande hergenommen wurden, weil Platon bei einem solchen sich am meisten auf seinem eigentümlichen Felde befand, und weil dies zugleich notwendig war, um sowohl die Erweiterung der Redekunst über den Kreis der bürgerlichen Geschäfte hinaus gleich durch die Tat zu beurkunden, als auch einen schicklichen Maßstab zur Vergleichung zwischen jenem engeren Gebiet an die Hand zu geben, und diesem weiteren, in welchem sich der schöne Vortrag philosophischer Werke bewegt. Wollte nun Platon von einem wirklich gegebenen Beispiele ausgehen, und einem solchen zwar, welches sich schon selbst den Gesetzen der Redekunst unterworfen hatte: so dürfen wir nicht etwas voreiliges von dem Umfang seiner damaligen Kenntnisse und Belesenheit sagen, um zu finden, daß seine Wahl gar sehr beschränkt gewesen sei. Denn außer den Prunkreden der Sophisten, welche wohl zu lose Arbeiten waren, als daß es hätte Ehre bringen können, sich mit solchen Ansichten und Grundsätzen neben sie zu stellen, und welche überdies, sobald Rhetorik und Sophistik sich zu scheiden anfangen, von jener Seite ihr Ansehn je länger je mehr verloren, mochte ihm wenig Anderes übrig sein als diese erotisch rhetorischen Aufsätze des Lysias, der überdies einer gewissen Gründlichkeit wegen ein würdigerer Gegner war, als irgend ein Redner aus der poetisierenden Schule des Gorgias.

Allein eben hier ist es, wo zuerst die Unzulänglichkeit auch dieser Ansicht wohl Jedem auffallen muß. Denn warum sollte sich Platon durch ein solches selbst aufgelegtes Gesetz und zwar ganz gegen seine Weise haben beschränken wollen? Oder ist es nicht gewöhnlich bei ihm, seinen Unterrednern, was sie nie gesagt haben, in den Mund zu legen, unter der einzigen Bedingung, daß es ihnen ähnlich und angemessen sei? und was hätte ihn also hindern sollen, auch eine Rede in irgend Jemandes Namen zu dichten, wofern er nicht eine vorfand mit einem Gegenstande, für den er nicht nur überhaupt ein eigentümliches Interesse hatte, sondern der auch mit dem unmittelbaren Zweck gerade dieses Gespräches in der genauesten Verbindung stand. Denn daß die Liebe doch auch ein sittlicher Gegenstand ist, und daß hier bei ihrer Behandlung noch etwas apologetisches für den Sokrates, der ihrer in einem unwürdigen Sinne beschuldigt wurde, zum Grunde liegt, dieses wäre etwa hinreichend für einen jener Nebenzwecke der zweiten Ordnung, die wir auch hier überall im Eingange, in den Übergängen und in mancherlei Anspielungen nicht sparsam antreffen; was aber zu dem Ganzen in einem solchen Verhältnis steht wie diese Reden, davon muß auch eine notwendige Verbindung mit der Hauptidee des Ganzen aufgesucht werden. Wäre nun diese nur die Berichtigung des Begriffes der Rhetorik, so wären doch Liebe und Schönheit, der Inhalt jener Reden, für diesen Zweck nur etwas rein zufälliges. Das ist aber eben die Weise des Platon und der Triumph seines künstlerischen Verstandes, daß in seinen großen und reichhaltigen Formen doch nichts leer ist, und daß er nichts dem Zufall oder einer blinden Willkür zu bestimmen anheimstellt, sondern bei ihm alles nach Maßgabe seines Umfanges auch zweckmäßig und mitwirkend sein muß. Und wie sollten wir diesen Verstand gerade hier vermissen, wo die Grundsätze, die er angibt, am deutlichsten ausgesprochen werden?

Schon hieraus also erhellet, daß auch diese Ansicht noch nicht die richtige ist, und nicht aus dem

Punkt genommen, von welchem allein sich das Ganze übersehen läßt, und alles Einzelne in seiner rechten Gestalt und Beleuchtung erscheint, sondern daß wir eine andere aufsuchen müssen, die Alles noch genauer verknüpft. Aber auch andere Gründe sind noch vorhanden, die nicht zulassen wollen, hiebei stehen zu bleiben. Denn sollte es wohl eine Hauptabsicht des Platon gewesen sein können, eine Abhandlung über das technische der Rhetorik abzufassen? und hinge dieses wohl irgendwie mit seinen andern schriftstellerischen Absichten zusammen? oder kommt nicht vielmehr nirgends etwas ähnliches vor, und der »Phaidros« stände dann so isoliert da, wie bei diesem philosophischen Künstler kaum ein weit geringeres Werk stehen dürfte? Ja was noch mehr ist, selbst innerhalb des zweiten Teiles, in welchem doch der Standpunkt für diese Ansicht genommen ist, bleibt so noch vieles unerklärbar und wunderlich. Dieser zweite Teil nämlich geht nicht nur weit hinaus über Liebe und Schönheit als den Inhalt des ersten, sondern auch über dessen Form und über die Rhetorik überhaupt. Denn alles, was von ihr gesagt ist, wird plötzlich auch auf die Dichtkunst und die Staatskunst, da ja auch diese Künste sind, ausgedehnt, und es kann Niemanden entgehen, daß eigentlich auch die Rhetorik selbst nur als Beispiel aufgestellt und behandelt, und fast eben so wie von den gehaltenen Reden auch von ihr selbst gesagt wird, daß, die höheren Gesetze ausgenommen, welche sich darin äußern müssen, ihr ganzes Tun und Treiben auch nur Spiel sei. Auf solche Art also werden wir von einem Äußeren zu einem Inneren, und da dieses auch selbst bald wieder ein Äußeres wird, immer weiter getrieben bis zur innersten Seele des ganzen Werkes, welche nichts anderes ist, als der Inbegriff jener höheren Gesetze, nämlich die Kunst des freien Denkens und des bildenden Mitteilens oder die Dialektik. Für welche hier alles übrige nur Zurüstung ist, um sie auf sokratische Weise entdecken zu lassen durch Aufzeigung ihres Geistes in einem bekannten Einzelnen, und zwar dem, worin fast ausschließlich wissenschaftliche Form teils allgemein anerkannt war, teils leicht aufzuzeigen. Nicht nur aber als die Wurzel jeder anderen abgeleiteten Technik will Platon uns diese Kunst rühmen; sondern in allen andern Künsten zwar sollen wir sie erkennen, sie selbst aber soll dann Jedem als etwas viel höheres und ganz göttliches erscheinen, welches keinesweges etwa um jener willen, sondern nur um sein selbst und um des göttlichen Lebens willen soll gelernt und geübt werden. Der ursprüngliche Gegenstand der Dialektik aber sind die Ideen, welche er daher auch hier mit aller Wärme der ersten Liebe darstellt, und so ist die Philosophie selbst und ganz dasjenige, was Platon hier als das Höchste und als Grundlage alles Würdigen und Schönen anpreiset, für die er allgemeine Anerkennung in diesem Besitz siegreich zu fordern weiß. Und eben weil die Philosophie hier ganz erscheint, nicht nur als innerer Zustand, sondern als ihrer Natur nach sich äußernd und mitteilend, so mußte auch der Trieb zum Bewußtsein gebracht und dargestellt werden, welcher sie von innen herausdrängt, und welcher eben nichts anders ist, als jene ächte und göttliche Liebe, die sich über jede andere auf irgend einen Nutzen ausgehende eben so weit erhebt, als die Philosophie ihrer Natur nach jene untergeordneten Künste übertrifft, die sich auch mit einer Lust oder einem Gewinn spielend begnügen. Denn so sehr auch die gelungene Befriedigung jenes Triebes das Werk der Kunst sein muß und der anordnenden Besonnenheit: so erscheint doch der Trieb selbst als ein ursprüngliches, immer reges in der Seele des Gebildeten und Vollkommenen, seinen Gegenstand außerhalb suchendes, also als Leidenschaft und göttliche Eingestung. Hiedurch also lösen sich alle Aufgaben, und dieses bewährt sich als die wahre alles hervorbringende belebende und verknüpfende Einheit des Werkes.

Dieser Zweck nun, in Verbindung mit der Art betrachtet wie er ausgeführt ist, sichert dem »Phaidros« unwiderruflich die früheste Stelle unter allen Werken des Platon. Hierauf führt zunächst schon die Bemerkung, daß in dieser Darstellung der Philosophie das Bewußtsein des philosophischen Triebes und der Methode weit inniger und kräftiger ist als das des

philosophischen Stoffes, welcher daher auch nur mythisch erscheint, einesteils gleichsam noch unreif zur dialektischen Darstellung, andernteils gewissermaßen zurückgedrückt durch jenes allzumächtige Bewußtsein. Dieses nun war sehr natürlich der erste Zustand, in welchen ein würdiger nachsinnender und selbst schon von der Kunst ergriffener Schüler des Sokrates durch dessen Lehrweise mußte versetzt werden. Denn dieses beides, Trieb und Methode, war in allen seinen Unterhaltungen das bleibende, sich immer selbst gleiche, wovon auch das Gemüt am meisten ergriffen wurde, den Stoff aber pflegte er nur einzeln im Einzelnen ohne Wahl und absichtlichen Zusammenhang gelegentlich aufzuregen. Späterhin aber würde Platon, je deutlicher sich ihm die Gegenstände der Philosophie offenbarten, und je mehr er durch alle seine Hervorbringungen auch die Methode ausübte und zu Ehren brachte, um so weniger sie selbst auf die Art wie hier zum Kern einer Komposition von solchem Umfange gemacht haben. Überdies bezieht sich die große fast vorlaute und prahlerische Freude an der Sache, welche schon an sich offenbar genug auf ein neu erworbenes Gut hindeutet, nur auf das Auffinden der ersten Grundsätze, und der »Phaidros« beweiset weniger als irgendein anderer Dialog eine große schon erworbene Fertigkeit in der Ausübung dieser Methode. Dagegen weist er mannigfaltig auf die dem Philosophieren vorangegangenen dichterischen Versuche des Platon zurück. Denn wer ihn gebührend achtet, wird nicht glauben wollen, er habe nur in jugendlicher Gedankenlosigkeit gedichtet, sondern vielmehr, er habe es ernstlich genommen, und schon früh alle Wirkungen, welche auf menschliche Seelen hervorgebracht werden, von Seiten der Kunst betrachtet. So mußte die Stärke, welche Sokrates im Überzeugen und Bewegen des Gemütes besaß, ihm bei aller scheinbaren Kunstlosigkeit seiner Reden selbst dennoch als eine große noch nirgends übertroffene Kunstgewalt erscheinen, und ihn ganz mit Bewunderung und Liebe erfüllen. Diese nun äußerte sich unter solchen Umständen und in einem solchen auf die Einheit beider von Natur gerichteten Gemüt sehr natürlich durch eine Beziehung der Philosophie auf die Kunst, welche zugleich die Erklärung und Verteidigung enthielt für seinen Übergang von dieser zu jener. Daß er aber unmittelbar die Rhetorik, welche nicht seine Kunst gewesen war, zum Beispiel wählte, ist zunächst daraus zu begreifen, weil diese mehr als die Dichtkunst dem Überzeugen nachtrachtet, und weil er das, was Sokrates hierin durch die Wissenschaft der Dialektik leistete, mit nichts näherem vergleichen konnte, als mit dem, was Sophisten und Rhetoren durch leere Empirie leisten wollten.

Wem jedoch, um dem Werke seine Zeit zu bestimmen, solche Gründe, wie genau sie auch mit dem einzig wahren Mittelpunkt des Ganzen zusammenhängen, nicht hinreichend scheinen sollten, der merke außerdem noch auf die unzähligen Beweise von der Jugendlichkeit des Werkes überhaupt. Zunächst nun liegen diese in der ganzen Art und Farbe desselben. Daß es eine große Neigung zum epideiktischen hat, zur Schaustellung der Überlegenheit und Meisterschaft, indem nicht nur zuerst der vorgestellte Gegner mit leichter Mühe besiegt, und auch hernach jedesmal im folgenden das vorige überboten, sondern auch die Philosophie selbst, um ihr Glanz und Bewunderung zu verschaffen, am meisten um deswillen gelobt wird, weil sie alles, was die Menschen sonst am meisten loben und bewundern, weit hinter sich läßt; dieses freilich liegt zum Teil im Inhalt; aber auf solche Art ist überall im Platon Inhalt und Ausführung eins durch das andere notwendig, und durchaus jugendlich ist doch der Sinn, mit welchem jene Anlage benutzt und immer steigend bis zum Übermute durchgeführt wird. Man sehe nur zuerst die zweite Rede, welche den Lysias vernichtet, dann die Gegenrede, welche noch kräftiger jene beiden zu Boden wirft, wie sich durch sie Platon den großen Triumph der Sophisten, entgegenstehende Behauptungen nacheinander zu verteidigen, auf eine glänzende Art aneignet, und hiebei noch teils das geflissentliche Großtun mit dem Überfluß des Stoffs, indem alles unmittelbar widerlegende Einzele für die Rede selbst verschmätzt, und nur als Vorläufer im Gespräch

vorangeschickt wird, teils der apologetische Trotz, der sich für den Sokrates nicht einmal den Namen Eros verbittet, und einen gelinderen dafür aufnimmt, sondern gar in ein Gebet um noch mehr Heil und Glück in der Liebe endiget. Hierauf die Erörterung, welche auch das Schönste in dieser letzten Rede nur für Spiel erklärt, und sie wegwirft mit der ersten, als wäre sie nichts gewesen; die neckende Herausforderung des Lysias; die lustige alles zusammenfassende und fast durcheinanderwerfende Polemik gegen die früheren Rhetoren, welche auch das Gute in ihren Bemühungen, weil es nicht aus dem rechten Grunde hervorging, ohne Schonung verspottet, und zwar in einer Ausführlichkeit, deren er sie später schwerlich gewürdigt hätte, und welche selbst wieder mit der Belesenheit etwas Prunk treibt; endlich als Gipfel dieser Epideixis die ächt sokratische erhabene Verachtung alles Schreibens und alles rednerischen Redens. Auch in der äußeren Form verrät sich dieser jugendliche Geist durch die bei jedem Ruhepunkt erneuerte Üppigkeit der Beiwerke, durch eine gegen alle Vorwürfe des Gesuchten nicht zu beschützende Lebhaftigkeit des Dialogs, endlich auch durch einen etwas unmäßigen Gebrauch des Feierlichen, und hie und da selbst durch eine gewisse Unbeholfenheit in den Übergängen, nicht in den Reden, wohl aber in der dialogischen Hälfte.

Hiemit stimmen ferner die historischen Andeutungen in dem Werke selbst genau überein, welche über die Zeit, in welcher das Gespräch, daß ich so sage, spielt, keinen Zweifel übriglassen. Zwar wäre es vergeblich, hieraus irgendeinen Beweis führen zu wollen, und überhaupt bis auf wenige Fälle, wo die Unmöglichkeit der Abfassung vor irgendeinem Zeitpunkt einleuchtet, würde es Torheit sein, aus geschichtlichen Angaben einen Schluß zu machen auf die Zeit, in welcher ein Werk des Platon geschrieben worden, wenn man zugeben müßte, was im Athenaios behauptet wird, daß Phaidros überall kein Zeitgenosse des Sokrates könne gewesen sein. Denn welcher Schriftsteller sich so etwas erlaubte, bei dem gäbe es nichts Unwahrscheinliches, und keine Unschicklichkeit wäre für ihn zu groß. Nicht zwar als ob Platon zu einer genauen historischen Treue sollte verpflichtet werden, oder als ob sonst gar kein Verstoß gegen die Ordnung der Zeiten bei ihm vorkäme. Vielmehr mag es ihm wohl begegnet sein in Gesprächen, welche in eine von der Abfassung ziemlich entfernte Zeit verlegt werden, im Einzelnen aus der Voraussetzung herauszugehen, es sei nun Irrtum des Gedächtnisses und Vernachlässigung oder wissentliche Aufopferung des historischen um einer bestimmten Wirkung willen. Ein anderes aber ist dieses, und ein anderes, wie es hier der Fall sein müßte, zwei Menschen als einzige handelnde Personen zusammenzuführen, welche, wie Jedermann wußte, zu gleicher Zeit gar nicht vorhanden gewesen sind. Und was hätte wohl den Platon hiezu bewegen sollen? Denn irgend eine Eigentümlichkeit des Phaidros ist für das Gespräch von gar keinem Werte, da es an einem gleichzeitigen Vertrauten und Bewunderer des Lysias unter den jungen Athenern nicht fehlen, und jeder, dem er hier die Rolle des Phaidros übertrug, auch die von diesem im »Gastmahle« gesprochene Rede halten konnte. Ja was für eine Ursach wäre gewesen, diesen nämlich unmöglichen Unterredner auch im »Protagoras« auftreten zu lassen, wo er nur als stummer Zeuge den Haufen vergrößert? Dieses also wollen wir auch nicht vom Athenaios aufs Wort annehmen, ohne daß er uns von seinen näheren Nachrichten über diesen Phaidros etwas mitteilt, und soll eine so unerwiesene Beschuldigung uns nicht hindern, das vorhandene Gespräch auch im übrigen so zu behandeln, als ob es möglich wäre aus historischen Verhältnissen desselben Schlüsse zu ziehen. Dieses vorausgesetzt, so ist darin auf eine sehr bestimmte Art von zwei sehr bekannten Personen die Rede, vom Lysias nämlich und vom Isokrates. Lysias war Ol. 84,1 in einem Alter von funfzehn Jahren zu den Thuriern gewandert, und kam, wie Dionysios erzählt, Sieben und vierzig Jahr alt im ersten der Zwei und neunzigsten Olympiade zurück, von welcher Zeit sein großer Ruhm als Redner erst anhebt. Lassen wir nun noch einige Jahre hingehen, ehe Phaidros als etwas zugestandenes von ihm sagen kann, daß er unter allen Zeitgenossen am vortrefflichsten schreibe:



so kann dieses Gespräch nicht früher als in der Drei und neunzigsten Olympiade sollen gehalten worden sein. Gewiß aber auch nicht später, denn Lysias durfte wohl nicht viel über Fünfzig sein, um ohne Schande Liebessachen zu schreiben und auszustellen, so wie der Zwei und zwanzig Jahr jüngere Isokrates nicht viel über dreißig, um als ein junger Mann aufgeführt zu werden. Hiezu kommt noch die Erwähnung des Polemarchos als eines Lebenden, welcher nach dem Plutarchos und dem Verfasser des Lebens der zehn Redner in der Anarchie umgekommen ist. Dieses alles deutet freilich unmittelbar nur auf die Zeit, wo der Dialog sich soll zugetragen haben: näher betrachtet aber ergibt sich daraus weiter, daß er auch nicht viel später kann geschrieben sein, in welchem Falle dann von selbst einleuchtet, daß Platon, der damals noch nicht lange ein Schüler des Sokrates war, noch nichts in dieser Gattung konnte geschrieben haben, sondern der »Phaidros« der erste Ausbruch seiner Begeisterung vom Sokrates gewesen ist. Denn zuerst wird Jedem sein Gefühl sagen, die Art, wie Platon die Rede des Lysias einführt, könne ihre rechte Wirkung nur getan haben, wenn dieser Aufsatz auch den Lesern des »Phaidros« noch in frischem Andenken war, und sei im entgegengesetzten Falle nicht nur etwas linkisch, sondern auch schwer zu denken, wie Platon gerade auf ihn sollte gekommen sein. Ja wenn man hinzunimmt, wie hart er den Lysias behandelt, so würde er den größten Vorwurf der Ungerechtigkeit auf sich geladen haben, hätte er späterhin bei seinem Urteile über ihn eine alte fast vergessene, und durch viele weit vollkommnere längst übertroffene Schrift zum Grunde gelegt. Ferner wozu die Erwähnung von des Polemarchos Übergang zur Philosophie? Denn da er sobald nach demselben gestorben, so konnte an ihm für eine spätere Zeit schwerlich ein glänzendes Beispiel gegeben werden. Am meisten aber spricht für eine jenen Angaben gleichzeitige Abfassung die gegen das Ende des Gespräches vorkommende Weissagung über den Isokrates, welche unmöglich hinten nach kann gemacht sein, daß er nämlich alle bisherigen Redekünstler weit übertreffen, und sich zu einer höheren Gattung erheben würde. Denn erschöpft was dieser Redner in der Folge geleistet hat die Hoffnung des Platon, so war es mindestens lächerlich, dies aus einer weit früheren Zeit wahrsagen zu lassen: ist aber Isokrates hernach hinter jener Hoffnung zurückgeblieben, so hätte ja Platon wissend und absichtlich dem Sokrates eine falsche Weissagung entweder nacherzählt oder untergeschoben. Es scheint aber jene Weissagung sich auf einen Gedanken zu beziehen, der sich in diesem Gespräch bei mehreren Stellen fast aufdringt, daß nämlich Platon gern auf den Grund der Dialektik eine athenische Schule der Redekunst weissagend hervorgerufen hätte, im Gegensatz jener verderbten und verderblichen sikelischen, und daß er zu dieser wo möglich auch noch den Lysias herüberwinken wollte, der als in der Mitte zwischen beiden stehend betrachtet wird. Wenn man aus diesem Gesichtspunkt die Art ansieht, wie hier Anaxagoras, Perikles und Hippokrates angeführt werden: so dürfte diese Vermutung wohl Beifall finden, und auch ein solcher Gedanke kann, was wenigstens das Vaterländische darin betrifft, nur der Jugend des Platon beigelegt werden.

Gegen alle diese Gründe nun, die von so ganz verschiedenen Punkten aus alle an demselben Orte zusammentreffen, dürfte wohl dasjenige wenig Gewicht haben, was Tennemann für eine weit spätere Abfassung des »Phaidros« fast in dem letzten schriftstellerischen Zeitraum des Platon beibringt. Denn was die ägyptische Erzählung betrifft: so ist zwar keine Veranlassung hier mit Ast eine sprichwörtliche Redensart zu vermuten, dafür aber gibt uns Platon selbst einen ziemlich deutlichen Wink davon, daß diese Erzählung von ihm selbst gedichtet worden, und um sie zu dichten, durfte er wohl nicht notwendiger in jenem Lande gewesen sein, als er das im »Charmides« erwähnte Thrakische Blatt mit der darin gewickelten Philosophie wirklich von dorthier geholt hat. Was aber den zweiten Grund anlangt, nämlich die Ähnlichkeit des in diesem Gespräch über die Wirkung des Schreibens gesagten mit dem was darüber in dem siebenten der Platonischen Briefe vorkommt: so scheint es, als habe Tennemann selbst die Äußerungen im

»Phaidros« nicht auf denselben besonderen Fall deuten gewollt, der den Erörterungen jenes Briefes zum Grunde liegt, also nicht behauptet, der »Phaidros« sei erst nach dem Aufenthalte des Platon bei dem jüngeren Dionysios geschrieben. Sondern nur im Allgemeinen meint er, es müßten auch hier solchen Äußerungen Unannehmlichkeiten des Schreibens wegen vorangegangen sein. Davon aber ist wohl keine Spur aufzufinden; und es sei mit jenem Briefe wie es wolle, so ist hier die Herabsetzung des Schreibens im Vergleich mit der wahren lebendigen philosophischen Mitteilung vollkommen durch sich selbst zu verstehen, als Rechtfertigung des Sokrates über sein Nichtschreiben, und als Begeisterung von seiner Lehrart, welcher in Schriften ähnlich zu werden Platon damals noch verzweifelte, es aber hernach doch lernte, und nicht damit endigte, an eine so weitgehende Unmittelbarkeit der Philosophie zu glauben, wenn gleich er, wie wir sehen, von Anfang an wohl wußte, daß sie historisch nicht könne erlernt werden. Vielleicht aber hält sich jener Schriftsteller hinter den angeführten Gründen eigentlich noch an einen andern, nämlich den, daß im »Phaidros« so viel Platonisches vorkommt, da er nur solche Schriften für frühere halten will, welche sich dem Sokrates zunächst anschließen und denen das Eigentümliche des Platon noch fehlt, ein so großes Werk aber und von solchem Inhalt nur späteren Zeiten angemessen glaubt. Allein gewiß wird jeder Sachkundige und Selbsterfahrene gestehen, daß das wahre Philosophieren nicht mit irgend etwas Einzelem anhebe, sondern mit einer Ahnung wenigstens des Ganzen, und daß so wie der persönliche Charakter des Menschen, so auch das Eigentümliche seiner Denkart und Weltansicht schon im ersten Anfang seiner wahrhaft freien und selbsttätigen Äußerungen müsse zu finden sein. Warum also soll nicht auch die Mitteilung eben so anfangen? Oder wollte man glauben, auch Platon wäre eine Zeitlang ein bloß leidentlich Lernender nicht nur gewesen, sondern habe auch als ein solcher geschrieben: so müßte man einen bestimmten Abschnitt zwischen diesen entgegengesetzten Arten seiner Werke aufzeigen können, welches aber niemand wird vermögend sein. Denn die Keime seiner ganzen Philosophie fast sind im »Phaidros« freilich nicht zu läugnen, aber auch ihr unentwickelter Zustand ist eben so deutlich, und zugleich verrät sich die Unvollkommenheit in jener indirekten Führung des Gespräches, welche die eigentliche Meisterschaft des Platon ausmacht, durch den geraden ungestörten Gang der letzten Hälfte so deutlich, daß hoffentlich nach genauer Erwägung die Kenner über den Ort, welcher diesem Gespräch anzuweisen ist, übereinstimmen werden.

Unter den hier angeführten Gründen für diese Anordnung hat mit Recht bei der Wichtigkeit der Sache jene alte Überlieferung keinen Raum gefunden, welche den »Phaidros« als erstes Werk des Platon auszeichnete. Denn auf ein tüchtiges Zeugnis führen Diogenes und Olympiodoros sie nicht zurück; vielmehr bringt das, was sie sagen, auf die Vermutung, man habe dies schon vor Alters nur vorausgesetzt, um manche diesem Gespräch gemachte Vorwürfe abzuwälzen, als ob nämlich die Sprache sich nicht in den Grenzen der reinen Prosa hielte, oder wohl gar die ganze Untersuchung nur dem Jünglinge zu verzeihen wäre. Was mit dem letzten gemeint ist, leuchtet ein, nämlich die erotische Frage; in die erste Beschuldigung aber stimmt einer der vorzüglichsten Kunstkenner des Altertums, Dionysios, auf eine eben nicht gelinde Art mit ein. Welche Bewandnis nun es damit habe, das wird auch am besten erhellen aus dem, was uns nun noch übrig ist, nämlich einige vorläufige Erläuterungen hinzuzufügen über die einzelnen Teile des Werkes.

Den Eingang lobt Dionysios, und ohne an der Beschaffenheit der Naturbeschreibung darin einigen Anstoß zu nehmen, rechnet er ihn zu der vertraulichen und nüchternen Schreibart, welche als das eigentliche Gebiet der sokratischen Schule, wie er meint, auch dem Platon vorzüglich gelinge. Die erste Rede, welche Phaidros dem Sokrates vorliest, erkennt er offenbar für eine

Arbeit des berühmten Redners, woran auch wohl Niemand zweifeln wird, obgleich ein engländischer Sprachgelehrter eine Strafe darauf gesetzt hat, wer es glauben würde. Wären uns nur aus der Sammlung der erotischen Aufsätze des Lysias mehrere übrig geblieben: so würden wir über die Verhältnisse der Kunst und des Charakters darin zu den anderen Reden des Mannes besser urteilen können. Dieser hier aber ist für sich nicht sehr zu loben. Denn die Eintönigkeit in der Bildung der einzelnen Sätze, so wie in ihrer Verknüpfungsart, konnte kaum so arg als sie ist mit übertragen werden, und der schwebende Ausdruck, der fast immer mehrere Deutungen zuläßt, ist ein Kreuz für den Ausleger. Sind nun die anderen diesem ähnlich gewesen, so war das Ganze ein zwar nicht gedankenlos angestellter, aber doch gänzlich mißlungener Versuch zur Erweiterung der Redekunst. Die erste sokratische Rede ferner führt den Satz des Lysias genauer durchdacht und anschaulicher durch. Hier nun tadelt Dionysios schon die ihr vorangehende Anrufung der Musen, meinend, es käme plötzlich wie Sturm und Ungewitter aus dem klaren Himmel, die reine Prosa zerstörend, ein geschmackloses Dichteln; und fügt hinzu, daß dieses hochtönende Reden und Dithyramben wären, die viel Pracht der Worte, aber wenig Sinn enthielten, werde Platon bald selbst bekennen, wenn er dem Phaidros sage, er solle sich über nichts wundern im Verfolg, denn was er jetzt rede, wären schon beinahe Dithyramben. Was nun jene Anrufung der Musen betrifft, so könnte man wohl die spielende Wortableitung darin vielleicht geziert finden, aber das Prosaische sollte ihr, wenn man auf die ganze Struktur sieht, schwerlich Jemand abstreiten. Durch die Verwunderung hingegen über das Dithyrambische seiner Rede wollte Platon gewiß kein Zeugnis gegen sich selbst ablegen. Denn wer auf die Stelle Acht hat, wo dies vorkommt, der wird leicht finden, daß es sich auf keine Art von dichterischer Begeisterung beziehe, sondern daß Platon nur, und gewiß nicht zu seinem Nachteil, den Unterschied wollte bemerklich machen zwischen seinen Rhythmos und dem des Lysias. Bei dem letzteren nämlich sind alle Perioden gleichförmig gedreht, eine wie die andere in Gegensätze zerschnitten, und durch die ganze Rede geht eine und dieselbe höchst nüchterne Melodie. In der des Platon hingegen ist der Rhythmos in beständigem Steigen, so daß er, wo von weitem ausgeholt wird, in kurzen Sätzen mit raschem Gange beginnt, und wie die Rede vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitet, auch die Sätze sich mehr entwickeln und gliedern, bis endlich der Redner, wo er an einem Hauptpunkt angekommen ist, in einer sich langsam im Kreise herumwälzenden Periode über demselben schwebt und gleichsam still steht. Dennoch aber erscheinen diese Perioden, uns wenigstens, ganz prosaisch gebaut, wie auch die Beiwörter im Ganzen nur aus dem philosophischen nicht aus dem dichterischen Gebiete des Gegenstandes genommen sind. So daß einzusehen, wiefern der Tadel des Dionysios, der sich streng nur auf die Wortflüsse beziehen kann, gegründet sein mag, nur ein Vorrecht hellenischer Ohren sein dürfte, da offenbar bei Platon eine andere Theorie hierüber zum Grunde liegt als die des Dionysios. Uns aber, die wir hiernach nicht ganz so viel fragen, scheint eigentlich nur die Fülle des Ausdrucks bis an die äußersten Grenzen der ungebundenen Rede zu reichen, in welcher Hinsicht Platon gewiß auch epideiktisch sein wollte. In der zweiten Rede des Sokrates endlich ist allerdings jener vielgepriesene Mythos das wichtigste, um deswillen oft mit Unrecht alles Übrige in diesem Gespräch ist hintangesetzt worden, ohne daß man ihn selbst deshalb durchaus richtig verstanden hätte. Denn viel zu abstrakt und viel zu beschränkt hat man größtenteils die Liebe genommen, und vieles ganz übersehen oder kindisch bedeutelt. Am wenigsten ist wohl dieses bemerkt worden, daß er der Grundmythos ist, aus welchem alle folgende in das Ganze der Platonischen Philosophie eingreifende sich entwickeln, so daß je länger je mehr von seinem Gehalt aus dem mythischen in das wissenschaftliche übergeht, das übrige aber immer anspruchsloser und lebendiger mythisch ausgebildet wird. Wie denn Platon hier recht ausdrücklich das Vorrecht Mythen in seine Darstellungen einzuflechten in Besitz zu nehmen scheint. Welches alles hier nicht eigentlich kann bewiesen werden, sondern sich durch die Folge selbst bewähren muß. Was

aber den eigentlichen Inhalt des Mythos anbelangt, so ist zur Erläuterung des Bildlichen darin noch wenig bestimmtes beizubringen, und besonders die kosmographischen Vorstellungen, welche dabei zum Grunde liegen, um so schwerer zu enthüllen, da der Mythos sich ganz an der Grenze des Natürlichen und Übernatürlichen aufhält. Nähere Aufschlüsse hierüber würden willkommener sein, als jene Entdeckung, welche Heyne schon vorlängst mitgeteilt hat, daß nämlich die Pferde in diesem Mythos aus dem Parmenides entlehnt wären, was man bei Nachlesung des bezogenen Fragmentes schwerlich finden wird. Denn die Einerleiheit eines Gleichnisses beruht nicht sowohl auf dem Bilde, als vielmehr auf dessen gleicher Anwendung auf den Gegenstand. Auch würde in der Behauptung mehr liegen als jener Gelehrte wahrscheinlich gewollt hat, nämlich daß Platon seine Einteilung der Seele dem Parmenides entlehnt habe. Bei der eingestandenen Unwissenheit über das Einzele läßt sich indes im Allgemeinen sagen, daß vielerlei Vorstellungsarten in diesem Mythos durch einander gearbeitet zu sein scheinen, und daß, da mehrere Ausdrücke aus den Mysterien herkommen, eine vollständigere Kenntnis von diesen uns vielleicht am meisten aufklären würde. Deshalb möchte auch genauere Bekanntschaft mit den pythagorischen Philosophemen hier nicht als der wahre Schlüssel voraussetzen sein, nicht einmal für die Götterlehre, noch weniger für die von der menschlichen Seele, da auch die Platonische Lehre von der Wiedererinnerung schwerlich möchte aus dem Pythagoras zu erklären sein. Überdies ist das meiste offenbar als Beiwerk behandelt um die Pracht des Ganzen zu vermehren und das streng Allegorische zusammenzuhalten. Weshalb auch man sich hüten muß, mit der Auslegung zu sehr ins Einzele zu gehen, und sich lieber begnügen nur die philosophischen Andeutungen richtig aufzufassen, welche Platon selbst durch den Vortrag als solche bezeichnet. Als eine ziemlich unmittelbare, aber wenig beachtete Folge möchte die anzuführen sein, daß jedem Menschen sein Charakter nicht erst im Laufe des Lebens entsteht, sondern ihm ursprünglich beiwohnt. Darin aber, daß das Wirklichseiende nicht im Himmel, sondern im außerhimmlischen Orte geschaut wird, möchte wohl das nicht liegen, was Tiedemann gesehen hat. Am schwierigsten aber möchte zu deuten sein, was von dem verschiedenen Beruf der Menschen auf Erden, je nachdem sie mehr oder minder vom Ewigen durchdrungen sind, sehr ins Einzele gesagt wird. Wenn daher nicht hinter den beträchtlichen Verschiedenheiten der Leseart noch größere Fehler verborgen liegen, so dürfte vielleicht die ganze Stelle zu denen Verzierungen gehören, in denen man nicht zu viel suchen darf. Überhaupt aber kann man nicht genug aufmerksam darauf machen, wie sehr auch in dieser Rede alles rhetorisch gemeint und gewendet ist, so daß gerade hier, wo man so oft die ungezähmte Fantasie gefunden hat, wie sie gleichsam als das wildere Roß der Platonischen Kunst das weisere mit sich fortreißt, Platon vielmehr in aller Besonnenheit des Künstlers erscheint. Und sollte auch diese Dichtung ihn im Einzelnen nahe an ein fremdes Gebiet geführt haben, wie Dionysios eine Stelle sogar mit einer Pindarischen zusammenstellt, so ist doch im Ganzen die Behandlung durchaus prosaisch. Denn ein Bild, wie hier geschieht, erst mit wenigen Strichen im Umriß zu entwerfen, und dann nach Erfordernis stückweise weiter auszuführen, dürfte in einem Gedicht nicht geduldet werden.

Über den zweiten Teil des Gespräches ist nach allem schon gesagten im Allgemeinen nichts mehr zu erinnern, als daß er, wenn auch nicht vollkommen benutzt, dennoch der Ursprung jener besseren Rhetorik geworden ist, die vom Aristoteles, der diesem Werke viel verdankt, ihren Anfang nimmt. Einzeles werden die Anmerkungen erläutern, und so werde der Leser auch nicht länger in dem Vorhofe des schönen und geistvollen Werkes aufgehalten.

## Phaidros

### *Sokrates • Phaidros*

(227) Sokrates: O lieber Phaidros, woher denn und wohin?

Phaidros: Vom Lysias, o Sokrates, dem Sohne des Kephalos, und ich, gehe lustwandeln hinaus vor die Stadt; denn ich habe dort lange Zeit sitzend zugebracht von frühe an. Und deinem und meinem Freunde Akumenos folgend pflege ich draußen auf den Straßen umherzugehen; dieses nämlich, sagt er, sei weniger ermüdend als das in den Spaziergängen.

Sokrates: Und ganz Recht hat er darin, lieber Freund. Also Lysias war, wie es scheint, in der Stadt.

Phaidros: Ja, bei dem Epikrates, in dem Hause hier ohnweit des Olympion, der Morychia.

Sokrates: Was habt ihr denn dort getrieben? Oder versteht es sich, daß euch Lysias aus seinen Reden bewirtet hat?

Phaidros: Du sollst es erfahren, wenn du Muße hast mitzugehn und zu hören.

Sokrates: Wie denn? Glaubst du nicht, daß es, nach dem Pindaros, auch dringendem Geschäft voran mir gehn soll, deine und des Lysias Unterhaltung anzuhören?

Phaidros: So gehe denn weiter.

Sokrates: Und du rede.

Phaidros: Gewiß Sokrates, recht geziemt dir dies zu hören. Denn die Rede, mit der wir uns unterhielten, war, ich weiß nicht recht wie, eine Liebesrede. Nämlich Lysias hat sie geschrieben, als ob ein schöner Knabe gewonnen werden sollte, aber nicht von einem Liebhaber. Sondern dies ist eben die Feinheit darin, er behauptet, man müsse eher einem nicht verliebten günstig sein als einem Verliebten.

Sokrates: O trefflicher Mann! hätte er doch geschrieben eher einem Armen als Reichen, einem Alten als Jungen, und was sonst mir wäre zu gut gekommen, und den meisten von uns. Wahrlich das wären artige und gemeinnützige Reden. Ich meines Teils bin nun so begierig geworden zu hören, daß wenn du auch bis Megara lustwandeln gingst, und wie Herodikos hart an der Mauer wieder umkehrtest, würde ich doch nicht von dir weichen.

(228) Phaidros: Wie meinst du, bester Sokrates? Glaubst du, was Lysias in langer Zeit nach Muße ausgearbeitet hat, der größte Meister unter Allen jetzt im Schreiben, das sollte ich Ungelehrter seiner würdig so aus dem Gedächtnis wiederholen können? Daran fehlt viel. Wiewohl viel Geld mir nicht so lieb sein sollte als dieses.

Sokrates: O Phaidros, wenn ich den Phaidros nicht kenne, muß ich ja mich selbst vergessen

haben. Aber eines so wenig als das andere. Ich weiß gar wohl, hörte der eine Rede des Lysias, so hat er sie nicht nur einmal angehört, sondern den Lysias immer wieder aufs neue oftmals reden lassen, und der gehorchte ihm auch gern. Ihm aber ist auch das nicht genug gewesen, sondern zuletzt hat er das Buch genommen, und selbst, was ihm am besten gefiel, nachgesehen. Und darüber von frühe an sitzend ist er endlich ermüdet und lustwandeln gegangen, jedoch beim Hunde! wie ich wenigstens glaube, schon vollkommen wissend die Rede, wenn sie nicht allzulang war. Und zur Stadt hinaus ging er, um sie recht einzulernen. Als er dann einem begegnete, der krank ist an der Sucht Reden anzuhören, freute er sich schon, da er ihn kommen sah, daß er einen Genossen haben würde an seiner Entzückung, und hieß ihn mitgehn. Wie nun der Liebhaber von Reden ihn bat, herzusagen, machte er den Spröden, als hätte er nicht Lust; am Ende aber würde er, auch wenn Niemand mit Gutem zuhören wollte, mit Gewalt die Rede sagen. Du also Phaidros bitte ihn, was er doch bald auf alle Weise tun würde, lieber gleich zu tun.

Phaidros: Wahrlich bei weitem das beste wird sein, dir so wie ich eben kann, die Rede zu geben. Denn du scheinst mir keinesweges ablassen zu wollen, bis ich irgendwie rede.

Sokrates: Ganz recht glaubst du das von mir.

Phaidros: So demnach will ich es machen. Denn in der Tat, Sokrates, die Worte habe ich unmöglich behalten, den Inhalt aber wohl von Allem, worin er den Unterschied zwischen des Liebenden Sache und des Nichtliebenden auseinandergesetzt, will ich dir kürzlich nach der Ordnung vom ersten anhebend wiederholen.

Sokrates: Nachdem du jedoch wirst gezeigt haben, lieber Mensch, was du da hast in der linken Hand unter dem Mantel. Denn ich vermute, du hast die Rede selbst, und wenn das ist, so denke so von mir, daß ich dich zwar gar sehr liebe, wenn aber auch Lysias da ist, mich dir herzugeben, damit du dich an mir einlernst, keinesweges gesonnen bin. Komm also und zeige.

Phaidros: Ruhig nur! Du hast mir die Hoffnung vereitelt, die ich hatte mich an dir zu üben. Aber wo willst du nun, daß wir uns setzen, um zu lesen?

(229) Sokrates: Hier laß uns ablenkend am Ilissos hinuntergehn, und dann, wo es uns gefallen wird, uns einsam niedersetzen.

Phaidros: Zur rechten Zeit, wie es scheint, bin ich unbeschuhet: denn du freilich bist es immer. So ist es am bequemsten im Wässerchen selbst die Füße netzend zu gehn, und gar nicht unangenehm zumal in dieser Jahreszeit um itzige Stunde.

Sokrates: So gehe voran, und sieh dich um, wo wir uns wohl setzen können.

Phaidros: Siehst du jene höchste Platane dort?

Sokrates: Wie sollte ich nicht?

Phaidros: Dort ist Schatten, und mäßige Luft, auch Rasen, drauf zu sitzen, oder wenn wir wollen uns niederzulegen.

Sokrates: Gehe also.

Phaidros: Sage mir, Sokrates, soll nicht hier irgendwo am Ilissos Boreas die Oreithyia geraubt haben?

Sokrates: So soll er.

Phaidros: Etwa eben hier? Angenehm wenigstens, rein und durchsichtig ist hier das Wässerchen, recht gemacht für Mädlein, daran zu spielen.

Sokrates: Nein, sondern unterhalb etwa um zwei oder drei Stadien, wo man durchgeht nach dem Tempel der Artemis. Auch ist dort irgendwo ein Altar des Boreas.

Phaidros: Ich wußte es nicht recht. Aber sage, um Zeus willen, Sokrates, glaubst auch du, daß diese Geschichte wahr ist?

Sokrates: Wenn ich es nun nicht glaubte, wie die Klugen, so wäre ich eben nicht ratlos. Ich würde dann weiter klügelnd sagen, der Wind Boreas habe sie, als sie mit der Pharmakeia spielte, von den Felsen dort in der Nähe herabgeworfen, und dieser Todesart wegen habe man gesagt, sie sei durch den Gott Boreas geraubt worden, oder auch vom Areopagos, denn auch so wird es erzählt, daß sie von da geraubt worden. Ich aber, o Phaidros, finde dergleichen übrigens ganz artig, nur daß ein gar kunstreicher und mühsamer Mann dazu gehört, und der eben nicht zu beneiden ist, nicht etwa wegen sonst einer Ursach, sondern weil er dann notwendig auch die Kentauren ins Gerade bringen muß, und hernach die Chimära, und dann strömt ihm herzu ein ganzes Volk von dergleichen Gorgonen, Pegasen, und andern unendlich vielen und unbegreiflichen wunderbaren Wesen, und wer die ungläubig einzeln auf etwas Wahrscheinliches bringen will, der wird mit einer wahrlich unzierlichen Weisheit viel Zeit verderben. Ich aber habe dazu ganz und gar keine, und die Ursach hievon, mein Lieber, ist diese, ich kann noch immer nicht nach dem delphischen Spruch mich selbst erkennen. Lächerlich (230) also kommt es mir vor, solange ich hierin noch unwissend bin, an andere Dingen zu denken. Daher also lasse ich das alles gut sein; und annehmend, was darüber allgemein geglaubt wird, wie ich eben sagte, denke ich nicht an diese Dinge, sondern an mich selbst, ob ich etwa ein Ungeheuer bin, noch verschlungener gebildet und ungetümer als Typhon, oder ein milderer einfacheres Wesen, das sich eines göttlichen und edeln Teiles von Natur erfreut. – Doch, Freund, nicht zu vergessen, war dies nicht der Baum, zu dem du uns führen wolltest?

Phaidros: Ja eben dieser.

Sokrates: Bei der Here! dies ist ein schöner Aufenthalt. Denn die Platane selbst ist prächtig belaubt und hoch, und des Gesträuches Höhe und Umschattung gar schön, und so steht es in voller Blüte, daß es den Ort mit Wohlgeruch ganz erfüllt. Und unter der Platane fließt die lieblichste Quelle des kühlestn Wassers, wenn man seinen Füßen trauen darf. Auch scheint hier nach den Statuen und Figuren ein Heiligtum einiger Nymphen und des Acheloos zu sein. Und wenn du das suchst, auch die Luft weht hier willkommen und süß, und säuselt sommerlich und lieblich in den Chor der Zikaden. Unter allem am herrlichsten aber ist das Gras am sanften Abhang in solcher Fülle, daß man hingestreckt das Haupt gemächlich kann ruhen lassen. Kurz, du hast vortrefflich den Führer gemacht, lieber Phaidros.

Phaidros: Du aber, wunderbarer Mann, zeigst dich ganz seltsam. Denn in der Tat, wie du auch sagst, einem Fremden gleichst du, der sich umherführen läßt, und nicht einem Einheimischen. So wenig wanderst du aus der Stadt über die Grenze, noch auch selbst zum Tore scheinst du mir

herauszugehen.

Sokrates: Dies verzeihe mir schon, o Bester. Ich bin eben lernbegierig, und Felder und Bäume wollen mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt. Du indes, dünkt mich, hast um mich herauszulocken das rechte Mittel gefunden. Denn wie sie mittelst vorgehaltenen Laubes oder Körner hungriges Vieh führen, so könntest du gewiß, wenn du mir solche Rollen mit Reden vorzeigtest, mich durch ganz Attika herumführen, und wohin du sonst wolltest. Nun wir aber an Ort und Stelle angekommen sind, werde ich mich wahrscheinlich hier niederlegen; du aber, in welcher Stellung du am besten lesen zu können glaubst, die wähle und lies.

Phaidros: So höre denn.

Von dem was mich anbetrifft bist du unterrichtet, und wie ich glaube, es werde uns zuträglich sein, daß dieses zu Stande komme, hast du gehört. Ich wünsche aber, nicht etwa deshalb (231) zu verfehlen was ich bitte, weil ich nicht zu deinen Liebhabern gehöre. Da eben jene dann zu gereuen pflegt, was sie Gutes erwiesen haben, sobald ihre Begierde gestillt ist; für Andere aber es keine Zeit gibt, in der ihnen anderes Sinnes zu werden geziemte. Denn nicht notgedrungen, sondern freiwillig, wie Jeder am besten über das seinige sich beraten mag, erweisen sie nach ihrem Vermögen Gutes. Ferner erwägen die Verliebten, was sie schlecht verwaltet haben von dem ihrigen der Liebe wegen, und was Gutes erwiesen; und wenn sie dann die gehabte Beschwerde hinzurechnen, so glauben sie schon längst den gebührenden Dank ihren Geliebten entrichtet zu haben. Die aber in keiner Leidenschaft begriffenen können auch weder die Vernachlässigung ihrer Angelegenheiten um jener willen zum Vorwande nehmen, noch die überstandenen Beschwerden in Rechnung bringen, noch aus der Zwietracht mit ihren Angehörigen einen Vorwurf machen, so, daß so vieler Übel überhoben, sie nicht anders können, als bereitwillig alles tun, wodurch sie glauben ihnen gefällig zu werden. Ferner wenn um deswillen die Liebhaber wert geachtet zu werden verdienen sollen, weil sie behaupten ihren Geliebten am meisten ergeben zu sein, und weil sie immer bereit sind, sollten sie auch durch Wort und Tat sich Andern verhaßt machen, ihnen gefällig zu werden: so ist leicht einzusehen, wiefern sie wahr reden, weil sie ebenso den, für welchen sie späterhin Leidenschaft haben werden, höher achten müssen als die vorigen, und offenbar, wenn es jener wünscht, auch dem früher Geliebten Übles zufügen werden. Indessen, wie sollte es wohl billig sein, so großes dem einzuräumen, der einem solchen Unfall unterworfen ist, welchem kein kundiger nicht einmal abzuhelpen unternehmen würde. Denn auch selbst bekennen sie, daß sie mehr krank sind, als bei voller Besinnung, und daß sie zwar wissen, wie schlecht sie bei Verstande sind, aber nicht vermögen, sich selbst zu überwinden. Wie also könnten sie wohl, wenn sie wieder gut bei Verstande sind, dasjenige für wohl getan halten, was sie in solcher Verfassung wollen? Überdies wenn du aus den Liebhabern dir den besten wähltest, hättest du immer nur unter wenigen die Wahl; wenn aber aus den Übrigen den dir selbst angemessensten, dann unter Vielen. So daß weit mehr Hoffnung ist unter den Vielen wirklich den anzutreffen, der deine Freundschaft verdient. Fürchtest du aber etwa die herrschende Meinung, und daß dir, wenn die Leute es erfahren, Schande daraus entstehen könnte: so ist wahrscheinlich, daß Liebhaber (232) freilich, welche auch von den Übrigen eben so glauben beneidet zu werden, wie sie es unter einander tun, sich brüsten werden mit erzählen und selbstgefällig sich gegen Jedermann rühmen, daß sie nicht vergeblich sind bemüht gewesen, daß die nicht leidenschaftlichen aber, da sie über sich selbst Gewalt haben, das Bessere dem Ruhme bei den Menschen vorziehen werden. Überdies müssen wohl sehr Viele die Liebhaber erfahren und sehen ihren Geliebten nachgehen, und sich hieraus ein Geschäft machen, so daß, wo sie nur im Gespräch miteinander gesehen werden, man auch



glaubt sie kämen eben von der Befriedigung der Begierde oder gingen ihr entgegen; nicht verliebten aber hat Niemand auch nur den Gedanken ihres Umgangs wegen etwas vorzuwerfen, indem jeder es in der Ordnung findet, daß man sich unterrede, es geschehe nun aus Zuneigung oder eines andern Vergnügens wegen. Ja wenn etwa dich Furcht anwandeln sollte, indem du bedenkst, wie schwer es halte, daß eine Freundschaft beständig bleibe, und wie, wenn in andern Fällen Uneinigkeit entsteht, beide gemeinschaftlich das Unglück trifft, hier aber, wenn du das Höchste gewährt hättest, dir großer Nachteil entstehen könne: so hast du billig weit mehr die Verliebten zu fürchten. Denn vieles ist was sie betrübt, und von allem glauben sie, daß es ihnen zum Nachteil geschehe. Daher sie auch den Umgang ihrer Geliebten mit Andern verhindern, aus Furcht Vermögende möchten sie an Reichtum übertreffen, Gebildete aber ihnen an Einsicht überlegen sein, und was sonst Jemand Gutes besitzt, vor dessen Wirkung hüten sie sich. Überreden sie dich nun, dich mit solchen zu verfeinden, so entblößen sie dich von Freunden; wenn du aber dein Bestes erwägend verständiger als sie urteilst, so kommst du in Zwistigkeit mit ihnen. Die aber nicht als Liebhaber erlangt, sondern durch ihre Tugend sich erworben haben, was sie wünschten, werden nicht deine Gesellschafter eifersüchtig beneiden, sondern eher hassen die es nicht sein wollen, in der Meinung von diesen geringschätzig übersehen zu werden, von den Gesellschaftern aber unterstützt; so daß weit mehr zu erwarten ist, ihnen werde Freundschaft aus dieser Verbindung entstehen als Feindschaft. Auch pflegen ja unter den Verliebten viele weit eher nach dem körperlichen Genuß zu verlangen, als sie die Gemütsart kennengelernt und die übrigen Eigenheiten erkundet haben, so daß ungewiß ist, ob sie auch dann noch werden Freunde sein wollen, wenn ihr Verlangen (233) gestillt ist; dagegen von den Nichtverliebten, welche dieses, erst nachdem sie schon lange Freunde waren, getan, gar nicht zu vermuten ist, daß eben das, was ihnen Gutes widerfahren ist, die Freundschaft verringern sollte, sondern es wird vielmehr dieses als Denkzeichen zurückbleiben für das, was in Zukunft geschehen wird. Ja es steht dir auch bevor, mehr im Guten zuzunehmen, wenn du mir, als wenn du einem Liebhaber Gehör gibst. Denn jene loben auch gegen das Bessere was du redest und tust, einiges aus Furcht sich unangenehm zu machen, anderes, weil sie es selbst ihrer Begierde wegen mit dem schlechteren halten. Denn dergleichen hat die Liebe aufzuzeigen, sie macht daß die Unglücklichen, auch das, was Andern gar keine Unlust verursacht, für quälend halten, die Glücklichen aber nötigt sie, auch an dem, was keiner Lust wert ist, ihr Lob zu verschwenden. So daß man die Geliebten weit mehr bedauern sollte als beneiden. Wenn du aber mir Gehör gibst, so werde ich zuerst nicht nur für das augenblickliche Vergnügen sorgen, sondern auch für den künftig zu erwartenden Nutzen in meinem Umgange, nicht von der Leidenschaft besiegt, sondern mich selbst besiegend, noch auch über Kleinigkeiten heftigen Zwiespalt erregend, sondern erst über wichtige Dinge langsam gelindem Unwillen Raum gebend, das Unvorsätzliche verzeihend, das Vorsätzliche versuchend abzuwenden. Denn dies sind die Kennzeichen einer für lange Dauer geeigneten Freundschaft. Wofern dir aber dieses einfällt, daß unmöglich eine Freundschaft stark sein könne, wenn nicht einer leidenschaftlich liebt: so mußt du bedenken, daß wir dann auch weder unsere Kinder sehr wert halten würden, noch unsere Eltern, noch auch Freunde treu sein könnten, die es nicht aus einer solchen Begierde geworden sind, sondern aus irgend einem andern Antriebe. Ferner wenn man den bedürftigsten am meisten gefällig sein soll: so müßten ja auch Andere nicht den Vortrefflichsten sondern den Hüllosesten Gutes erweisen; denn von den größten Übeln befreit, werden sie ihnen auch den meisten Dank wissen. Ja auch zu seinen besonderen Festen müßte dann Jeder nicht die Freunde einladen, sondern die um Almosen bitten und die der Sättigung bedürfen. Denn diese werden dem Geber anhänglich sein, und ihm aufwarten zu Hause und draußen, und am meisten erfreut sein, und nicht die wenigste Erkenntlichkeit empfinden, und ihm vieles Gute anwünschen. Sondern es ist gleicherweise ratsam, nicht den sehr bedürftigen sich gefällig zu erzeigen, sondern denen, welche am meisten

ihre Erkenntlichkeit beweisen können, und nicht den Leidenschaftlichen (234) allein, sondern denen, welche der Sache würdig sind, noch allen, die wohl deiner Jugend genießen möchten, sondern welche auch dem älter gewordenen vom eigenen Guten mitteilen werden; nicht denen, die ihres Wunsches gewährt, gegen die Übrigen prahlen, sondern denen, die verschämt gegen Jedermann schweigen werden; nicht denen, welche nur kurze Zeit sich um dich beeifern, sondern denen, welche das ganze Leben hindurch auf gleiche Weise deine Freunde sein werden; noch auch denen, welche nach gestillter Lust nur Vorwand zur Zwietracht suchen, sondern welche, wenn die Jugend vergangen ist, dann ihre Tugend beweisen werden. Du also gedenke des Gesagten, und erwäge auch noch dieses, daß Liebhaber von ihren Freunden gescholten werden, als über ein böses Unternehmen, daß aber den nicht leidenschaftlichen noch nie einer von den Angehörigen getadelt hat, als berate er sich deshalb schlechter. Vielleicht aber möchtest du mich fragen, ob ich dir anmute, allen nicht Verliebten gefällig zu sein; ich aber denke, auch ein Verliebter wird dich nicht heißen gegen alle Verliebten diese Gesinnung zu haben. Denn weder würde es dem der es sich recht überlegt gleichen Dankes wert sein, noch wäre es dir, da du Andern verborgen bleiben willst, eben so leicht möglich. Schaden soll aber daraus gar nicht, sondern Vorteil für beide entstehen. Ich nun halte das Gesagte für hinreichend, wenn aber du noch etwas vermisst, was übergangen wäre, so frage.

Nun, Sokrates, was dünkt dich von der Rede? Nicht daß sie wunderschön sowohl im Übrigen als auch besonders im Ausdruck gearbeitet ist?

Sokrates: Ganz göttlich allerdings, Freund, so daß ich außer mir bin. Und dieses hast du mir angetan, o Phaidros, indem ich auf dich sah, und du mir schienst vor Freude zu glänzen über die Rede während des Lesens. Denn mit dem Gedanken, daß du mehr verstehst als ich von diesen Dingen, folgte ich dir, und so nachfolgend bin ich immer entzückt gewesen mit dir, herrlichen Seele.

Phaidros: Wohl! auf diese Art meinst du also zu scherzen?

Sokrates: Denkst du ich scherze, und meine es nicht ganz ernsthaft?

Phaidros: Freilich nicht, o Sokrates. Aber in Wahrheit sage mir beim Zeus der Freundschaft, glaubst du, daß irgendein anderer Hellene etwas anderes größeres als dieses und mehreres sagen könnte über dieselbe Sache?

Sokrates: Wie denn? Auch hierüber soll von mir und dir die Rede gelobt werden, daß der Verfasser das Richtige gesagt habe, und nicht darüber nur, weil er alle Worte so rund und genau mit fester Hand abgedreht hat? Wenn es sein soll, muß ich es zugeben, dir zu gefallen. Denn mir ist es entgangen wegen (235) meiner Unfähigkeit, weil ich nämlich nur auf das Rednerische darin Achtung gab, und dieses dachte ich würde Lysias selbst nicht für hinreichend halten. Ja er schien mir gar, wenn du es nicht etwa anders meinst, Phaidros, zwei oder dreimal dasselbe zu sagen, als wäre es ihm eben nicht gar leicht vieles zu reden über dieselbe Sache, oder ihm vielleicht auch gar nichts gelegen hieran. Und daher ist er mir vorgekommen wie ein junger Mensch, der seine Freude daran hat, zu zeigen, daß er im Stande ist, indem er diese Sache jetzt so dann anders ausdrückt, beidemal vortrefflich zu reden.

Phaidros: Nichts ist dies gesagt, Sokrates. Denn eben dies findet sich ganz vorzüglich in der Rede. Denn was schickliches zu sagen in der Sache lag, davon hat sie nichts übergangen, so daß etwas anderes größeres und besseres, als das von ihm angeführte, Niemand jemals sagen kann.

Sokrates: Dieses werde ich nun nicht mehr imstande sein dir zu glauben. Denn weise Männer und Frauen aus alter Zeit, die eben hierüber geredet und geschrieben haben, werden mich der Unwahrheit zeihen, wenn ich es dir zu gefallen einräume.

Phaidros: Wer sind diese? und wo hast du besseres als dies gehört?

Sokrates: So jetzt gleich kann ich es nicht sagen; offenbar aber habe ich dergleichen von irgend jemand gehört, entweder von der schönen Sappho oder von dem weisen Anakreon, oder auch von Schriftstellern in ungebundener Rede. Woher ich dieses schließe? Voll ja, du Teurer, tragend die Brust fühle ich, daß ich ganz andere Dinge als jener zu sagen hätte, und nicht schlechtere. Daß ich nun aus mir selbst nichts davon ersonnen habe, weiß ich gewiß, da ich meines Unverständes mir bewußt bin. Also denke ich bleibt nur übrig, daß ich aus fremden Strömen durch Zuhören angefüllt worden bin, wie ein Gefäß; aus Albernheit aber habe ich auch das schon wieder vergessen, wie und von wem ich es gehört.

Phaidros: Wohl, du prächtiger Mann, dies war vortrefflich gesprochen. Du also sollst mir, von wem und wie du es gehört, gar auch wenn ich es verlange nicht sagen. Nur eben das was du sagst, tue mir. Versprich du mir, dessen, was in meinem Buche steht, dich enthaltend anderes besseres und nicht weniger zu sagen. Dagegen verspreche ich dir, wie die Neun Archonten eine goldne Statue in Lebensgröße nach Delphi zu verehren, und zwar nicht meine nur, sondern auch deine.

Sokrates: Ein gar lieber und wirklich goldner Mensch bist du mir, Phaidros, wenn du meinst, ich behaupte, daß Lysias die Sache ganz und gar verfehlt habe, und daß es möglich sei lauter andere Dinge als er zu sagen. Dieses aber, denke ich, kann auch dem schlechtesten Schriftsteller nicht begegnen. Gleich hier, wovon die Rede ist, wer meinst du wohl, wenn er beweisen wollte, man müsse dem Nichtverliebten eher willfahren als dem Verliebten, überginge aber die Verständigkeit (236) des Einen zu loben und die Unverständigkeit des Andern zu tadeln, welches ganz notwendig ist, würde dann irgend etwas anderes zu sagen im Stande sein? Sondern dergleichen, glaube ich, muß man lassen und dem Redenden zugestehen; und in dergleichen ist auch nicht die Erfindung, sondern nur die Anordnung zu loben, an dem nicht notwendigen und schwerer zu findenden aber außer der Anordnung auch die Erfindung.

Phaidros: Ich räume ein, was du sagst; denn du dünkst mich ganz billig gesprochen zu haben. Also will ich es eben so machen. Daß der Verliebte mehr als der Nichtverliebte krank sei, davon will ich dir verstaten auszugehen, und wenn du nur im übrigen anderes, mehr und besseres, vorträgst als Lysias, sollst du immer noch neben der Kypseliden Weihgeschenk aus gehämmerter Arbeit in Olympia stehen.

Sokrates: Du machst Ernst daraus, Phaidros, daß ich deinen Liebling angegriffen, um dich aufzuziehen, und meinst wohl, ich werde wirklich versuchen, über seine Kunst hinaus etwas anderes schmuckeres zu sagen.

Phaidros: Was dies nun betrifft, Freund, so gibst du mir jetzt dieselbe Blöße. Denn reden muß du jetzt auf jeden Fall, so wie du eben kannst. Damit wir aber nicht den ganzen lästigen Spaß der Komödie durchzumachen nötig haben, Einer dem Andern dasselbe zurückgebend: so sieh dich vor, und nötige mich nicht erst dir Jenes zu sagen: Wenn ich, o Sokrates, den Sokrates nicht kenne, muß ich auch mich selbst vergessen haben, und er hatte wohl Lust zu reden, machte aber den Spröden; sondern bedenke, daß wir von hinnen nicht gehen, ehe du das gesprochen hast, was

du behauptetest in der Brust zu tragen. Wir sind hier allein ganz einsam, und ich bin der stärkere und jüngere. Aus dem allen nun vernimm was ich meine, und wolle doch ja nicht gezwungen lieber als freiwillig reden.

Sokrates: Aber du himmlischer Phaidros, lächerlich werde ich mich machen, wenn nach einem trefflichen Künstler ich Ungelehrter unvorbereitet rede über dieselbe Sache.

Phaidros: Weißt du wie es steht? Höre auf dich gegen mich zu zieren; sonst weiß ich etwas zu sagen, womit ich dich gleich zwingen kann zu reden.

Sokrates: So sage es also ja nicht.

Phaidros: Mit nichten, sondern ich sage es grade, und die Rede soll mir ein Schwur sein. Ich schwöre dir also, ja bei welchem Gotte doch? oder willst du bei dieser Platane? daß wahrlich, wenn du mir nicht die Rede hältst hier Angesichts ihrer selbst ich dir nie keine andere Rede von Niemand weder hersagen noch anzeigen werde.

Sokrates: Weh! Du Böser! Wie gut hast du den Zwang ausgefunden für einen redeliebenden Mann, daß er tue, was du nur begehrt.

Phaidros: Was hast du also, daß du dich noch sträubst?

Sokrates: O gar nichts mehr, seit du dieses geschworen hast. Denn wie könnte ich wohl einer solchen Lockspeise widerstehen?

(237) Phaidros: Rede also.

Sokrates: Weißt du wohl, wie ich es machen will?

Phaidros: Womit denn?

Sokrates: Verhüllt will ich sprechen, damit ich aufs schnellste die Rede durchjage, und nicht etwa, wenn ich dich ansehe, aus Scham in Verwirrung gerate.

Phaidros: Rede nur, und übrigens halte es, wie du willst.

Sokrates: Wohlan denn, o Musen! mögt ihr nun wegen einer Art des Gesanges die hochgekehrten heißen, oder nach dem langhalsigen Geschlecht der tonreichen Schwäne diesen Namen führen, greift mit mir an das Werk der Rede, welche dieser Treffliche mich nötiget zu sprechen, damit nur sein Freund, der ihm schon immer kunstreich zu sein schien, ihm nun noch mehr so erscheine.

Es war also ein Knabe oder vielmehr ein halberwachsener Jüngling, der war gar schön, und hatte der Liebhaber sehr viele. Unter diesen war einer sehr listig, welcher den Knaben, in den er nicht minder als Einer verliebt war, dennoch überredet hatte, er sei es nicht; und einmal als er auch in ihn drang, überredete er ihn eben dieses, daß er den Nichtverliebten vor dem Verliebten begünstigen müsse. Er redete aber also.

In allen Dingen, mein Kind, gibt es nur einen Anfang für die, welche richtig ratschlagen wollen: sie müssen wissen, worüber sie Rat pflegen, oder werden notwendig das Ganze verfehlen. Die

Meisten nun merken nicht, daß sie das Wesen der Dinge nicht kennen. Als kennten sie es also, verständigen sie sich nicht darüber im Anfange der Untersuchung, und im Fortgange bezahlen sie dann die Gebühr, sie sind nämlich weder jeder mit sich selbst noch unter einander einig. Mich also und dich möge nicht treffen, was wir Andern vorwerfen, sondern da dir und mir die Frage vorliegt, ob mit dem Verliebten oder Nichtverliebten besser sei Freundschaft zu stiften: so laß uns über die Liebe, was sie ist und welche Kraft ihr zukommt, eine Erklärung einstimmig festsetzend, in Hinsicht und Beziehung auf diese dann die Untersuchung anstellen, ob sie Vorteile oder Schaden hervorbringt. Daß nun die Liebe eine Begierde ist, gestehet Jeder; wiederum aber wissen wir, daß auch nicht Liebende ebenfalls der Schönen begehren. Woran also wollen wir den Liebenden und den andern unterscheiden? Wir müssen demnach bemerken, daß es in einem jeden von uns zwei herrschende und führende Triebe gibt, welchen wir folgen, wie sie eben führen, eine eingeborne Begierde nach dem Angenehmen und eine erworbene Gesinnung, welche nach dem Besten strebt. Diese beiden nun sind in uns bald übereinstimmend, zuweilen auch wieder veruneinigt, da denn jetzt diese, dann wieder die andere siegt. (238) Wenn nun die Gesinnung uns zum Besseren durch Vernunft führet und regieret, so heißt diese Regierung Besonnenheit; wenn aber die Begierde vernunftlos hinziehet zur Lust und in uns herrscht, wird diese Herrschaft Frevel genannt. Der Frevel aber ist vielnamig: denn er ist vielteilig und vielartig. Und die von diesen Arten zufällig den Vorzug gewonnen trägt ihren eignen Namen zur Benennung auf den der sie besitzt hinüber, einen weder schönen noch wünschenswerten. Denn eine auf den Wohlgeschmack der Speisen gerichtete, die Vernunft und die anderen Begierden besiegende Begierde heißt Schlemmerei, und wird auch dem sie hegenden dieselbe Bezeichnung zuziehen. Die aber auf den Trunk, wenn sie beherrscht den der sie hegt und ihn dahin führt, ist klar, welchen Beinamen sie erhalten wird; und so auch die übrigen diesen verwandten Begierden zugehörigen Namen, wie jeder, wenn sie die Herrschaft führt, zu heißen zukommt, sind bekannt. Und um welcher willen das bisherige gesagt worden, ist wohl auch schon einleuchtend, auch dieses aber wird, ausdrücklich gesagt, deutlicher werden, als wenn es nicht gesagt würde. Nämlich die vernunftlose jene auf das Bessere bestrebte Gesinnung beherrschende Begierde, zur Lust an der Schönheit geführt, und wiederum von den ihr verwandten Begierden auf die Schönheit der Leiber hingeführt, wenn sie sich kräftig verstärkt und den Sieg errungen hat in der Leitung, erhält von ihrem Gegenstande, dem Leibe, den Namen, und wird Liebe genannt. – Jedoch lieber Phaidros, scheint auch dir, wie mir selbst, daß etwas Göttliches mich angewandelt?

Phaidros: Allerdings, o Sokrates, hat ein ganz ungewöhnlicher Fluß der Rede dich ergriffen.

Sokrates: Still also höre mich weiter. Denn in Wahrheit göttlich scheint dieser Ort zu sein, so daß, wenn ich etwa gar im Verfolg der Rede von den Nymphen ergriffen werde, du dich nur nicht wundern mögest. Denn schon jetzt bin ich nicht mehr gar fern von Dithyramben.

Phaidros: Sehr richtig bemerkt.

Sokrates: Davon nun bist du Ursach. Doch höre das Übrige, sonst möchte vielleicht verscheucht werden, was über mich gekommen. Dafür nun mag Gott sorgen, wir aber müssen mit unserer Rede uns wieder zu dem Knaben wenden.

Gut denn, mein Teurer, was dasjenige ist, worüber wir beratschlagen, ist nun gesagt und bestimmt. In Beziehung hierauf also laß uns das übrige erörtern, welcher Vorteil oder Schaden von dem Liebenden oder Nichtliebenden dem willfähigen wahrscheinlich bevorstehe. Notwendig nun wird der von der Begierde beherrschte und der Lust dienende das Geliebte aufs

angenehmste für sich zuzurichten suchen. Dem Kranken aber ist alles nicht widerstrebende angenehm, (239) gleiches und stärkeres aber verhaßt. Weder besser also noch ihm selbst gleich wird ein Liebhaber gern seinen Liebling leiden mögen, sondern schwächer und unvollkommner wird er ihn immer machen. Schwächer aber ist der Unverständige als der Weise, der Feige als der Tapfere, der Unberedte als der Rednerische, der Langsame als der Schnelldenkende. Solche also und noch andere Übel, wenn sie dem Gemüt des Geliebten entstehen oder von Natur einwohnen, müssen den Liebhaber erfreuen, teils auch muß er sie selbst befördern oder sich des augenblicklich Angenehmen beraubt sehen. Neidisch muß er also sein, und schon indem er ihn abhält von andern auch nützlichen Verbindungen, durch welche am meisten ein Mann aus ihm werden könnte, ihm großen Schaden verursachen, den größten aber in Hinsicht derjenigen, welche ihn im eigentlichen Sinn weise machen würde. Dies nun ist die göttliche Weisheitsliebe, von der also der Liebhaber den Liebling gewiß, aus Furcht ihm verächtlich zu werden, weit entfernt halten, und auch übrigens alles anwenden wird, damit er unwissend in allen Dingen und in allem auf den Liebhaber zu sehen genötiget, ein solcher sei, wie er ihm zwar am meisten zur Lust, sich selbst aber eben so sehr zum Schaden gereicht. Für die Seele also ist in keiner Hinsicht ein heilsamer Aufseher oder Gefährte der Mann, der Liebe hegt. Wie aber des Körpers, dessen er Herr geworden ist, Bildung und Pflege und was für eine derjenige besorgen wird, welcher dem Angenehmen statt des Guten gezwungen ist nachzustreben, das müssen wir hiernächst sehen. Es wird sich aber zeigen, daß er einen weichlichen und nicht einen harten aufsucht, nicht der im reinen Sonnenschein aufgewachsen ist, sondern im dumpfigen Schatten, männlicher Arbeiten und anstrengender Leibesübungen ungewohnt, gewöhnt aber an eine zärtliche und unmännliche Lebensart, mit fremden Farben und Verzierungen aus Mangel an eigenen geziert, und was sonst hiemit zusammenhängt, des alles sich befließigend. Welches bekannt ist, und nicht nötig weiter hineinzugehen, sondern eins im allgemeinen aufgestellt, wollen wir uns zu anderem wenden. Mit einem solchen Körper nämlich wird einer im Kriege wie in andern dringenden Nöten den Feinden wohl Mut, den Freunden aber und den Liebhabern selbst Besorgnis einflößen. Dieses also wollen wir als bekannt vorbeigehen, und das folgende dartun, welchen Vorteil oder Schaden für das Besitztum uns des Liebenden Umgang und Vormundschaft anrichten wird. Einleuchtend nun ist hier dies wohl Jedem, und am meisten dem Liebhaber, daß er eben von den liebsten, wohltuendsten und göttlichsten unter allen Besitztümern den Geliebten verwaist zu sehen vor allen wünscht. Denn Vater und Mutter, Verwandte und Freunde sähe er ihm gern entrissen, da er sie für Störer und Tadler eben des (240) angenehmsten Umgang mit ihm ansieht. Aber auch den Vermögenden an Gold oder anderem Eigentum kann er nicht für ebenso leicht zu erobern achten, noch wenn dies geschehen, für leicht zu handhaben. Weshalb denn notwendig der Liebhaber dem Liebling es mißgönnt, wenn er Vermögen besitzt, geht es aber verloren sich erfreut. Ferner auch ehelos, kinderlos, herdlos muß so lange als möglich den Liebling der Liebhaber zu sehen wünschen, die ihm süße Frucht aufs längste zu genießen sich sehnd. Es gibt freilich noch anderes verderbliche, aber doch hat ein Dämon mit dem meisten eine unmittelbare Lust gemischt; wie dem Schmeichler, einem furchtbaren Tiere und großem Übel, hat doch die Natur ein nicht ungebildetes Vergnügen beigemischt. Auch eine Hetäre könnte einer als verderblich tadeln, und was man sich sonst dergleichen hegt und pflegt, wobei aber doch immer sich findet, daß es für den Augenblick sehr angenehm ist; dem Liebling aber ist der Liebhaber nächst dem verderblichen auch noch im täglichen Umgang höchst unerfreulich. Denn gleich und gleich an Jahren, sagt schon der alte Spruch, erfreut einander, weil, glaube ich, die Gleichheit des Alters zu gleichen Vergnügungen hinführend durch diese Ähnlichkeit Freundschaft hervorbringt. Und dennoch gibt es Überdruß auch in dem Umgange von solchen. Aber das Gezwungene, sagt man, ist gewiß allen lästig, in allen Dingen, und dieses noch außer der Unähnlichkeit findet sich ganz besonders in dem Umgange des Liebhabers mit dem Liebling. Denn den so viel jüngeren will der

Ältere weder Tag noch Nacht gern verlassen, so wird er vom inneren Ungestüm und Stachel getrieben, welches ihm zwar immer Vergnügen gewährt, indem er den Geliebten sieht, hört und mit allen Sinnen genießt, so daß er ihm mit Lust unaufhörlich anklebend dienet: welchen Trost aber oder welche Lust gewährt es dem Geliebten, um zu verhindern, daß er nicht, wenn er jenen solange Zeit um sich hat, den äußersten Widerwillen fasse, indem er eine alternde nicht mehr blühende Gestalt vor Augen hat, und was hiemit sonst zusammenhängt, was schon in der Erzählung zu hören dem Ohre nicht erfreulich ist, vielweniger in der Wirklichkeit, wenn man unaufhörlich gezwungen ist sich damit selbst zu befassen; indem er ferner mit argwöhnischer Wachsamkeit bewacht wird überall und gegen alle, und unzeitiges überschwengliches Lob anhören muß, und eben so auch Tadel, schon von dem Nüchternen unerträglich, ganz unanständigen aber noch überdies von dem Berauschten, mit übersatter unverhüllter Dreistigkeit redenden. Indem er liebt also, ist er ihm verderblich sowohl als widerlich; hat aber die Liebe aufgehört, so ist er ihm für die künftige Zeit treulos, für welche er eben so vieles mit vielen Schwüren und Bitten verheißend ihn vormals kaum festhielt, daß er den unangenehmen Umgang (241) ertrug in Hoffnung des Vorteils. Dann also, wann er erfüllen soll, hat er schon einen andern Herrn und Führer in sich aufgenommen, Verstand und Besonnenheit anstatt der Liebe und des Wahnsinns, und ist ein Anderer geworden seinem Liebling unbemerkt. Dieser also fordert den Dank für das damalige, indem er ihm Wort und Tat in Erinnerung bringt, als ob er noch mit demselben Menschen redete. Jener aber will aus Scham nicht wagen zu gestehen, daß er ein anderer geworden, noch auch weiß er, wie er die Schwüre und Versprechungen aus der damaligen unverständigen Zeit, nun er zu Verstande gekommen ist und sich besonnen hat, erfüllen kann, ohne, wenn er eben wie der ehemalige handelt, ihm auch ähnlich und wieder derselbe zu werden. Ein Ausreißer wird er also nun, und notgedrungen entsagend begibt sich der ehemalige Liebhaber, nun die Scherbe anders gefallen ist, seiner Seits auf die Flucht. Der andere aber muß ihm nachsetzen, unwillig und in Verwünschungen ausbrechend, weil er die ganze Sache von Anbeginn nicht verstanden hat, daß er nämlich nie hätte gesollt dem Verliebten und also notwendig Unverständigen willfahren, sondern weit eher dem Nichtverliebten und Verständigen; wo aber nicht, er sich dann allemal einem treulosen hingäbe, einem neidischen, beschwerlichen, widerlichen, verderblichen für sein Vermögen, verderblichen auch für die Tüchtigkeit seines Körpers, am verderblichsten aber für die Ausbildung seiner Seele, über welche es doch weder für Menschen noch Götter in Wahrheit etwas köstlicheres weder gibt noch jemals geben kann. Dieses also muß du bedenken, o Knabe, und die Freundschaft des Liebhabers kennen lernen, daß sie nicht wohlwollender Natur ist, sondern daß nur nach Art der Speise um der Sättigung willen, gleichwie Wölfe das Lamm so lieben den Knaben Verliebte.

Da hast du es ja, Phaidros! Nicht weiter sollst du mich auch nun reden hören, sondern hier soll die Rede ihr Ende haben.

Phaidros: Aber ich dachte ja, sie wäre erst in der Hälfte, und würde nun noch gleiches von dem Nichtverliebten sagen, daß man dem lieber willfahren müsse, indem sie darstellte, was er Gutes an sich hat. Warum also, o Sokrates, hörst du schon jetzt auf?

Sokrates: Hast du denn nicht gemerkt, du Seliger, daß ich schon Verse spreche, nicht mehr nur Dithyramben, und das noch indem ich tadle? Wenn ich nun erst anfänge, den Andern zu loben, was meinst du werde es dann werden? Weißt du wohl, daß ich von den Nymphen, denen du mich recht absichtlich vorgeworfen, ganz vollkommen werde begeistert werden? Ich sage also nur mit einem Worte, daß weshalb wir den einen geschmäht haben, davon dem Andern das entgegenstehende Gute beiwohne. Was bedarf es einer langen Rede? Denn über beide ist genug

gesagt, und so mag nun über das Märchen ergehen was recht ist, ich aber gehe über diesen Fluß zurück, ehe ich von dir zu etwas noch ärgerem gezwungen werde.

(242) Phaidros: Nur jetzt noch nicht, Sokrates, bis die Hitze vorübergeht. Oder siehst du nicht, daß die Sonne eben recht im Mittage steht? Sondern laß uns hier bleiben, und über das Gesprochene reden, bis wir, sobald es sich abgekühlt hat, gehen können.

Sokrates: Göttlich bist du, was Reden betrifft, Phaidros, und recht zu bewundern. Denn ich glaube, von allen während deines Lebens gesprochenen Reden hat Niemand mehrere als du ans Licht gebracht, teils selbst redend, teils Andere auf irgend eine Art dazu nötigend. Simmias den Thebaner nehme ich aus, die Übrigen übertriffst du bei weitem. Auch jetzt wieder scheinst du mir Ursach geworden zu sein, daß eine Rede muß gesprochen werden.

Phaidros: Keinen Krieg verkündigst du mir hiemit. Aber wie doch und was für eine Rede?

Sokrates: Als ich im Begriff war, du Guter, durch den Fluß zu gehen, hat sich mir das göttliche und das gewohnte Zeichen gemeldet, das mich immer abhält wenn ich etwas tun will und eine Stimme glaubte ich von dorthier zu hören, die mir wehrte, von dannen zu gehen, bevor ich mich gereinigt, als habe ich etwas gesündigt gegen die Gottheit. Nun bin ich auch ein Wahrsager, kein großer zwar, sondern nur wie die, welche schlecht schreiben, soviel ich für mich selbst brauche. Daher also kenne ich schon genau die Versündigung. Wie ein weissagendes Wesen, Freund, ist doch auch die Seele. Denn mich beunruhigte etwas schon lange als ich noch die Rede sprach, und ich ängstete mich nach dem Ibykos, ob ich nicht gegen Götter frevelnd eitelen Ruhm von den Menschen tauschte. Nun aber weiß ich die Versündigung.

Phaidros: Welche meinst du denn?

Sokrates: Eine arge Rede, Phaidros, eine sehr arge hast du selbst hergebracht, und auch mich zu reden gezwungen.

Phaidros: Wieso doch?

Sokrates: Eine einfältige und auch etwas ruchlose; und welche ärgere könnte es wohl geben?

Phaidros: Keine gewiß, wenn du Recht hast.

Sokrates: Wie denn? Hältst du den Eros nicht für der Aphrodite Sohn und einen Gott?

Phaidros: Das sagt man von ihm.

Sokrates: Nicht aber Lysias sagt es, noch auch deine Rede, welche durch meinen von dir bezauberten Mund ist gesprochen worden. Wenn also, wie es doch ist, Eros ein Gott und die Liebe etwas göttliches ist, so kann sie ja nicht etwas übles sein. Die vorigen Reden aber sprachen beide von ihr, als wäre sie dieses. Hiedurch also sündigten sie gegen den Eros; nächst dem aber ist auch ihre Einfalt sehr artig, daß sie ohne irgend etwas gesundes oder wahres gesagt zu haben sich ein Ansehn geben, als wären sie etwas, wenn sie vielleicht einige Leutlein hintergehend sich geltend machen bei ihnen. Ich also, Freund, (243) muß mich reinigen. Es gibt aber für die in Dichtungen über die Götter sündigenden eine alte Reinigung, von welcher Homeros nichts wußte, Stesichoros aber. Denn als er der Augen beraubt ward wegen Schmähung der Helena,



blieb ihm nicht wie dem Homeros die Ursach unbekannt, sondern als ein den Musen Vertrauter erkannte er sie, und dichtete sogleich sein »Unwahr ist diese Rede, denn nie bestiegst du die zierlichen Schiffe, noch kamst du je zur Feste von Troja«, und nachdem er den ganzen sogenannten Widerruf gedichtet, ward er als

Id wieder sehend. Ich nun will eben hierin weiser sein als er. Denn ehe mir noch etwas übles begegnet wegen Schmähung des Eros, will ich versuchen, ihm den Widerruf zu entrichten mit entblößtem Haupt und nicht wie vorher mit verhülltem aus Scham.

Phaidros: Angenehmeres als dieses, Sokrates, konntest du mir gar nicht sagen.

Sokrates: Und du siehst es doch ein, mein guter Phaidros, wie schamlos die beiden Reden gesprochen haben, die letzte sowohl als die aus dem Buche gelesene? Denn hätte ein edler Mann von sanftem Gemüt und der einen eben solchen liebt oder je zuvor geliebt hat, uns zugehört, als wir sagten, daß Liebhaber über Kleinigkeiten großen Zwist erregten, und den Lieblingen abgünstig wären und verderblich: meinst du nicht, er würde glauben solche zu hören, die unter Bootsknechten aufgewachsen nie eine anständige Liebe gesehen? und daß viel fehlen würde, daß er uns beistimmen sollte in dem, worin wir die Liebe tadelten?

Phaidros: Vielleicht wohl beim Zeus, o Sokrates.

Sokrates: Aus Scham also vor diesem, und aus Furcht vor dem Eros selbst will ich mit einer trinkbaren Rede gleichsam den Seegeschmack des zuvorgehörten hinunterspülen. Ich rate aber auch dem Lysias aufs baldigste dafür zu schreiben, daß man dem Liebenden eher als dem Nichtliebenden, wenn sonst alles gleich ist, willfahren müsse.

Phaidros: Sei nur versichert, daß es gewiß so geschehen soll. Denn hast du des Liebhabers Lob gesprochen, so muß notwendig Lysias von mir genötiget werden, auch hierüber eine Rede zu schreiben.

Sokrates: Das glaube ich gern, so lange du bleibst wer du bist.

Phaidros: Fasse dir also Mut und rede.

Sokrates: Wo ist mir aber der Knabe, zu dem ich sprach? damit er auch dieses höre, und nicht etwa unbelehrt voreilig dem Nichtliebenden willfahre.

Phaidros: Dieser ist dir immer ganz nahe zugegen, so oft du willst.

(244) Sokrates: So wisse denn, schöner Knabe, daß die vorige Rede von dem Myrrhinusier Phaidros herrührte, dem Sohne des Pythokles; die ich aber jetzt sprechen will, ist von dem Stesichoros aus Himera, dem Sohne des Euphemos. So aber muß sie gesprochen werden: Unwahr ist jene Rede, welche behauptet, daß wenn ein Liebhaber da sei, man vielmehr dem Nichtliebenden willfahren müsse, weil nämlich jener wahnsinnig sei, dieser aber bei Sinnen. Denn wenn freilich ohne Einschränkung gölte, daß der Wahnsinn ein Übel ist, dann wäre dieses wohl gesprochen: nun aber entstehen uns die größten Güter aus einem Wahnsinn, der jedoch durch göttliche Gunst verliehen wird. Denn die Prophetin zu Delphi und die Priesterinnen zu Dodone haben im Wahnsinn vieles Gute in besonderen und öffentlichen Angelegenheiten unserer Hellas zugewendet, bei Verstande aber kümmerliches oder gar nichts. Wollten wir auch noch die Sibylla anführen, und was für andere sonst noch durch begeistertes Wahrsagen Vielen vieles für

die Zukunft vorhersagend geholfen, so würden wir langweilen mit Erzählung allgemein bekannter Dinge. Dies aber ist wert es anzuführen, daß auch unter den Alten die, welche die Namen festgesetzt, den Wahnsinn nicht für etwas schändliches oder für einen Schimpf hielten, weil sie sonst nicht der edelsten Kunst, durch welche die Zukunft beurteilt wird, eben diesen Namen einflechtend die Wahnsagekunst benannt hätten; sondern dafür haltend, er sei etwas Schönes, wenn er durch göttliche Schickung entsteht, in dieser Meinung haben sie den Namen eingeführt. Und denn die Neueren erst haben ungeschickterweise das R hineingesetzt statt des N, und sie Wahrsagekunst geheißten. Eben so haben sie jene andere von Besonnenen vermittelt der Vögel und anderer Zeichen angestellte Erforschung der Zukunft, da diese mit Bewußtsein menschlichem Dafürhalten Einsicht und Wissenschaft verschaffen, das Wißsagen genannt, welches jetzt die Neueren mit dem breiten Doppellaut prunkend in Weissagen verwandelt haben. So viel heiliger und ehrenvoller nun jenes Wahrsagen ist als dieses Weissagen, dem Namen nach und der Sache nach, um so viel vortrefflicher ist auch nach dem Zeugnis der Alten ein göttlicher Wahnsinn als eine bloß menschliche Verständigkeit. Eben so hat auch von Krankheiten und den schwersten Plagen wie sie ja aus altem Zorn einigen Geschlechtern verhängt waren, ein Wahnsinn eingegeben und ausgesprochen denen er Not war, Errettung gefunden, welcher zu Gebeten und Verehrungen der Götter fliehend und dadurch reinigende Gebräuche und Geheimnisse erlangend, jeden seiner Teilhaber für die gegenwärtige und künftige Zeit sicherte, dem auf rechte Art Wahnsinnigen und Besessenen die Lösung der obwaltenden Drangsale erfindend. Die dritte (245) Eingestung und Wahnsinnigkeit von den Musen ergreift eine zarte und heilig geschonte Seele aufregend und befeuernd, und in festlichen Gesängen und andern Werken der Dichtkunst tausend Taten der Urväter ausschmückend bildet sie die Nachkommen. Wer aber ohne diesen Wahnsinn der Musen in den Vorhallen der Dichtkunst sich einfindet, meinend, er könne durch Kunst allein genug ein Dichter werden, ein solcher ist selbst ungeweiht, und auch seine, des Verständigen Dichtung, wird von der des Wahnsinnigen verdunkelt. Soviel und noch mehreres kann ich rühmen von des Wahnsinnes, der von den Göttern kommt, herrlichen Taten. So daß wir eben dieses ja nicht scheuen wollen, noch uns irgend eine Rede irren lassen, die uns das einängstiget, daß wir vor dem Verzückten den Besonnenen vorziehen sollen als Freund; sondern erst wenn sie dieses noch zu jenem erwiesen soll sie den Preis davon tragen, daß nämlich nicht zum Heil die Liebe dem Liebenden wie dem Geliebten von den Göttern gesendet wird. Wir aber haben das Gegenteil zu erweisen, daß zur größten Glückseligkeit die Götter diesen Wahnsinn verleihen. Und dieser Beweis wird den Vernünftlern unglaublich sein, den Weisen aber glaubhaft. Zuerst nun muß über der Seele Natur, der göttlichen sowohl als menschlichen, durch Betrachtung ihres Tuns und Leidens richtige Einsicht vorangehn. Der Anfang des Erweises ist dieser. Jede Seele ist unsterblich. Denn das stets Bewegte ist unsterblich, was aber anderes bewegt, und selbst von anderem bewegt wird, und also einen Abschnitt der Bewegung hat, hat auch einen Abschnitt des Lebens. Nur also das sich selbst Bewegende, weil es nie sich selbst verläßt, wird auch nie aufhören bewegt zu sein, sondern auch allem was sonst bewegt wird, ist dieses Quelle und Anfang der Bewegung. Der Anfang aber ist unentstanden. Denn aus dem Anfang muß alles Entstehende entstehen, er selbst aber aus nichts. Denn wenn der Anfang aus etwas entstände, so entstände nichts mehr aus dem Anfang. Da er aber unentstanden ist, muß er notwendig auch unvergänglich sein. Denn wenn der Anfang unterginge könnte weder er jemals aus etwas anderem, noch etwas anderes aus ihm entstehen, da ja alles aus dem Anfange entstehen soll. Demnach also ist der Bewegung Anfang das sich selbst Bewegende; dies aber kann weder untergehen noch entstehen, oder der ganze Himmel und die gesamte Erzeugung müßten zusammenfallend still stehen, und hätten nichts, woher bewegt sie wiederum könnten entstehen. Nachdem sich nun das sich von selbst Bewegende als unsterblich gezeigt hat, so darf man sich auch nicht schämen eben dieses für das Wesen und den Begriff der Seele zu erklären.

Denn jeder Körper, dem nur von außen das Bewegtwerden kommt, heißt unbeseelt, der es aber in sich hat aus sich selbst, beseelt, als sei dieses die Natur der Seele. Verhält sich aber dieses so, daß nichts anders das (246) sich selbst Bewegende ist als die Seele, so ist notwendig auch die Seele unentstanden und unsterblich. Von ihrer Unsterblichkeit nun sei dieses genug; von ihrem Wesen aber müssen wir dieses sagen, daß wie es an sich beschaffen sei, überall auf alle Weise eine göttliche und weitschichtige Untersuchung ist, womit es sich aber vergleichen läßt, dies eine menschliche und leichtere. Auf diese Art also müssen wir davon reden. Es gleiche daher der zusammengewachsenen Kraft eines befiederten Gespannes und seines Führers. Der Götter Rosse und Führer nun sind alle selbst gut und guter Abkunft, die andern aber vermischt. Zuerst nun zügelt bei uns der Führer das Gespann, demnächst ist von den Rossen das eine gut und edel und solchen Ursprungs, das andere aber entgegengesetzter Abstammung und Beschaffenheit. Schwierig und mühsam ist daher natürlich bei uns die Lenkung. Woher ferner die Benennungen sterblicher und unsterblicher Tiere müssen wir auch versuchen zu erklären. Alles was Seele ist waltet über alles unbeseelte, und durchzieht den ganzen Himmel verschiedentlich in verschiedenen Gestalten sich zeigend. Die vollkommene nun und befiederte schwebt in den höheren Gegenden, und waltet durch die ganze Welt; die entfiederte aber schwebt umher bis sie auf ein starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird, einen erdigen Leib annimmt, der nun durch ihre Kraft sich selbst zu bewegen scheint, und dieses Ganze, Seele und Leib zusammengefügt, wird dann ein Tier genannt, und bekommt den Beinamen sterblich; unsterblich aber nicht aus irgend erwiesenen Gründen, sondern wir bilden uns ohne Gott weder gesehen zu haben noch hinlänglich zu erkennen ein unsterbliches Tier, als auch eine Seele habend und einen Leib habend, aber auf ewige Zeit beide zusammen vereinigt. Doch dieses verhalte sich wie es Gott gefällt, und auch nur so sei hiemit davon geredet. Nun laßt uns die Ursach von dem Verlust des Gefieders, warum es der Seele ausfällt, betrachten. Es ist aber diese: Die Kraft des Gefieders besteht darin, das schwere emporhebend hinaufzuführen, wo das Geschlecht der Götter wohnt. Auch teilt es vorzüglich der Seele mit von dem was des göttlichen Leibes ist. Das Göttliche nämlich ist das Schöne, Weise, Gute und was dem ähnlich ist. Hievon also nährt sich und wächst vornehmlich das Gefieder der Seele, durch das mißgestalte aber, das böse und was sonst jenem entgegengesetzt ist, zehrt es ab und vergeht. Der große Herrscher im Himmel Zeus nun seinen geflügelten Wagen lenkend ziehet der erste aus, alles anordnend und versorgend, und ihm folget die Schar der Götter und Geister in eilf Zügen geordnet. Denn Hestia bleibet in der Götter Hause allein. (247) Alle andern aber, welche zu der Zahl der zwölf als herrschende Götter geordnet sind, führen an in der Ordnung, die Jedem angewiesen ist. Viel herrliches nun gibt es zu schauen und zu begehnen innerhalb des Himmels, wozu der seligen Götter Geschlecht sich hinwendet jeder das seinige verrichtend. Es folgt aber wer jedesmal will und kann: denn Mißgunst ist verbannt aus dem göttlichen Chor. Wenn sie aber zum Fest und zum Mahle gehen, und gegen die äußerste unterhimmlische Wölbung schon ganz steil aufsteigen: dann gehen zwar der Götter Wagen mit gleichem wohlgezügelm Gespann immer leicht, die andern aber nur mit Mühe. Denn das vom schlechten etwas an sich habende Roß, wenn es nicht sehr gut erzogen ist von seinem Führer, beugt sich zum Boden hinunter und drückt mit seiner ganzen Schwere, woraus viel Beschwerde und der äußerste Kampf der Seele entsteht. Denn die unsterblich genannten zwar, wenn sie an den äußersten Rand gekommen sind, wenden sich hinauswärts, und stehen so auf dem Rücken des Himmels, und hier stehend reißt sie der Umschwung mit fort, und sie schauen, was außerhalb des Himmels ist. Den überhimmlischen Ort aber hat noch nie einer von den Dichtern hier besungen, noch wird ihn je einer nach Würden besingen. Er ist aber so beschaffen, denn ich muß es wagen ihn nach der Wahrheit zu beschreiben, besonders auch da ich von der Wahrheit zu reden habe. Das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen hat nur der Seele Führer, die Vernunft, zum Beschauer, um welches her das Geschlecht der wahrhaften Wissenschaft jenen

Ort einnimmt. Da nun Gottes Verstand sich von unvermischter Vernunft und Wissenschaft nährt, wie auch jeder Seele, welche soll was ihr gebührt aufnehmen: so freuen sie sich das wahrhaft Seiende wieder einmal zu erblicken, und nähren sich an Beschauung des Wahren, und lassen sich wohlsein bis der Umschwung sie wieder an die vorige Stelle zurückgebracht. In diesem Umlauf nun erblicken sie die Gerechtigkeit selbst, die Besonnenheit und die Wissenschaft, nicht die, welche eine Entstehung hat, noch welche wieder eine andere ist, für jedes andere von den Dingen, die wir wirkliche nennen, sondern die in dem was wahrhaft ist befindliche wahrhafte Wissenschaft, und so auch von dem andern das wahrhaft seiende erblickt die Seele, und wenn sie sich daran erquickt hat, taucht sie wieder in das Innere des Himmels, und kehrt nach Hause zurück. Ist sie dort angekommen: so stellt der Führer die Rosse zur Krippe, wirft ihnen Ambrosia vor, und tränkt sie dazu mit Nektar. Dieses nun ist der Götter Lebensweise. (248) Von den andern Seelen aber konnten einige, welche am besten dem Gotte folgten und nachahmten, das Haupt des Führers hinausstrecken in den äußeren Ort, und so den Umschwung mit vollenden, geängstet jedoch von den Rossen und kaum das Seiende erblickend; andere erhoben sich bisweilen und tauchten dann wieder unter, so daß sie im gewaltigen Sträuben der Rosse einiges sahen, anderes aber nicht. Die übrigen allesamt folgen zwar auch dem droben nachstrebend, unermüdet aber werden sie im unteren Raume mit herumgetrieben, nur einander tretend und stoßend, indem jede sucht der andern zuvorzukommen. Getümmel entsteht nun, Streit und Angstschweiß, wobei durch Schuld schlechter Führer viele verstümmelt werden, vielen vieles Gefieder beschädigt; alle aber gehen nach viel erlittenen Beschwerden unteilhaft der Anschauung des Seienden davon, und so davon gegangen halten sie sich an scheinbare Nahrung. Weshalb aber so großer Eifer der Wahrheit Feld zu schauen wo es ist; nämlich die dem edelsten der Seele angemessene Weide stammt her aus jenen Wiesen, und des Gefieders Kraft, durch welches die Seele gehoben wird, nährt sich hievon, und dieses ist das Gesetz der Adrasteia, daß, welche Seele als des Gottes Begleiterin etwas erblickt hat von dem Wahrhaften, diese bis zum nächsten Auszuge keinen Schaden erleide, und wenn sie dies immer bewirken kann, auch immer unverletzt bleibe. Wenn sie aber unermüdet es zu erreichen nichts sieht, sondern ihr ein Unfall begegnet, und sie dabei von Vergessenheit und Trägheit übernommen niedergedrückt wird, und so das Gefieder verliert und zur Erde fällt; dann ist ihr gesetzt, in der ersten Zeugung noch in keine tierische Natur eingepflanzt zu werden, sondern die am meisten geschaut habende in den Keim eines Mannes, der ein Freund der Weisheit und der Schönen werden wird, oder ein den Musen und der Liebe dienender; die zweite in den eines verfassungsmäßigen Königes oder eines kriegerischen und herrschenden; die dritte eines Staatsmannes oder der ein Hauswesen regiert und ein gewerbetreibendes Leben führt; die vierte in einen Freund ausbildender Leibesübungen oder der sich mit der Heilung des Körpers beschäftigen wird, die fünfte wird ein wahrsagendes und den Geheimnissen gewidmetes Leben führen; der sechsten wird ein dichterisches oder sonst mit der Nachahmung sich beschäftigendes gemäß sein; der siebenten ein ländliches oder handarbeitendes; der achten ein sophistisches oder volkschmeichlendes; der neunten ein tyrannisches. Unter allen diesen nun erhält wer gerecht gelebt ein besseres Teil, wer ungerecht ein schlechteres. Denn dorthin, woher jede Seele kommt, kehrt sie nicht zurück unter zehntausend Jahren, denn sie wird nicht befiedert eher als (249) in solcher Zeit, ausgenommen die Seele dessen, der ohne Falsch philosophiert oder nicht unphilosophisch die Knaben geliebt hat. Diese können im dritten tausendjährigen Zeitraum, wenn sie dreimal nach einander dasselbe Leben gewählt, also nach dreitausend Jahren befiedert heimkehren. Die übrigen aber, wenn sie ihr erstes Leben vollbracht, kommen vor Gericht. Und nach diesem Gericht gehen einige in die unterirdischen Zuchtörter, wo sie ihr Recht büßen; andere aber in einen Ort des Himmels enthoben durch das Recht leben dort dem Leben gemäß, welches sie in menschlicher Gestalt geführt. Im tausendsten Jahre aber gelangen beiderlei Seelen zur Verlosung und Wahl des

zweiten Lebens, welches jede wählt wie sie will. Dann kann auch eine menschliche Seele in ein tierisches Leben übergehen, und ein Tier, das ehemals Mensch war, wieder zum Menschen. Denn eine, die niemals die Wahrheit erblickt hat, kann auch niemals diese Gestalt annehmen, denn der Mensch muß nach Gattungen ausgedrücktes begreifen, welches als Eines hervorgeht aus vielen durch den Verstand zusammengefaßten Wahrnehmungen. Und dieses ist Erinnerung von jenem, was einst unsere Seele gesehen, Gott nachwandelnd und das übersehend, was wir jetzt für das wirkliche halten, und zu dem wahrhaft Seienden das Haupt emporgerichtet. Daher auch wird mit Recht nur des Philosophen Seele befiedert: denn sie ist immer mit der Erinnerung soviel möglich bei jenen Dingen, bei denen Gott sich befindend eben deshalb göttlich ist. Solcher Erinnerungen also sich recht gebrauchend, mit vollkommener Weihung immer geweiht, kann ein Mann allein wahrhaft vollkommen werden. Indem er nun menschlicher Bestrebungen sich enthält, und mit dem göttlichen umgeht, wird er von den Leuten wohl gescholten als ein verwirrter, daß er aber begeistert ist, merken die Leute nicht. Und hier ist nun die ganze Rede angekommen von jener vierten Art des Wahnsinns, an welchem derjenige, der bei dem Anblick der hiesigen Schönheit jener wahren sich erinnernd neubefiedert wird, und mit dem wachsenden Gefieder aufzufliegen zwar versucht, unermüdet aber und nur wie ein Vogel hinaufwärts schauend, und was drunten ist gering achtend, beschuldigt wird seelenkrank zu sein, daß nämlich diese unter allen Begeisterungen als die edelste und des edelsten Ursprungs sich erweist, an dem sowohl der sie hat, als auch dem sie sich mitteilt, und daß, wer dieses Wahnsinns teilhaftig die Schönen liebt, ein Liebhaber genannt wird. Nämlich, wie bereits gesagt, jede Seele eines Menschen muß zwar ihrer Natur nach das Seiende geschaut haben, oder sie wäre in dieses Gebilde nicht (250) gekommen; sich aber bei dem hiesigen an jenes zu erinnern, ist nicht jeder leicht, weder denen, die das dortige nur kümmerlich sahen, noch denen, welche nachdem sie hieher gefallen ein Unglück betroffen, daß sie irgendwie durch Umgang zum Unrecht verleitet, das ehemals geschaut Heilige in Vergessenheit gestellt; ja wenige bleiben übrig, denen die Erinnerung stark genug beiwohnt. Diese nun, wenn sie ein Ebenbild des dortigen sehen, werden sie entzückt, und sind nicht mehr ihrer selbst mächtig, was ihnen aber eigentlich begegnet, wissen sie nicht, weil sie es nicht genug durchschauen. Denn der Gerechtigkeit, Besonnenheit, und was sonst den Seelen köstlich ist, hiesige Abbilder haben keinen Glanz, sondern mit trüben Werkzeugen können auch nur Wenige von ihnen mit Mühe jenen Bildern sich nahend des Abgebildeten Geschlecht erkennen. Die Schönheit aber war damals glänzend zu schauen, als mit dem seligen Chore wir dem Jupiter, Andere einem andern Gotte folgend des herrlichsten Anblicks und Schauspiels genossen und in ein Geheimnis geweiht waren, welches man wohl das allerseligste nennen kann, und welches wir feierten, untadelig selbst und unbetroffen von den Übeln, die unserer für die künftige Zeit warteten, und so auch zu untadeligen, unverfälschten, unwandelbaren, seligen Gesichtern vorbereitet und geweiht in reinem Glanze, rein und unbelastet von diesem unserm Leibe, wie wir ihn nennen, den wir jetzt eingekerkert wie ein Schaltier mit uns herumtragen. Dieses möge der Erinnerung geschenkt sein, um derentwillen es aus Sehnsucht nach dem damaligen jetzt ausführlicher ist geredet worden. Was nun die Schönheit betrifft, so glänzte sie wie gesagt schon unter jenen wandelnd, und auch nun wir hieher gekommen haben wir sie aufgefaßt durch den hellsten unserer Sinne aufs hellste uns entgegenschimmernd. Denn das Gesicht ist der schärfste aller körperlichen Sinne, vermittelt dessen aber die Weisheit nicht geschaut wird, denn zu heftige Liebe würde entstehen, wenn uns von ihr ein so helles Ebenbild dargeboten würde durch das Gesicht, noch auch das andere liebenswürdige; nur der Schönheit aber ist dieses zu Teil geworden, daß sie uns das hervorleuchtendste ist und das liebreizendste. Wer nun nicht noch frisches Andenkens ist, oder schon verderbt, der wird auch nicht heftig von hier dorthin gezogen zu der Schönheit selbst, indem er was hier ihren Namen trägt, erblickt; so daß er es auch nicht anschauend verehrt, sondern der Lust ergeben gedenkt er sich auf tierische Art zu vermischen

und roher Weise sich ihm nahend fürchtet er sich nicht noch scheut sich widernatürlich der Lust nachzugehen. (251) Wer aber noch frische Weihung an sich hat, und das damalige vielfältig geschaut, wenn der ein gottähnliches Angesicht erblickt oder eine Gestalt des Körpers, welche die Schönheit vollkommen darstellen: so schaudert er zuerst, und es wandelt ihn etwas an von den damaligen Ängsten, hernach aber betet er sie anschauend an wie einen Gott und fürchtete er nicht den Ruf eines übertriebenen Wahnsinnes, so opferte er auch, wie einem heiligen Bilde oder einem Gotte, dem Liebling. Und hat er ihn gesehen, so überfällt ihn wie nach dem Schauer des Fiebers Umwandlung und Schweiß und ungewohnte Hitze. Durchwärmt nämlich wird er, indem er durch die Augen den Ausfluß der Schönheit aufnimmt, durch welchen sein Gefieder gleichsam begossen wird. Ist er nun durchwärmt, so schmilzt um die Keime des Gefieders hinweg, was schon seit lange verhärtet sie verschloß und hinderte hervorzutreiben. Fließt aber Nahrung zu, so schwillt der Kiel des Gefieders, und treibt hervorzutreten aus der Wurzel überall an der Seele, denn sie war ehemals ganz befiedert. Hierbei also gährt alles an ihr und sprudelt auf, und was die Zahnenden an ihren Zähnen empfinden, wenn sie eben ausbrechen, Jucken und Reiz im Zahnfleisch, eben das empfindet auch die Seele dessen, dem das Gefieder hervorzubrechen anfängt, es gährt in ihr, und juckt sie, und kitzelt sie, wenn sie das Gefieder her austreibt. Wenn sie also auch die Schönheit des Knaben sehend und die davon ausströmenden und sich losreißenden Teile, die deshalb Reize heißen, in sich aufnehmend den Reiz befruchtet und erwärmt wird: so hat sie Linderung der Schmerzen und ist froh. Ist sie aber getrennt von ihm und wird trocken: so hemmen wieder die Mündungen jener Auswege, wo das Gefieder durchbricht, indem sie sich zusammenschrumpfend schließen, den Trieb des Gefieders. Dieser also mit dem Reiz eingeschlossen hüpfert wie die schlagenden Adern, und sticht überall gegen die ihm bestimmten Öffnungen, so daß die ganze Seele von allen Seiten gestachelt umherwütet und sich abängstet; hat sie aber wieder Erinnerung des Schönen, so frohlockt sie. Da nun beides so mit einander vermischt ist, bangt sie sich über einen so widersinnigen Zustand, und aus dieser Unruhe gerät sie in Geistesverwirrung, und bei diesem Wahnsinn kann sie weder des Nachts schlafen, noch bei Tage irgendwo ausdauern, sondern sehnsüchtig eilt sie immer dahin, wo sie den, der die Schönheit besitzt, zu erblicken hofft. Hat sie ihn nun gesehen, und sich neuen Reiz zugeführt: so löst sich wieder auf, was vorher verstopft war; sie erholt sich, indem Stiche und Schmerzen aufhören, und kostet wieder für den Augenblick jene süßeste Lust. (252) Daher sie auch gutwillig den Schönen nicht verläßt, noch irgend Jemand werter achtet als ihn, sondern Mutter, Brüder und Freunde sämtlich vergißt, den fahrlässiger Weise zerrütteten Wohlstand für nichts achtet, und selbst das Anständige und Sittliche, womit sie es sonst am genauesten nahm, gänzlich hintansetzend ist sie bereit, wie nahe es nur sein kann, dem Gegenstande ihres Verlangens zu dienen und bei ihm zu ruhen. Denn nächst ihrer Verehrung hat sie auch in dem Besitzer der Schönheit den einzigen Arzt gefunden für die unerträglichsten Schmerzen. Diesen Zustand nun, o schöner Knabe zu dem ich rede, nennen die Menschen Liebe, wie er aber bei den Göttern heißt, dieses hörend wirst du vielleicht der Neuheit wegen lächeln. Es haben nämlich einige Homeriden, wie ich glaube, unter ihren unbekanntem Gedichten zwei Verse auf die Liebe, von denen der eine sehr leichtfertig ist und gar nicht eben wohlklingend. Sie singen nämlich so »Sterblichen nun heißt dieser der Gott der geflügelten Liebe: Göttern der Flügler, dieweil er mit Macht das Gefieder her austreibt.« Dies nun steht dir frei zu glauben oder auch nicht; dennoch aber ist eben jenes in Wahrheit der Zustand der Liebenden und seine Ursache. Wer nun aus des Zeus Begleitern davon ergriffen wird, kann stärker die Schmerzen des Flügelbenannten ertragen. Wenn aber die des Ares Diener waren und mit diesem wandelten, von der Liebe gefangen werden, und in etwas glauben beleidigt zu sein von dem Geliebten, diese sind blutdürstig und bereit sich selbst und den Liebling hinzuopfern. Und eben so nach Art jedes andern Gottes, zu dessen Zuge Jemand gehörte, diesen nämlich nach Vermögen ehrend und nachahmend lebt jeder,

so lange er noch unverdorben ist, und lebt das hiesige erste Dasein durch, und in diesem Sinne geht er auch um mit seinen Geliebten und den übrigen, und verhält sich gegen sie. So erwählt auch jeder sich nach seiner Gemütsart eine Liebe zu einem Schönen, und als wäre nun jener sein Gott selbst, bildet er ihn aus, und schmückt ihn wie ein heiliges Bild, um ihn zu verehren, und ihm begeisterte Feste zu feiern. Die also dem Zeus angehören, suchen daß ihr Geliebter ein der Seele nach dem Zeus ähnlicher sei. Daher sehen sie zu, wo einer philosophisch und anführend ist von Natur; und wenn sie einen gefunden und liebgewonnen, so tun sie alles, damit er ein solcher auch wirklich werde. Wenn sie also sich nie zuvor dieser Sache befließiget: so werden sie nun kräftig darin arbeitend lernen, woher sie nur können, und auch selbst nachforschen. Und indem sie bei sich selbst nachspüren, gelingt es ihnen die Natur ihres Gottes aufzufinden, (253) weil sie genötigt sind angestrengt auf den Gott zu schauen, und indem sie ihn in der Erinnerung auffassen, nehmen sie begeistert von ihm Sitten und Bestrebungen an, soweit einem Menschen von einem Gotte etwas zu überkommen möglich ist, und dieses dem Geliebten zuschreibend hängen sie ihm noch mehr an; und wenn sie vom Zeus schöpfen wie die Bacchantinnen, so gießen sie es auf des Geliebten Seele, und machen ihn, wie sehr es nur möglich ist, ähnlich ihrem Gotte. Welche aber der Here folgten, die suchen einen königlichen, und wenn sie ihn gefunden, tun sie mit ihm in allen Stücken eben so. So auch die Verehrer des Apollon und jedes Gottes suchen sich ihren Knaben dem Gotte ähnlich geartet, und wenn sie ihn gefunden haben, dann leiten sie ihn zu desselben Gottes Lebensweise und Gemütsart, indem sie selbst ihn nachahmen und auch den Liebling überreden und in das Maß fügen, jeder wie sehr er vermag, ohne dem Neide oder unedler Mißgunst Raum zu geben gegen den Geliebten, sondern aufs beste und auf alle Weise zu jeder Ähnlichkeit mit ihnen selbst und dem Gott ihn hinzuleiten versuchend, tun sie es. Eifer also der wahrhaft Liebenden, und Weihung wenn sie erlangt haben wonach sie sich beeifern, wird wie ich sie beschrieben, so schön und beglückend, durch den aus Liebe wahnsinnigen Freund dem Geliebten zu Teil, wenn er ihn erobert hat. Erobert aber wird er, wenn er gefunden ist, auf diese Art. Wie ich im Anfang dieser Erzählung dreifach jede Seele zerteilt habe, in zwei roßgestaltige Teile und drittens in den dem Führer ähnlichen, so bleibe es uns auch jetzt noch angenommen. Von den beiden Rossen, sagten wir weiter, sei eines gut, eines aber nicht. Welches aber die Vortrefflichkeit des guten und des schlechten Schlechtigkeit ist, haben wir nicht erklärt, jetzt aber müssen wir es sagen. Das nun von beiden, welches die bessere Stelle einnimmt, von geradem Wuchse, leicht gegliedert, hochhalsig, mit gebogener Nase, weiß von Haar, schwarzäugig, ehrliebend mit Besonnenheit und Scham, wahrhafter Meinung freund, wird ohne Schläge nur durch Befehl und Worte gelenkt; das andere aber ist senkrückig, plump, schlecht gebaut, hartmäulig, kurzhalsig, mit aufgeworfener Nase, schwarz von Haut, glasäugig und rot unterlaufen, aller Wildheit und Starrsinnigkeit freund, rauh um die Ohren, taub, der Peitsche und dem Stachel kaum gehorchend. Wenn nun der Führer beim Anblick der liebreizenden Gestalt, die ganze Seele von Empfindung durchglüht, (254) bald überall den Stachel des Kitzels und Verlangens spürt: so hält das dem Führer leicht gehorchende Roß, der Scham wie immer so auch dann nachgebend, sich selbst zurück, den Geliebten nicht anzuspringen; das andere aber scheut nun nicht länger Stachel und Peitsche des Führers, sondern springend strebt es mit Gewalt vorwärts, und auf alle Weise dem Spanngenossen und dem Führer zusetzend nötigt es sie, hinzugehen zu dem Liebling und der Gaben der Lust gegen ihn zu gedenken. Jene beiden widerstreben zwar anfangs unwillig als einer argen und ruchlosen Zunötigung, zuletzt aber, wenn des Ungemachs kein Ende ist, gehen sie dann von jenem fortgerissen, nachgebend und versprechend das gebotene zu tun, und so kommen sie hin und schauen des Lieblings glänzende Gestalt. Indem nun der Führer sie erblickt, wird seine Erinnerung hingetragen zum Wesen der Schönheit, und wiederum sieht er sie mit der Besonnenheit auf heiligem Boden stehen. Dieses erblickend fürchtet er sich, und von Ehrfurcht

durchdrungen beugt er sich zurück, und kann sogleich nicht anders als so gewaltig die Zügel rückwärts ziehen, daß beide Rosse sich auf die Hüften setzen, das eine gutwillig, weil es nie widerstrebt, das wilde aber höchst ungern. Indem sie nun weiter zurückgehn, benetzt das eine vor Scham und Bewunderung die ganze Seele mit Schweiß, das andere aber, ist nur erst der Schmerz vom Gebiß und dem Falle vorüber, hat sich kaum erholt, so bricht es zornig in Schmähungen aus, vielfach beide den Führer und den Spanngenossen beschimpfend, daß sie aus Feigheit und Unmännlichkeit Pflicht und Versprechen verlassen hätten; und aufs neue sie wider ihren Willen vorwärts zu gehen zwingend, gibt es kaum nach, wenn sie bitten es bis weiterhin aufzuschieben. Kommt nun die festgesetzte Zeit, so erinnert es jene, die daran nicht zu gedenken sich anstellen, braucht Gewalt, wiehert, zieht sie mit sich fort, und zwingt sie wieder in derselben Absicht dem Geliebten zu nahen. Und wenn sie nicht mehr fern sind, beugt es sich vorn über, streckt den Schweif in die Höhe, beißt in den Zügel, und zieht sie schamlos weiter. Dem Führer aber begegnet nur noch mehr dasselbe wie zuvor, und wie sie an den Schranken zu tun pflegen, beugt er sich hinterwärts, zieht noch gewaltsamer dem wilden Rosse das Gebiß aus den Zähnen, daß ihm die schmähsüchtige Zunge und die Backen bluten, und Schenkel und Hüften am Boden festhaltend, läßt er es büßen. Hat nun das böse Roß mehrmals dasselbe erlitten, und die Wildheit abgelegt, so folgt es gedemütigt des Führers Überlegung, und ist beim Anblick des Schönen von Furcht übermannt. Daher es dann endlich dahin kommt, daß (255) des Liebhabers Seele dem Liebling verschämt und schüchtern nachgeht. Da nun dieser einem Gotte gleich mit jeder Art der Verehrung geehrt wird von einem nicht etwa nur sich so anstellenden Verliebten, sondern der sich wahrhaft in diesem Zustande befindet, und er auch selbst von Natur zur Freundschaft geneigt ist, so leitet er seine Zuneigung zusammen mit der seines Verehrers, wenn er auch ehemals von einigen Spielgefährten oder andern fälschlich wäre überredet worden, welche sagten, es wäre schändlich sich einem Liebenden zu nahen, und er deshalb den Liebenden abgewiesen, so hat doch nun im Verlauf der Zeit die Jugend und das Unvermeidliche herbeigeführt ihn zuzulassen zu seinem Umgange. Denn niemals ist dies bestimmt, daß ein Böser einem Bösen freund, oder ein Guter einem Guten nicht freund werde. Läßt er ihn aber zu, und verstattet ihm Gespräch und Umgang, so wird das nahe erscheinende Wohlwollen des Liebenden den Geliebten entzücken, der bald inne wird, daß seine andern Freunde und Angehörigen auch allzumal ihm so gut als nichts von Freundschaft erweisen im Vergleich des begeisterten Freundes. Läßt er ihn nun so eine Zeitlang gewähren, und ist ihm nahe, dann ergießt sich bei den Berührungen in den Übungsplätzen, und wo sie sonst zusammenkommen, die Quelle jenes Stromes, den Zeus, als er den Ganymedes liebte, Liebreiz nannte, reichlich gegen den Liebhaber, und teils strömt sie in ihn ein, teils von ihm dem angefüllten wieder heraus: und wie ein Wind oder ein Schall von glatten und starren Körpern abprallend wieder dahin, woher er kam, zurückgetrieben wird, so geht auch die Ausströmung der Schönheit wieder in den Schönen durch die Augen, wo der Weg in die Seele geht, zurück, und wenn sie dort angekommen, befeuchtet sie reichlich die dem Gefieder bestimmten Ausgänge, treibt so dessen Wachstum, und erfüllt auch des Geliebten Seele mit Liebe. Er liebt also, wen aber weiß er nicht, ja überhaupt nicht was ihm begegnet weiß er oder kann es sagen, sondern wie einer, der sich von einem Andern Augenschmerzen geholt, hat er keine Ursach anzugeben; denn daß er wie in einem Spiegel in dem Liebenden sich selbst beschaut, weiß er nicht. Und wenn nun jener gegenwärtig ist, so hat auch er gleichwie jener Befreiung von den Schmerzen, ist er aber abwesend, so schmachtet auch er wie nach ihm geschmachtet wird, mit der Liebe Schattenbilde, der Gegenliebe, behaftet. Er nennt es aber und glaubt es auch nicht Liebe sondern Freundschaft, wünscht aber doch eben wie jener nur minder heftig ihn zu sehen, zu berühren, zu umarmen, neben ihm zu liegen, und also, wie zu erwarten, tut er hierauf bald alles dieses. Bei diesem Zusammenliegen nun hat das unbändige Roß des Liebhabers vieles dem Führer zu sagen, und fordert für die vielen Mühseligkeiten einen kleinen



Genuß; das des Lieblings hat zwar (256) nichts zu sagen, aber voll brünstigen unbekanntem Verlangens umarmt es den Liebhaber, und küßt ihn, und liebkoset ihn als den besten Freund, und wenn sie zusammen liegen, wäre es wohl geneigt, sich nicht zu weigern, ihn an seinem Teile gefällig zu sein, wenn er es zu erlangen wünschte. Der Spanngenoss hingegen mit dem Führer sträuben sich hiergegen mit Scham und Vernunft. Wenn nun die besseren Teile der Seele, welche zu einem wohlgeordneten Leben und zur Liebe der Weisheit hinleiten, den Sieg erlangen: so führen sie hier schon ein seliges und einträchtiges Leben, sich selbst beherrschend und sittsam dasjenige besiegt habend in ihrer Seele, dem schlechtes, und das befreit, dem vortreffliches einwohnt; sterben sie aber, so haben sie, fast schon befiedert und leicht geworden, von den drei wahrhaft olympischen Kampfängern schon in einem gesiegt, über welches Gut ein noch größeres weder menschliche Besonnenheit dem Menschen verschaffen kann, noch göttlicher Wahnsinn. Wenn sie aber ein minder edles nicht philosophisches doch aber ehrliebendes Leben führen: so finden wohl leicht einmal beim Trunk oder in einem andern unbesorgten Augenblick die beiden unbändigen Rosse die Seelen unbewacht und führen sie zusammen; daß sie das was die Menge für das seligste hält wählen und vollbringen, und haben sie es einmal vollbracht, so werden sie es nun auch in der Folge genießen, aber selten, weil nicht des ganzen Gemütes Zustimmung hat was sie tun. Als Freunde also werden auch diese, obgleich nicht ganz so wie jene, mit einander, während ihrer Liebe und auch wenn sie darüber hinaus sind, leben, überzeugt daß sie die größten Pfänder einander gegeben und angenommen haben, welche frevelhaft wäre jemals wieder ungültig zu machen, und in Feindschaft zu geraten. Am Ende aber gehen sie unbefiedert zwar, doch schon mit dem Triebe sich zu befiedern, aus dem Körper, so daß auch sie nicht geringen Lohn für den Wahnsinn der Liebe davon tragen. Denn in die Finsternis und den unterirdischen Pfad ist denen nicht bestimmt zu geraten, welche schon eingeschritten waren in den himmlischen Pfad, sondern ein lichtiges Leben führend mit einander wandelnd glücklich zu sein, und wenn sie wieder befiedert werden, es der Liebe wegen zu gleicher Zeit zu werden. Diese so großen und so göttlichen Vorzüge, o Knabe, wird dir des Liebhabers Freundschaft erwerben. Die Vertraulichkeit aber mit dem Nichtliebenden, welche durch sterbliche Besonnenheit verdünnt auch nur sterbliches und sparsames austeilt, erzeugt in der geliebten Seele jene von der Menge als Tugend gelobte Gemeinheit, (257) und wird ihr Ursach, neuntausend Jahre auf der Erde sich umherzutreiben, und vernunftlos unter der Erde.

Dieses sei dir, geliebter Eros, nach unsern Kräften aufs beste und schönste als Widerruf dargebracht und entrichtet, der übrigens sowohl als auch im Ausdruck des Phaidros wegen etwas dichterisch mußte gefaßt werden. Und möchtest du, dem vorigen Verzeihung diesem aber Beifall schenkend, günstig und gnädig mir die Kunst der Liebe, welche du mir verliehen, im Zorn weder nehmen noch schmälern. Verleihe mir vielmehr noch mehr als jetzt von den Schönen geehrt zu sein. Haben wir aber in der vorigen Rede etwas dir Widerwärtiges gesprochen, Phaidros und ich: so rechne es dem Lysias als Vater dieser Rede zu, und laß ihn solcher Reden sich enthaltend zur Philosophie, zu welcher sich sein Bruder Polemarchos schon gewendet hat, sich hinwenden, damit auch dieser sein Verehrer nicht länger wie jetzt auf beiden Schultern trage, sondern lediglich der Liebe mit philosophischen Reden sein Leben widme.

Phaidros: Ich bete mit dir, Sokrates, daß wofern dies besser für uns ist es so geschehen möge. Deine Rede aber habe ich schon lange bewundert, um wieviel schöner als die erste du sie ausgearbeitet. So daß ich zweifle, ob mir nicht Lysias immer nur gering erscheinen würde, wenn er es auch unternehmen wollte, dieser eine andere gegenüberzustellen. Auch hat ihm erst neulich einer von unsern Staatsmännern dieses zum Schimpf vorgeworfen, und ihn die ganze Schmähere hindurch immer den Redenschreiber genannt. Vielleicht also, daß er sich schon aus

Empfindlichkeit des Schreibens enthalten wird.

Sokrates: Gar lächerliche Meinungen, junger Mann, bringst du vor, und sehr weit verfehlst du deinen Freund, wenn du ihn für so schreckhaft hältst. Vielleicht aber glaubst du gar, der, welcher ihm dies als einen Schimpf vorwarf, habe, was er sagte, auch so gemeint wie er es sagte?

Phaidros: Das war wohl offenbar genug, Sokrates. Auch weißt du ja selbst so gut als ich, daß überall die im Staate vermögendsten und geachtetsten sich schämen Reden zu schreiben und Schriften von sich zu hinterlassen, aus Furcht in der Folgezeit den Namen zu bekommen, als wären sie Sophisten gewesen.

Sokrates: Du weißt nur nicht, wie dies zusammenhängt, Phaidros, und außerdem weißt du auch nicht, daß gerade die sich am meisten dünkenden Staatsmänner auch am meisten verliebt sind in das Redenschreiben und Schriftenhinterlassen, da sie ja, wenn sie eine Rede geschrieben, dermaßen ihren Lobern zugetan sind, daß sie gleich vorne namentlich hinschreiben, wer sie jedesmal gelobt.

Phaidros: Wie meinst du dieses? denn ich verstehe es nicht.

(258) Sokrates: Du verstehst nicht, daß anfangs in der Schrift eines Staatsmannes zuerst sein Lober aufgeführt wird?

Phaidros: Wie so?

Sokrates: Es hat gefallen, sagt er, dem Rate oder dem Volke, oder beiden, und der und der hat vorgeschlagen, womit dann der Schriftsteller sein Ich sehr ehrenvoll erwähnt und belobt. Hierauf erst redet er weiter seine Weisheit den Lobern vortragend, und verfaßt bisweilen eine gar lange Schrift. Oder scheint dir so etwas eine ganz andere Sache als eine Rede in Schrift verfaßt?

Phaidros: Mir eben nicht.

Sokrates: Nicht wahr, wenn eine solche stehen bleibt, so geht der Dichter fröhlich aus dem Schauspiel, wenn sie aber ausgelöscht wird, und er also leer ausgeht beim Redenschreiben, und nicht würdig gehalten wird, eine Schrift zu hinterlassen, dann trauert er mit seinen Freunden?

Phaidros: Und gar sehr.

Sokrates: Offenbar also doch nicht als Verächter des Geschäftes, sondern als große Bewunderer.

Phaidros: Ganz gewiß.

Sokrates: Wie aber, wenn ein Redner oder König es dahin bringt, mit dem Ansehen des Lykurgos, oder Solon, oder Dareios ausgerüstet, ein unsterblicher Redenschreiber in seinem Staate zu werden, hält er selbst sich nicht noch lebend für göttergleich, und denken nicht die nach ihm kommenden eben so von ihm, wenn sie seine Schriften betrachten?

Phaidros: Gar sehr.

Sokrates: Glaubst du also, daß einer von diesen, wie sehr er auch dem Lysias abgeneigt sei, ihm dieses zum Schimpf rechne, daß er Reden verfaßt?

Phaidros: Es ist wohl nicht zu glauben nach dem was du sagst, denn er müßte ja seine eigne Neigung beschimpfen.

Sokrates: Das also ist wohl Jedem klar, daß das Redenschreiben an sich nichts Häßliches ist.

Phaidros: Wie sollte es?

Sokrates: Aber das, glaube ich, wird schon schlecht sein, wenn Jemand nicht schön redet und schreibt, sondern häßlich und schlecht.

Phaidros: Offenbar.

Sokrates: Welches ist nun aber die Art und Weise gut zu schreiben oder nicht? Sollen wir hierauf, o Phaidros, den Lysias prüfen, und wer sonst jemals etwas geschrieben hat oder schreiben wird, es sei nun eine Staatsschrift oder eine andere, und in Versen, wie ein Dichter, oder ohne Silbenmaß als ein Undichterischer.

Phaidros: Du fragst, ob wir wollen? Weshalb, so zu sagen, lebte einer denn, wenn nicht für solche Lust? Doch wohl nicht um jener willen, vor welchen man erst Unlust empfinden muß, oder auch hernach keine Lust empfindet, welches fast alle die körperlichen Vergnügungen an sich haben, und deshalb mit Recht niedrige genannt werden.

Sokrates: Muße haben wir ja wie es scheint. Auch dünken mich die Zikaden, wie sie in der Hitze pflegen, über unsern Häuptern singend und sich unter einander besprechend, herabzuschauen. (259) Wenn sie nun auch uns nichts besser als Andere in der Mittagsstunde nicht uns unterredend sähen, sondern aus Trägheit der Seele von ihnen eingesungen schlummernd: so möchten sie mit Recht über uns spotten und denken, ein paar Knechte wären in ihrem Aufenthalt eingekehrt, um wie Schafe, die bei der Quelle Mittag machen, zu schlafen pflegen. Wenn sie uns aber sähen im Gespräch begriffen, uneingesungen bei ihnen als Sirenen vorbeischiffen; dann dürften sie uns die Gabe, welche ihnen von den Göttern für die Menschen verliehen ist, mitteilen zum Beweis ihrer Zufriedenheit.

Phaidros: Was doch für eine haben sie? Denn nie muß ich davon gehört haben.

Sokrates: Nicht fein steht es für einen Musenfreund, dergleichen nicht gehört zu haben. Man sagt nämlich, diese wären Menschen gewesen von denen vor der Zeit der Musen. Als aber diese erzeugt worden und der Gesang erschienen, wären Einige von den damaligen so entzückt worden von dieser Lust, daß sie singend Speise und Trank vergessen, und so ohnvermerkt gestorben wären. Aus welchen nun seitdem das Geschlecht der Zikaden entsteht, mit dieser Gabe von den Musen ausgestattet, daß sie von der Geburt an keiner Nahrung bedürfen, sondern ohne Speise und Trank sogleich singen bis sie sterben, dann aber zu den Musen kommen und ihnen verkündigen, wer hier jede von ihnen verehrt. Der Terpsichore melden und empfehlen sie die, welche sie in Chören verehren, der Erato, die sie durch Liebesgesänge feiern, und so den übrigen, jeder nach der ihr eigentümlichen Verehrung. Der ältesten aber, Kalliope, und ihrer nächstfolgenden Schwester Urania, als welche vornehmlich unter den Musen über den Himmel und über göttliche und menschliche Reden gesetzt, die schönsten Töne von sich geben, verkündigen sie die, welche philosophisch leben, und ihre Art der Musik ehren. Aus vielen Ursachen also müssen wir etwas reden, und nicht schlafen am Mittage.

Phaidros: Reden also wollen wir.

Sokrates: Wollen wir nun, was wir uns eben vorgesetzt hatten zu untersuchen, wie nämlich man gut und recht schreibe und wie nicht, dieses besprechen?

Phaidros: Gewiß.

Sokrates: Muß nun nicht, wo gut und schön soll geredet werden, des Redenden Verstand die wahre Beschaffenheit dessen erkennen, worüber er reden will?

Phaidros: So vielmehr habe ich immer gehört, lieber Sokrates, (260) wer ein Redner werden wolle habe nicht nötig, was wahrhaft gerecht sei zu lernen, sondern nur was der Volksmenge, welche zu entscheiden hat, so scheint, eben so auch nicht, was wahrhaft gut sei oder schön, sondern nur was so scheinen werde; denn hierauf gründe sich das Überreden, nicht auf der Sache wahre Beschaffenheit.

Sokrates: Nicht zu verwerfen ja soll ein Wort sein, o Phaidros, was die Weisen geredet haben, sondern zu untersuchen, ob nicht etwas Wahres damit gesagt ist. So wollen wir also auch das nun gesagte nicht loslassen.

Phaidros: Ganz recht.

Sokrates: Betrachten wir es demnach so.

Phaidros: Wie denn?

Sokrates: Wenn ich dich überredete, du solltest, um gegen die Feinde zu ziehen, dir ein Pferd anschaffen, wir kennten aber beide kein Pferd, sondern nur soviel wüßte ich von dir, daß Phaidros glaubt, das Pferd sei dasjenige unter den zahmen Tieren, welches die längsten Ohren hat.

Phaidros: Lächerlich, o Sokrates, wäre das.

Sokrates: Das noch nicht, aber wenn ich rechten Fleiß auf die Überredung wendend eine Rede abfaßte, ein Lob auf den Esel, den ich Pferd nannte, und darin ausführte, wieviel wert das Tier wäre zu Hause und im Felde, brauchbar um von ihm herab zu fechten, geschickt das Gepäck zu tragen, und zu vielen andern Dingen nützlich?

Phaidros: Über alle Maße lächerlich wäre dann dieses.

Sokrates: Aber ist es nicht besser, ein lächerlicher als ein gewaltiger und feindseliger Freund zu sein?

Phaidros: Offenbar.

Sokrates: Wenn also der Redekünstler unwissend über das Gute und Böse einen eben so beschaffenen Staat sich vornimmt und ihn zu überreden sucht, nicht etwa einen Esel als ein Pferd anpreisend, sondern ein Übel als ein Gut, und nachdem er die Meinungen des Volkes kennengelernt, ihn nun überredet, Übles zu tun statt des Guten, was für eine Frucht, glaubst du, werde die Redekunst dann ärnten von dem was sie gesäet?

Phaidros: Eben keine sonderliche.

Sokrates: Haben wir aber auch nicht, mein Guter, gröber als sich ziemen will die Kunst der Reden gelästert? Sie aber würde vielleicht sagen, was schwatzt ihr Wunderlichen doch durcheinander? Denn ich zwinge ja keinen der Wahrheit noch unkundigen das Reden zu lernen, sondern gilt mein Rat, so nimmt, wer jene erworben, dann auch mich dazu. Das aber behaupte ich, daß ohne mich auch der das Wahre weiß, nicht verstehen wird kunstmäßig zu überreden. Hätte sie nun nicht ganz recht, wenn sie dieses spräche?

Phaidros: Ich gestehe es.

Sokrates: Wenn nur die gegen sie auftretenden Reden ihr werden gelten lassen, daß sie eine Kunst ist. Denn ich glaube einige herbeikommen und behaupten zu hören, daß sie lügt, und daß sie keine Kunst ist, sondern ein ganz kunstloses Handwerk.

(261) Phaidros: Diese Reden brauchen wir o Sokrates. Bringe sie denn zur Stelle und frage sie aus, was doch und wie sie es meinen.

Sokrates: Kommt also her, ihr hübschen Kinderchen, und überredet den Vater schöner Kinder, Phaidros, daß wenn er nicht gründlich philosophiert, er auch niemals gründlich über irgend etwas reden wird. Phaidros also soll antworten.

Phaidros: Fragt denn.

Sokrates: Ist also nicht überhaupt die Redekunst eine Seelenleitung durch Reden, nicht nur in Gerichtshöfen und was sonst für öffentlichen Versammlungen, sondern dieselbe auch im gemeinen Leben und in kleinen sowohl als großen Dingen, und um nichts vortrefflicher das Richtige, ob es große oder geringfügige Dinge betrifft? Oder was hast du hierüber gehört?

Phaidros: Beim Zeus dieses gar nicht; sondern eigentlich wird nur in Rechtsverhandlungen nach der Kunst gesprochen und geschrieben, dann spricht man auch so in Volksreden, weiteres aber habe ich nicht gehört.

Sokrates: Hast du denn nur von des Nestor und Odysseus Anweisungen zur Redekunst gehört, die sie vor Ilion müßiger Weile ausgearbeitet, von der des Palamedes aber hast du nichts gehört?

Phaidros: Ja, beim Zeus, ich auch nicht von Nestors, wenn du uns nicht den Gorgias als einen Nestor zurichten willst, oder einen Thrasymachos und Theodoros als Odysseus.

Sokrates: Vielleicht; doch diese wollen wir lassen. Du aber sage mir, was tun denn in der Gerichtsstätte die Parteien? Reden sie nicht doch gegen einander? oder wie sollen wir es nennen?

Phaidros: Gerade so.

Sokrates: Über das, was recht ist und unrecht?

Phaidros: Ja.

Sokrates: Wer nun dieses durch Kunst tut, wird der nicht machen, daß dieselbe Sache denselben Menschen jetzt als recht erscheine, und wenn er will auch wieder als unrecht?

Phaidros: Wie anders?

Sokrates: Und so auch in den Volksversammlungen, daß dem Staat dasselbe jetzt gut dünke, jetzt wieder das Gegenteil?

Phaidros: So freilich.

Sokrates: Und wissen wir nicht vom Eleatischen Palamedes, daß er durch Kunst so redet, daß den Hörenden dasselbe ähnlich und unähnlich erscheint, Eins und Vieles, ruhig und bewegt?

Phaidros: Allerdings.

Sokrates: Nicht also nur auf die Gerichtsstätten erstreckt sich die Kunst des Gegenredens und auf die Volksversammlung, sondern wie es scheint für alles was geredet wird, gäbe es, wenn es eine gibt, nur diese eine Kunst, wenn jemand im Stande ist jedes Ding jedem, dem es nur möglich ist, allem möglichen ähnlich darzustellen, und was ein Anderer so verähnlichend verbirgt, ans Licht zu bringen.

Phaidros: Wie eigentlich meinst du dieses?

Sokrates: Also den Forschenden, glaub' ich, erscheint es. Entsteht Täuschung eher zwischen dem, was viel voneinander unterschieden ist oder wenig?

(262) Phaidros: In dem was wenig.

Sokrates: Aber du wirst doch, wenn du immer nur um ein wenig übergehst, leichter Andern unvermerkt zum Gegenteil gelangen, als wenn um vieles.

Phaidros: Wie sollte ich nicht!

Sokrates: Es muß also, wer Andere zwar täuschen will, selbst aber nicht getäuscht werden, die Ähnlichkeit der Dinge und ihre Unähnlichkeit genau kennen.

Phaidros: Notwendig.

Sokrates: Wird er aber wohl im Stande sein, wenn er die wahre Beschaffenheit eines jeden Dinges nicht kennt, die größere oder geringere Ähnlichkeit mit diesem unbekanntem in andern Dingen zu unterscheiden?

Phaidros: Unmöglich.

Sokrates: Und nicht wahr? denen, welche sich etwas anders vorstellen als es ist, und sich täuschen, hat sich dies offenbar durch irgend eine Ähnlichkeit eingeschlichen?

Phaidros: So geht es wohl zu damit.

Sokrates: Kann also wohl diese Kunst, immer bei wenigem durch Ähnlichkeiten von dem, was jedesmal wahr ist, abzuleiten, und so zum Gegenteil hinzuführen oder sich selbst davor zu hüten, derjenige besitzen, der nicht erkannt hat, was jedes in Wahrheit ist?

Phaidros: Niemals.

Sokrates: Wer also die Wahrheit nicht weiß, und nur Meinungen nachgejagt hat, der, lieber Freund, wird, wie es scheint, eine gar lächerliche und unkünstliche Redekunst zusammenbringen.

Phaidros: So wird es wohl sein.

Sokrates: Willst du nun, daß wir in des Lysias Rede, die du bei dir hast, und in den von uns Gesprochenen etwas sehen von dem was wir als kunstlos setzen, und was als kunstmäßig?

Phaidros: Sehr gern, zumal wir itzt so trocken hin geredet haben ohne hinreichende Beispiele.

Sokrates: Und recht durch gutes Glück, wie es scheint, sind diese zwei Reden gesprochen worden, welche ein Beispiel enthalten, wie der, welcher das Richtige weiß, spielend in Reden die Zuhörer verleiten kann. Und ich, o Phaidros, schreibe dieses den hier wohnenden Göttern zu. Vielleicht auch, daß die Dienerinnen der Musen, die Sänger über unsern Häuptern uns diese Gabe eingehaucht haben. Denn ich habe doch an keiner Kunst des Redens irgend Anteil.

Phaidros: Dies sei wie du sagst; nur mache deutlich was du meinst.

Sokrates: So komm denn, und lies mir von des Lysias Rede den Anfang.

Phaidros: Von dem, was mich anbetrifft, bist du unterrichtet, und wie ich glaube, es werde uns zuträglich sein, daß dieses zu Stande komme, hast du gehört. Ich wünsche aber, nicht etwa deshalb zu verfehlen, was ich bitte, weil ich nicht zu deinen Liebhabern gehöre. Da eben jene zu gereuen pflegt.

Sokrates: Halt inne! Worin also fehlt dieser und verfährt kunstlos? das sollen wir sagen, nicht wahr?

Phaidros: Ja.

Sokrates: Ist nun nicht dieses Jedem einleuchtend, daß über (263) einige solche Dinge wir einstimmig sind, über andere uneinig?

Phaidros: Ich glaube zwar zu verstehen, was du meinst, doch aber sage es noch deutlicher.

Sokrates: Wenn jemand das Wort Eisen oder Silber ausspricht, denken wir dabei nicht Alle dasselbige?

Phaidros: Gewiß.

Sokrates: Wie aber wenn gerecht oder gut? Wendet sich da nicht der eine hier der andere dorthin, und sind wir nicht uneinig unter einander und mit uns selbst?

Phaidros: Allerdings.

Sokrates: In einigem also stimmen wir überein, in anderem nicht.

Phaidros: So ist es.

Sokrates: In welchen aber von beiden werden wir täuschbarer sein, und in welchen also die Redekunst am meisten vermögen?

Phaidros: Offenbar wo wir unstät sind.

Sokrates: Wer uns also eine Redekunst bringen soll, muß diese beiden zuerst rein und gehörig von einander getrennt haben, und sich eines Kennzeichens beider Gattungen bemächtigt, der, worin die Menge unstät sein muß, und der, worin nicht.

Phaidros: Einen schönen Begriff, o Sokrates, hätte der aufgefaßt, der sich dieses bemächtigt hätte.

Sokrates: Dann, glaube ich, muß er sich, wenn ihm ein bestimmter Fall vorliegt, nicht irren, sondern das genau erkennen, worüber er reden will, zu welcher von beiden Gattungen es gehört.

Phaidros: Wie anders?

Sokrates: Wie also die Liebe, wollen wir sagen, sie gehöre zu den zweifelhaften oder zu den andern?

Phaidros: Zu den zweifelhaften ohne weiteres.

Sokrates: Oder würde sie dir sonst wohl zugelassen haben zu sagen, was du eben von ihr sagtest, erst daß sie ein Verderben wäre für den Geliebten und den Liebenden, und dann wieder, daß sie das größte wäre unter allen Gütern?

Phaidros: Sehr richtig gesprochen.

Sokrates: Aber sage mir auch dieses, denn ich kann mich der Begeisterung wegen dessen nicht mehr recht erinnern, ob ich die Liebe erklärt habe im Anfange der Rede?

Phaidros: Beim Zeus, und nicht zu sagen, wie gut.

Sokrates: Sieh da! wieviel kunstreicher in Reden sind nach dem, was du sagst, die Nymphen des Acheloos, und Pan der Sohn des Hermes, als Lysias der Sohn des Kephalos! Oder sage ich nichts, sondern hat auch Lysias im Anfange seiner Liebesrede uns genötigt, die Liebe für Ein bestimmtes, welches er selbst wollte, anzunehmen und hiernach den ganzen Verfolg seiner Rede angeordnet? Willst du, daß wir seinen Anfang noch einmal lesen?

Phaidros: Wenn du es meinst. Was du jedoch suchst, steht nicht da.

Sokrates: Lies nur, damit ich ihn selbst höre.

Phaidros: Von dem, was mich anbetrifft, bist du unterrichtet, und wie ich glaube, es werde uns zuträglich sein, daß dieses (264) zu Stande komme, hast du gehört. Ich wünsche aber, nicht etwa deshalb zu verfehlen, was ich bitte, weil ich nicht zu deinen Liebhabern gehöre. Da eben jene dann zu gereuen pflegt, was sie Gutes erwiesen haben, sobald ihre Begierde gestillt ist.

Sokrates: Ja, viel scheint freilich zu fehlen, daß dieser das tun sollte, was wir verlangen, der nicht einmal vom Anfang, sondern vom Ende an rückwärts die Rede durchschwimmen will, und da



anfängt, wo der Liebhaber schon könnte aufgehört haben zu seinem Liebling zu reden. Oder war dies wieder nichts gesagt, Phaidros, edelster Freund?

Phaidros: Freilich wohl ist das nur das Ende, Sokrates, worüber er redet.

Sokrates: Und wie? alles übrige in der Rede, scheint es nicht unordentlich durcheinander geworfen? oder ist deutlich, daß das Zweite aus irgendeinem Grunde habe das zweite sein müssen? oder irgendeines von den folgenden Stücken? Mir wenigstens scheint der Schreiber, als wüßte er eigentlich nichts, ganz vornehm gesagt zu haben, was ihm eben einfiel. Hast du aber vielleicht irgend eine rednerische Notwendigkeit aufzuzeigen, warum der Mann dieses so in der Ordnung nach einander gestellt hat?

Phaidros: Du bist sehr gut, daß du mir zutrauest, Jenes Arbeit so genau zu beurteilen.

Sokrates: Aber dieses, glaube ich, wirst du doch auch behaupten, daß eine Rede wie ein lebendes Wesen müsse gebaut sein und ihren eigentümlichen Körper haben, so daß sie weder ohne Kopf ist, noch ohne Fuß, sondern eine Mitte hat und Enden, die gegen einander und gegen das Ganze in einem schicklichen Verhältnis gearbeitet sind.

Phaidros: Wie sollte ich nicht?

Sokrates: Betrachte also deines Freundes Rede, ob sie sich so oder anders verhält, und du wirst sie gewiß nicht verschieden finden von jener Aufschrift, welche auf Midas den Phrygier soll gemacht worden sein.

Phaidros: Was für eine Aufschrift und was hat sie besonderes an sich?

Sokrates: Es ist diese: »Ehrene Jungfrau bin ich und lieg an dem Grabe des Midas. Bis nicht Wasser mehr fließt, noch erblühen hochstämmige Bäume, Immer verweilend allhier an dem vielbeträneten Denkmal, Daß auch der Wanderer wisse, wo Midas liege begraben.« Daß es nun bei diesem keinen Unterschied macht, was zuerst gelesen wird oder zuletzt, dies merkst du doch, glaub' ich.

Phaidros: Du verspottest ja unsere Rede, Sokrates.

Sokrates: So wollen wir, damit du nicht verdrießlich wirst, diese ganz lassen, wiewohl sie noch vielerlei zu enthalten scheint, worauf jemand achtend den großen Nutzen haben kann, daß er es nachzuahmen ja nicht unternemen wird, und wollen zu den andern Reden gehn. Denn es war etwas (265) in ihnen, was denen wohl zu beachten ziemt, welche über die Redekunst nachdenken wollen.

Phaidros: Welches meinst du denn?

Sokrates: Sie waren doch einander entgegen. Denn sie behaupteten, eine, man müsse dem Verliebten, die andere, man müsse dem Nichtverliebten willfahren.

Phaidros: Und ganz tapfer beide.

Sokrates: Ich glaubte du würdest der Wahrheit gemäß sagen, ganz wahnsinnig. Was sie jedoch

suchten, ist eben dieses. Wir behaupteten ja, die Liebe sei eine Art von Wahnsinn, nicht wahr?

Phaidros: Ja.

Sokrates: Und vom Wahnsinn gebe es zwei Arten, die eine aus menschlicher Krankheit, die andere aus göttlicher Aufhebung des gewöhnlichen ordentlichen Zustandes.

Phaidros: So war es.

Sokrates: Den göttlichen teilten wir wiederum in vier Teile nach vier Göttern, indem wir den weissagenden Wahnsinn dem Apollon zuschrieben, dem Dionysos den der Einweihungen, den Musen den dichterischen, den vierten aber der Aphrodite und dem Eros, den Wahnsinn der Liebe nämlich, welchen wir für den besten erklärten, und ich weiß nicht mehr wie den Zustand der Liebe abbildend, wobei wir vielleicht etwas richtiges getroffen haben, vielleicht auch anderwärts hin abgeschweift sind, vermischten wir mit einer nicht gar unglaublichen Rede einen mythischen Hymnos, und besangen so gar züchtig und fromm deinen und meinen Herrn, den Eros, den Beschützer schöner Knaben.

Phaidros: Ja, wie es mir gar nicht unerfreulich war zu hören.

Sokrates: Dies laß uns denn daraus nehmen, wie von dem Tadel die Rede herüberkam zum Loben.

Phaidros: Wie meinst du es also?

Sokrates: Mir erscheint alles übrige in der Tat nur im Scherze gesprochen; nur dies beides, was jene Reden durch einen glücklichen Zufall gehabt haben, wenn sich dessen Kraft einer gründlich durch Kunst aneignen könnte, wäre es eine schöne Sache.

Phaidros: Was doch für welches?

Sokrates: Das überall zerstreute anschauend zusammenzufassen in eine Gestalt, um jedes genau zu bestimmen und deutlich zu machen, worüber er jedesmal Belehrung erteilen will, so wie wir jetzt eben von der Liebe erst nach gegebener Erklärung, was sie sei, vielleicht gut, vielleicht auch schlecht geredet haben, wenigstens das bestimmte und mit sich selbst übereinstimmende hatte unsere Rede von daher.

Phaidros: Und welches zweite meinst du, Sokrates?

Sokrates: Eben so auch wieder nach Begriffen zerteilen zu können, gliedermäßig wie jedes gewachsen ist, ohne etwa wie ein schlechter Koch verfahren, irgend einen Teil zu zerbrechen. Sondern so wie eben unsere beiden Reden das Unverständige der Seele als Einen Begriff insgesamt auffaßten: und so wie aus unserm Leibe, als Einem, zweifache und gleichnamige (266) Teile herauswachsen, welche als rechte und linke bezeichnet werden, eben so den Aberwitz in uns gleichsam gewachsen glaubend nahmen die Reden, die eine sich den links abgeschnittenen Teil und ließ nicht nach ihn weiter zu zerschneiden, bis sie, daß ich so sage, eine linke Liebe darin auffand, welche sie sehr mit Recht schmähen konnte; die andere führte uns zu dem Wahnsinn rechts, und eine jener zwar gleichnamige aber göttliche Liebe darin auffindend und vorzeigend, lobte sie diese als Ursach unserer größten Güter.

Phaidros: Vollkommen richtig.

Sokrates: Hievon also bin ich selbst ein großer Freund, Phaidros, von diesen Einteilungen und Zusammenfassungen, um doch auch reden und denken zu können, und wenn ich einen andern fähig halte zu sehen, was in eins gewachsen ist und in vieles, dem folg' ich wie eines Unsterblichen Fußtritt. Ob ich jedoch diejenigen, welche dieses im Stande sind zu tun, recht oder unrecht bename, mag Gott wissen, ich nenne sie aber bis jetzt Dialektiker. Nun aber sage mir auch, wie man die von dir und Lysias gelernt haben nennen soll? Oder ist eben jenes die Redekunst, deren Thrasymachos und die Andern sich bedienend selbst Künstler im Reden sind, und auch Andere dazu machen, die ihnen Geschenke wie Königen bringen wollen?

Phaidros: Königliche Männer zwar sind sie, nicht aber dessen kundig, wonach du fragst. Daher dünkst du mich jenes ganz recht zu benennen, indem du es Dialektik nennst, die Rhetorik aber dünkt mich, uns bis jetzt noch entgangen zu sein.

Sokrates: Wie sagst du? Das muß etwas schönes sein, was von jener verlassen doch durch Kunst soll erlangt werden. Indes wollen wir es auf keine Weise verschmähen, du und ich, sondern sagen, was doch nur ist das noch übrig bleibende an der Redekunst.

Phaidros: Mancherlei Dinge, Sokrates, die du ja findest in den über die Redekunst geschriebenen Büchern.

Sokrates: Gar gut erinnerst du mich. Den Eingang zuerst, wie der am Anfang der Rede muß gesprochen werden, dieses meinst du? Nicht wahr, diese Herrlichkeiten der Kunst?

Phaidros: Ja.

Sokrates: Dann kommt zweitens die Erzählung, wie sie es nennen, und die Zeugnisse dabei, drittens die Beweise, viertens die Wahrscheinlichkeiten und noch von einer Beglaubigung und Nebenbeglaubigung, denke ich, redet der vortreffliche Byzantinische Daidalos im Reden.

Phaidros: Den wackern Theodoros meinst du?

Sokrates: Wen sonst? Und daß man eine Widerlegung und Nebenwiderlegung führen müsse in der Anklage sowohl als (267) Verteidigung. Und auch den schönsten Parier Euenos holen wir nicht herbei, der die Vorandeutung zuerst erfunden hat, und das Nebenlob? Ja einige sagen, er habe sich allerlei Nebenschimpf in Verse gebracht dem Gedächtnis zu Liebe. Denn er ist ein kluger Mann. Den Tisias aber und Gorgias wollen wir ganz ruhen lassen, welche zuerst das Scheinbare entdeckt haben, daß es über das Wahre gehe und mehr zu ehren sei, und welche machen, daß das Kleine groß und das Große klein erscheint durch die Kraft der Rede, und vom Neuen auf alte, vom Alten aber auf neue Art sprechen, und welche die Gedrängtheit der Rede, und auch die unendliche Länge über jeden Gegenstand erfunden haben. Als dieses einmal Prodikos von mir hörte, lachte er und sagte, er allein habe gefunden, was für Sätze die Kunst brauche, nämlich weder lange noch kurze, sondern mäßige.

Phaidros: Sehr weise, o Prodikos!

Sokrates: Und vom Hippias wollen wir nicht reden? Ich glaube, dieser Fremdling aus Elis stimmte ihm auch bei.

Phaidros: Warum auch nicht?

Sokrates: Wie aber sollen wir vortragen des Polos Sammlung von Worten, wie die Doppelrederei, die Spruchrederei, die Bildrederei und den Erwerb des Wohlklangs der Lykimmischen Wörter die er jenem geschenkt hat?

Phaidros: Hatte nicht vieles dergleichen auch Protagoras?

Sokrates: Ein gewisses Geradesprechen, mein Sohn, und noch vieles und schönes anderes. Aber in jammertönender von Alter und Armut hergenommener Reden Kunst hat doch offenbar gesiegt des Chalkedoniers Kraft. Auch im Erzürnen der Menge ist dieser Mann gewaltig, und wiederum die erzürnten bezaubernd zu kirren, wie er sagt; und im Verleumden und auch Verleumdungen abwälzen, woher es irgend gehe, ist er der erste. Über das Ende der Rede aber sind sie Alle nur einer Meinung, was nämlich einige die Übersicht, andere wieder anders nennen.

Phaidros: Daß man am Ende noch in kurzem die Zuhörer an alles erinnern soll, was gesagt worden, das meinst du?

Sokrates: Das meine ich, und was du noch sonst etwa zu sagen hast über die Kunst der Reden.

Phaidros: Kleinigkeiten, nicht der Rede wert.

Sokrates: Lassen wir also die Kleinigkeiten; diese Dinge aber (268) laß uns noch einmal besser beim Lichte besehen, was für eine Kunstgewalt, und wann, sie eigentlich haben?

Phaidros: Eine sehr starke doch, o Sokrates, in den Versammlungen des Volks.

Sokrates: Die haben sie freilich. Aber du Wunderlicher, sieh doch auch du zu, ob dir das ganze Gewebe so lose erscheint als mir.

Phaidros: Zeige es nur.

Sokrates: Wenn Jemand zu deinem Freunde Eryximachos oder dessen Vater Akumenos käme, sagend, ich verstehe solche Dinge dem Körper beizubringen, daß ich ihn erhitze wenn ich will, und auch abkühle, und daß ich ihn, wenn es mir gutdünkt, speien mache oder auch abführe, und noch vielerlei dergleichen, und weil ich dieses verstehe, behaupte ich ein Arzt zu sein, auch jeden andern dazu zu machen, dem ich nur diese Kenntnis mitteile; was meinst du werden sie erwidern, wenn sie dieses angehört?

Phaidros: Was sonst, als ihn fragen, ob er auch noch verstünde, wem und wann er dies alles antun müsse und in welchem Grade?

Sokrates: Wenn er nun sagte, keinesweges, sondern ich verlange, wer jenes von mir lernt, müsse dieses schon selbst verstehen, wonach du fragst.

Phaidros: Dann, glaube ich, würde er sagen, der Mensch ist toll und glaubt weil er in Büchern oder sonst wo einige Mittelchen gefunden hat, ein Arzt geworden zu sein, da er doch nichts von der Kunst versteht.

Sokrates: Und wie wenn Jemand zum Sophokles oder Euripides käme, sagend, er verstünde über

geringes ganz lange Reden zu dichten, und auch über wichtiges ganz kurze, auch klägliche wenn er wollte, und im Gegenteil wieder furchtbare und drohende, und was mehr dergleichen, und sich nun einbildete, indem er dies lehre, die tragische Dichtkunst zu lehren?

Phaidros: Auch diese, o Sokrates, würden, glaube ich, Jeden auslachen, welcher glaubte die Tragödie wäre etwas anderes als eine solche Zusammenstellung dieser einzelnen Stücke, wie sie einander und dem Ganzen angemessen sind.

Sokrates: Aber nicht unartig, glaube ich, würden sie ihn herunterreißen, sondern wie ein Tonkünstler, wenn er mit einem zusammenträfe, der sich einbildet ein Harmonieverständiger zu sein, weil er verstände eine Saite so hoch und so tief als möglich anzuschlagen, nicht mit Heftigkeit sagen würde: Du erbärmlicher Wicht du bist verrückt; sondern wie es einem Künstler geziemt, sanfter so: Bester Mann, freilich muß auch das wissen, wer ein Tonkünstler werden will, aber dies hindert nicht, daß dennoch einer, der deine Fertigkeit hat, auch nicht das mindeste von der Harmonie verstehen kann, denn du besitzt nur die Vorkenntnisse, welche zur Harmonie notwendig gehören, aber nicht die Harmonie selbst.

(269) Phaidros: Sehr richtig.

Sokrates: So auch würde Sophokles jenem, der sich gegen ihn rühmte, sagen, er habe die Vorkenntnisse zur tragischen Kunst, nicht diese Kunst selbst, und Akumenos die Vorkenntnisse der Heilkunde, nicht die Heilkunde selbst.

Phaidros: Allerdings freilich.

Sokrates: Wie aber? sollen wir glauben der süßredende Adrastos, oder Perikles, wenn sie etwas hörten von den schönen Kunststücken, die wir jetzt durchgegangen sind, dem Kurzreden und Bilderreden, und was wir sonst noch näher gegen das Licht untersuchen wollten, würden etwa unwillig wie ich und du unfeiner Weise ein ungesittetes Wort ausstoßen gegen die, welche dieses geschrieben haben und lehren, als wäre es die Redekunst, oder würden sie die so viel weiseren als wir, dies auch uns verweisen und sagen: O Phaidros und Sokrates, nicht unwillig muß man werden, sondern Nachsicht haben, wenn solche, die überhaupt nicht verstehen mit Begriffen umzugehen, auch nicht vermögend gewesen sind zu bestimmen, was eigentlich die Redekunst ist, und dieses Umstandes wegen, wengleich sie nur die notwendigen Vorkenntnisse dieser Kunst besitzen, dennoch glaubten die Redekunst selbst erfunden, und so auch wenn sie jenes Jemanden lehrten, ihn vollkommen in der Redekunst unterrichtet zu haben; und wenn sie hingegen daß dies alles auf überredende Art gebraucht und ein Ganzes daraus zusammengesetzt werde, diese Vollkommenheit in die Reden hineinzubringen ihren Schülern, als wäre es eine Kleinigkeit, selbst überlassen?

Phaidros: Allerdings, o Sokrates, scheint es so ohngefähr zu stehen mit der Kunst, welche diese Männer als die Redekunst lehren und in Schriften vortragen, und mir scheint du ganz wahr gesprochen zu haben. Aber nun die Kunst des wahren und überzeugenden Redners, wie und woher kann sich diese jemand zu eigen machen?

Sokrates: Mit dem Können, so daß einer ein vollkommener Kämpfer wird, wird es wahrscheinlich, ja vielleicht notwendig eben die Bewandnis haben, wie in andern Dingen. Nämlich wenn du von Natur rednerische Anlage hast, so wirst du ein berühmter Redner werden, sofern du noch Wissenschaft und Übung hinzufügst, an welchem aber von diesen es dir fehlt, von

der Seite wirst du unvollkommen sein. Was aber an der Sache Kunst ist, dazu scheint mir die Anleitung nicht auf dem Wege herauszukommen, den Lysias und Thrasymachos gehen.

Phaidros: Aber auf welchem dann?

Sokrates: Perikles, o Bester, mag doch wohl eigentlich unter Allen der Eingeweihteste gewesen sein in die Redekunst.

Phaidros: Wie so?

(270) Sokrates: Alle größeren Künste bedürfen doch etwas von spitzfindigem und hochfliegendem Geschwätz über die Natur. Denn nur hieraus kann jene Würde und Zuversichtlichkeit im Erfolg entstehen, welche Perikles außer seinen Naturgaben sich in so hohem Grade erworben hatte. So denke ich wenigstens, weil er mit dem Anaxagoras, der ja wohl ein solcher war, zusammentraf, und jener hohen Kenntnisse voll ward, und zur Natur des Verstandes und Unverstandes gelangte, wovon ja Anaxagoras so viel Reden machte, hat er von dort her, was ihr nützlich war, in die Redekunst herübergebracht.

Phaidros: Wie meinst du dieses?

Sokrates: Es hat dieselbe Bewandnis mit der Redekunst wie mit der Heilkunst.

Phaidros: Wie so?

Sokrates: In beiden mußst du, die Natur des Leibes in der einen, der Seele in der andern einteilen, wenn du nicht nur hergebrachterweise und erfahrungsmäßig, sondern nach der Kunst jenem durch Anwendung von Arznei und Nahrung Gesundheit und Stärke verschaffen, dieser durch angeordnete Belehrungen und Sitten, welche Überzeugung und Tugend du willst, mitzuteilen begehrt.

Phaidros: Allem Ansehen nach, o Sokrates, ist es so.

Sokrates: Und glaubst du die Natur der Seele richtig begreifen zu können, ohne des Ganzen Natur?

Phaidros: Wenn man dem Asklepiaden Hippokrates glauben soll, auch nicht einmal die des Körpers ohne ein solches Verfahren.

Sokrates: Sehr schön, o Freund, daß er dieses sagt. Wir müssen aber doch außer dem Hippokrates auch noch die Vernunft fragend untersuchen, ob sie einstimmt.

Phaidros: Das gebe ich zu.

Sokrates: So sieh nun zu, was über die Natur Hippokrates sagt und die richtige Vernunft. Muß man nicht so nachdenken über eines jeden Dinges Natur, zuerst ob das einerlei ist oder vielgestaltig, was wir selbst als Künstler behandeln und auch Andere dazu wollen geschickt machen. Dann daß man, wenn es einerlei ist, seine Kraft untersuche, was für eine es hat von Natur, um auf was für Dinge zu wirken, und was für eine um Einwirkungen und von was für welchen aufzunehmen; wenn es aber mehrere Gestalten hat, diese erst aufzähle, und so von jeder

wie vorher von dem einen sehe, was sie ihrer Natur nach ausrichten, und was sie von welchem andern erleiden kann.

Phaidros: So wird es geschehen müssen.

Sokrates: Jedes Verfahren ohne dieses wäre nur wie eines Blinden Wanderung. Aber keinesweges muß, wer irgend einer Sache kunstmäßig nachstrebt, einem Blinden oder Tauben können verglichen werden, sondern offenbar ist, daß wenn Jemand kunstmäßig Reden mitteilt, er auch das Wesen der Natur dessen genau muß zeigen können, dem er seine Reden anbringen will; dieses aber wird doch die Seele sein.

Phaidros: Was sonst?

Sokrates: Gegen diese also ist sein ganzer Kampf gerichtet; denn in ihr will er Überzeugung hervorbringen, nicht wahr?

(271) Phaidros: Freilich.

Sokrates: Offenbar also muß Thrasymachos und wer sonst mit Fleiß eine rhetorische Kunstlehre geben will, zuerst mit aller Genauigkeit lehren und anschaulich machen, ob die Seele eins ist und sich überall ähnlich oder auch nach der Gestalt des Leibes vielartig. Denn dieses behaupten wir, hieße die Natur eines Dinges zeigen.

Phaidros: Allerdings.

Sokrates: Zum andern worauf sie ihrer Natur nach wirkt, und was, und wovon sie und was für Wirkungen erfährt.

Phaidros: Dieses freilich auch.

Sokrates: Drittens nachdem er der Reden wie auch der Seele Arten und ihr verschiedenes Verhalten ordentlich auseinander gesetzt, wird er alle verschiedenen Ursachen durchgehen, jedes mit jedem zusammenhaltend und lehrend, was für eine Seele, durch was für Reden, aus welcher Ursach überredet werden, oder unüberredet bleiben wird.

Phaidros: Am vortrefflichsten, wie es scheint, wäre es freilich so.

Sokrates: Nie wenigstens, o Freund, wird, was auf andere Art gelehrt oder gesprochen wird, kunstmäßig geschrieben und gesprochen sein, weder über einen andern noch über diesen Gegenstand. Aber die du gehört hast und die jetzt rednerische Kunstlehren schreiben, sind listig und verheimlichen daß sie sich gar trefflich auf die Seele verstehen. Ehe sie also nicht auf diese Art reden und schreiben, wollen wir ihnen nicht glauben daß sie kunstmäßig schreiben.

Phaidros: Auf welche Art denn?

Sokrates: Dieses mit bestimmten Worten wirklich auszuführen ist nicht leicht getan; indes will ich, wie man schreiben müsse, wenn es kunstmäßig beschaffen sein soll, soweit es sich tun läßt erklären.

Phaidros: So erkläre es denn.

Sokrates: Da die Kraft der Rede eine Seelenleitung ist, so muß wer ein Redner werden will, notwendig wissen, wie viel Arten die Seele hat. Diese also sind so viele, und eine solche ist jede, wonach denn auch die Menschen Einige solche werden und Andere wieder solche. Ist nun dieses eingeteilt, so gibt es wiederum so und so viele Arten von Reden, und so und so ist jede beschaffen. Solche Menschen nun sind durch solche Reden aus der und der Ursach zu solchen Dingen leicht zu überreden, solche andere aber aus jener Ursache schwer. Hat er nun dieses gehörig begriffen, so muß er ferner, wenn er nun die Sache selbst im Leben ansichtig wird und sie behandelt werden soll, ihr genau mit seiner Wahrnehmung nachgehn können, oder er wird eben nichts weiter wissen, als die Regeln, die er damals gehört hat. Wenn er aber richtig anzugeben weiß, was für ein Mensch wodurch überredet wird, und auch im Stande ist, wenn er ihn antrifft, ihn zu erkennen und sich selbst zu zeigen, dies ist nun ein solcher, und eine solche (272) Natur, von der damals die Rede war, steht nun in der Tat vor dir, bei der du also hier diese Art von Reden anwenden mußst, um sie zu dieser Sache zu überreden, wenn er dies alles inne hat, und dann noch die Zeiten zu beurteilen weiß, wann er reden und innehalten soll, und von den gedrängten Stellen, und den beweglichen Stellen, und was sonst für vorhandene Arten von Verstärkungen der Rede er gelernt hat, von denen er weiß wo sie an ihrer Stelle sind, und wo nicht; dann ist seine Kunst schön und ganz vollendet, eher aber nicht, sondern an welchem auch von diesen Stücken es Jemand ermangeln läßt, wenn er redet oder lehrt oder schreibt, doch aber behauptet nach der Kunst zu reden, dem wer es nicht glaubt ist klüger. Wie nun, wird vielleicht unser Schriftsteller sagen, o Phaidros und Sokrates, scheint euch nun eine so oder eine anders abgehandelte Redekunst annehmungswürdig?

Phaidros: Unmöglich, o Sokrates, eine andere, wiewohl sie auf diese Art als keine geringe Arbeit erscheint.

Sokrates: Wohl wahr. Eben deshalb nun solltest du alles gesagte noch einmal nach allen Seiten umwendend nachsehen, ob sich vielleicht wo ein leichterer oder kürzerer Weg zu ihr zeigt, damit nicht vergeblich einen langen und beschwerlichen einschlage, wem doch ein kurzer und ebener offensteht. Hast du also etwas hiezu dienliches vom Lysias oder irgend Jemand anderen abgehörtes, so rufe es dir ins Gedächtnis und versuche es vorzutragen.

Phaidros: Der Nachfrage wegen müßte ich wohl etwas haben, aber jetzt habe ich es nicht so bei der Hand.

Sokrates: Willst du also, daß ich dir sage, was ich von Einigen die sich hiemit abgegeben gehört?

Phaidros: Warum nicht?

Sokrates: Sagt man doch, o Phaidros, es sei recht, auch des Wolfes Sache zu verteidigen.

Phaidros: So tue du denn auch so.

Sokrates: Sie behaupten also, man dürfe dieses gar nicht so ernsthaft behandeln, noch von so weitem ausholend ableiten, denn überall, welches wir auch gleich anfänglich gesagt haben, dürfe sich um richtige Einsichten davon was gerecht und gut sei in den Angelegenheiten, oder wer so sei unter den Menschen von Natur oder durch Erziehung, der künftige auch große Redner gar nicht bemühen. Denn ganz und gar kümmere sich vor den Gerichtsstätten Niemand das mindeste um die Wahrheit in diesen Dingen, sondern nur um das Glaubliche, und dieses sei das Scheinbare, worauf also derjenige seine Aufmerksamkeit zu wenden habe, der kunstgerecht reden



wolle. Denn bisweilen dürfe er das Geschehene gar nicht einmal sagen, wenn es nicht zugleich auch den Schein für sich hat, sondern nur das Scheinbare in der Anklage sowohl als Verteidigung, und auf alle Weise müsse wer redet nur dem Scheinbaren nachjagen, dem Wahren immerhin Lebewohl sagend; denn jenes überall in der Rede für sich zu haben, das (273) mache die ganze Kunst aus.

Phaidros: Gerade dieses, o Sokrates, wie du es vorgetragen hast, sagen diejenigen, welche sich für Kunstverständige in Reden ausgeben. Ich erinnere mich wohl, daß wir im vorigen ganz kürzlich auch dieses berührt haben; es dünkt aber denen, die sich hiemit abgeben, etwas sehr großes zu sein.

Sokrates: Du hast ja den Tisias selbst fleißig getrieben, so mag uns nun auch Tisias sagen, ob er etwas anders meint unter dem Scheinbaren, als das was die Menge leicht glaubt?

Phaidros: Was könnte es anders sein?

Sokrates: Dieses also ist, wie es scheint, sehr weise und kunstreich ausgedacht, was er schreibt: daß nämlich wenn ein schwacher aber mutiger einen starken aber feigen niederwirft, ihm den Mantel oder sonst etwas wegnimmt, und dann vor Gericht geführt wird, keiner von Beiden die Wahrheit sagen müsse, sondern der Feige müsse sich hüten zu gestehen, daß er von jenem Mutigen allein bezwungen worden, dieser aber müsse dies freilich behaupten, daß sie allein waren, jenes aber vorzüglich gebrauchen: wie sollte also ich ein solcher mich wohl an einen solchen gewagt haben? Dann würde Jener doch seine Feigheit nicht bekennen, und indem er auf eine neue Lüge sönne, vielleicht auch seinem Gegner einen neuen Beweis an die Hand geben. Und eben so beschaffen ist auch in andern Fallen das nach der Kunst gesprochene. Nicht so Phaidros?

Phaidros: Wie anders?

Sokrates: Weh! gar eine verborgene Kunst hat uns offenbar dieser Tisias aufgefunden, oder wer es sonst eigentlich ist und woher am liebsten benannt. Aber, Freund, wollen wir so zu ihm sprechen oder nicht?

Phaidros: Wie denn?

Sokrates: Etwa: O Tisias, schon lange ehe du noch hergekommen bist, haben wir gesagt, daß dieses Scheinbare den Leuten aus einer Ähnlichkeit mit dem Wahren entsteht; die Ähnlichkeiten aber, haben wir eben gezeigt, wird überall der, welcher die Wahrheit in der Sache erkannt hat, am besten zu finden wissen. So daß, wenn du etwas anderes über die Kunst der Reden zu sagen hast, wir es gern anhören wollen; wo nicht, so müssen wir dem jetzt eben abgehandelten glauben, daß wenn nicht Jemand sowohl der Zuhörer verschiedene Naturen aufzuzählen als auch die Gegenstände nach ihren Arten einzuteilen und die einzelnen unter einen Begriff zusammenzufassen im Stande ist, er niemals in Reden so kunstreich sein wird, als es dem Menschen möglich ist; daß aber diese niemals einer erlangen kann ohne vielfältige Anstrengung, welcher sich der Vernünftige nicht um mit den Menschen zu reden und zu verhandeln unterziehen soll, sondern nur um den Göttern wohlgefälliges reden zu können und ihnen wohlgefällig alles nach Vermögen auszurichten. Denn nicht seinen Mitknechten, o Tisias, so sagen weisere als wir, muß gefällig (274) zu werden wer Vernunft hat sich bestreben, als nur nebenbei, sondern seinen guten und hohen Gebietern. Darum, wenn der Weg lang ist, so wundere

dich nicht: denn großer Dinge wegen wird er uns angemutet, nicht dessen was du denkst. Es wird aber, wie die Rede zeigt, auch dieses, wenn es Jemand will, durch jenes am besten erlangt.

Phaidros: Ganz trefflich dünkt mich dieses gesagt zu sein, o Sokrates, wenn es nur Jemand im Stande wäre.

Sokrates: Aber strebt man nach Schönem, so ist auch schön über sich ergehen lassen was eben erfolgt.

Phaidros: Ja wohl.

Sokrates: Darüber nun was Kunst ist und Kunstlosigkeit im Reden möchte dieses genug sein.

Phaidros: Vollkommen.

Sokrates: Von der Anständigkeit und Unanständigkeit des Schreibens aber, wo angewendet es gut ist, und wo unschicklich, davon wäre noch übrig zu reden. Nicht wahr?

Phaidros: Ja.

Sokrates: Weißt du wohl, wie du eigentlich Gott wohlgefällig das Reden behandeln und davon sprechen mußt?

Phaidros: Keineswegs, du aber?

Sokrates: Eine Sage wenigstens habe ich darüber zu erzählen von den Alten, das Wahre aber wissen nur jene selbst. Könnten wir aber dieses finden, würden wir uns dann noch irgend um menschliche Urteile kümmern?

Phaidros: Lächerliches fragst du! Aber erzähle, was du gehört zu haben behauptest.

Sokrates: Ich habe also gehört, zu Neukratis in Ägypten sei einer von den dortigen alten Göttern gewesen, dem auch der Vogel, welcher Ibis heißt, geheiligt war, er selbst aber der Gott habe Theuth geheißen. Dieser habe zuerst Zahl und Rechnung erfunden, dann die Meßkunst und die Sternkunde, ferner das Brett- und Würfelspiel, und so auch die Buchstaben. Als König von ganz Ägypten habe damals Thamus geherrscht in der großen Stadt des oberen Landes, welche die Hellenen das ägyptische Thebe nennen, den Gott selbst aber Ammon. Zu dem sei Theuth gegangen, habe ihm seine Künste gewiesen, und begehrt sie möchten den andern Ägyptern mitgeteilt werden. Jener fragte, was doch eine jede für Nutzen gewähre, und je nachdem ihm, was Theuth darüber vorbrachte, richtig oder unrichtig dünkte, tadelte er oder lobte. Vieles nun soll Thamus dem Theuth über jede Kunst dafür und dawider gesagt haben, welches weitläufig wäre alles anzuführen. Als er aber an die Buchstaben gekommen, habe Theuth gesagt: Diese Kunst, o König, wird die Ägypter weiser machen und gedächtnisreicher, denn als ein Mittel für den Verstand und das Gedächtnis ist sie erfunden. Jener aber habe erwidert: O kunstreichster Theuth, Einer weiß, was zu den Künsten gehört, ans Licht zu gebären; ein Anderer zu beurteilen, wieviel Schaden und Vorteil sie denen bringen, die sie gebrauchen (275) werden. So hast auch du jetzt als Vater der Buchstaben aus Liebe das Gegenteil dessen gesagt, was sie bewirken. Denn diese Erfindung wird der Lernenden Seelen vielmehr Vergessenheit einflößen aus Vernachlässigung des Gedächtnisses, weil sie im Vertrauen auf die Schrift sich nur von außen vermittelt fremder

Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst und unmittelbar erinnern werden. Nicht also für das Gedächtnis, sondern nur für die Erinnerung hast du ein Mittel erfunden, und von der Weisheit bringst du deinen Lehrlingen nur den Schein bei, nicht die Sache selbst. Denn indem sie nun vieles gehört haben ohne Unterricht, werden sie sich auch vielwissend zu sein dünken, da sie doch unwissend größtenteils sind, und schwer zu behandeln, nachdem sie dünkeltweise geworden statt weise.

Phaidros: O Sokrates, leicht erdichstest du uns ägyptische und was sonst für ausländische Reden du willst.

Sokrates: Sollen doch, o Freund, in des Zeus dodonäischen Tempel einer Eiche Reden die ersten prophetischen gewesen sein. Den damaligen nun, weil sie eben nicht so weise waren als ihr Jüngeren, genügte es in ihrer Einfalt auch der Eiche und dem Stein zuzuhören, wenn sie nur wahr redeten. Dir aber macht es vielleicht einen Unterschied, wer der Redende ist und von wannen. Denn nicht darauf allein siehst du, ob sich so oder anders die Sache verhält.

Phaidros: Mit Recht hast du mich gescholten. Auch dünkt mich mit den Buchstaben es sich so zu verhalten, wie der Thebäer sagt.

Sokrates: Wer also eine Kunst in Schriften hinterläßt, und auch wer sie aufnimmt, in der Meinung daß etwas deutliches und sicheres durch die Buchstaben kommen könne, der ist einfältig genug, und weiß in Wahrheit nichts von der Weissagung des Ammon, wenn er glaubt, geschriebene Reden wären noch sonst etwas als nur demjenigen zur Erinnerung, der schon das weiß, worüber sie geschrieben sind.

Phaidros: Sehr richtig.

Sokrates: Denn dieses Schlimme hat doch die Schrift, Phaidros, und ist darin ganz eigentlich der Malerei ähnlich; denn auch diese stellt ihre Ausgeburten hin als lebend, wenn man sie aber etwas fragt, so schweigen sie gar ehrwürdig still. Eben so auch die Schriften. Du könntest glauben sie sprächen als verstünden sie etwas, fragst du sie aber lernbegierig über das Gesagte, so enthalten sie doch nur ein und dasselbe stets. Ist sie aber einmal geschrieben, so schweift auch überall jede Rede gleichermaßen unter denen umher, die sie verstehen, und unter denen, für die sie nicht gehört, und versteht nicht, zu wem sie reden soll, und zu wem nicht. Und wird sie beleidiget oder unverdienterweise beschimpft, so bedarf sie immer ihres Vaters Hülfe; denn selbst ist sie weder sich zu schützen noch zu helfen im Stande.

Phaidros: Auch hierin hast du ganz recht gesprochen.

(276) Sokrates: Wie aber? wollen wir nicht nach einer anderen Rede sehen, der Schwester von dieser, wie die ächte entsteht, und wieviel besser und kräftiger als jene sie gedeiht?

Phaidros: Welche doch meinst du, und wie soll sie entstehen?

Sokrates: Welche mit Einsicht geschrieben wird in des Lernenden Seele, wohl im Stande sich selbst zu helfen, und wohl wissend zu reden und zu schweigen, gegen wen sie beides soll.

Phaidros: Du meinst die lebende und beseelte Rede des wahrhaft Wissenden, von der man die geschriebene mit Recht wie ein Schattenbild ansehen könnte.

Sokrates: Allerdings eben sie. Sage mir aber dieses, ob ein verständiger Landmann den Samen, den er vor andern pflügen und Früchte von ihm haben möchte, recht eigens im heißen Sommer in einem Adonisgärtchen bauen und sich freuen wird ihn in acht Tagen schön in die Höhe geschossen zu sehen? oder ob er dieses nur als ein Spiel und bei festlichen Gelegenheiten tun wird, wenn er es ja tut; jenen aber, womit es ihm ernst ist, nach den Vorschriften der Kunst des Landbaues in den gehörigen Boden säen, und zufrieden sein, wenn was er gesäet im achten Monat seine Vollkommenheit erlangt?

Phaidros: Gewiß so, o Sokrates, würde er dieses im Ernst, jenes, wie du sagtest, nur anders tun.

Sokrates: Und sollen wir sagen, daß wer vom Gerechten, Schönen und Guten Erkenntnis besitzt, weniger verständig als der Landmann verfahren werde mit seinem Samen?

Phaidros: Keinesweges wohl.

Sokrates: Nicht zum Ernst also wird er sie ins Wasser schreiben, mit Tinte sie durch das Rohr aussäend, mit Worten, die doch unvermögend sind, sich selbst durch Rede zu helfen, unvermögend aber auch die Wahrheit hinreichend zu lehren?

Phaidros: Wohl nicht, wie zu vermuten.

Sokrates: Freilich nicht; sondern die Schriftgärtchen wird er nur Spieles wegen, wie es scheint, besäen und beschreiben. Wenn er aber schreibt, um für sich selbst einen Vorrat von Erinnerungen zu sammeln auf das vergeßliche Alter, wenn er es etwa erreicht, und für Jeden, welcher derselben Spur nachgeht: so wird er sich freuen, wenn er sie zart und schön gedeihen sieht; und wenn Andere sich mit andern Spielen ergötzen, bei Gastmahlen sich benetzend und was dem verwandt ist, dann wird jener statt dessen seine Reden spielend durchnehmen.

Phaidros: Ein gar herrliches, o Sokrates, nennst du neben den geringeren Spielen: das Spiel dessen, der von der Gerechtigkeit, und was du sonst erwähntest, dichtend mit Reden zu spielen weiß.

Sokrates: So ist es allerdings, Phaidros. Weit herrlicher aber denke ich ist der Ernst mit diesen Dingen, wenn Jemand nach den Vorschriften der dialektischen Kunst, eine gehörige Seele dazu wählend, mit Einsicht Reden säet und pflanzt, welche sich selbst und dem, der sie gepflanzt, zu helfen im Stande, (277) und nicht unfruchtbar sind, sondern einen Samen tragen, vermittelt dessen einige in diesen, andere in anderen Seelen gedeihend, eben dieses unsterblich zu erhalten vermögen, und den, der sie besitzt, so glücklich machen, als einem Menschen nur möglich ist.

Phaidros: Allerdings ist etwas noch weit herrlicheres, was du hier sagst.

Sokrates: Jetzt erst, Phaidros, können wir auch jenes entscheiden, nachdem wir uns hierüber vereinigt.

Phaidros: Was doch?

Sokrates: Das, was wir eigentlich sehen wollten, und nur dabei hierauf gekommen sind, ob wir nämlich nicht finden könnten, wie wohl dem Lysias das Redenschreiben zur Schande gereiche, und auch wegen der Reden selbst, welche mit Kunst und welche ohne Kunst geschrieben wären.

Was nun kunstmäßig ist oder nicht, dünkt mich schon ziemlich deutlich gemacht worden zu sein.

Phaidros: Es dünkte mich auch, erinnere mich aber doch noch einmal.

Sokrates: Nämlich ehe nicht Jemand die wahre Beschaffenheit eines jeden Dinges kennt, worüber er redet und schreibt, es an sich vollständig zu erklären im Stande ist, und nachdem er es erklärt, es auch wieder in seine Unterarten bis zum Unteilbaren zu teilen, und eben so auch mit der Seele Natur bekannt, die einer jeden angemessene Art der Rede herauszufinden versteht, und sie dann so ordnet und ausschmückt, daß er bunten Seelen auch bunte und wohl lautreiche Reden gibt, einfachen aber einfache, eher werde er noch nicht vermögend sein, so weit es die Sache erlaubt, mit Kunst das Geschlecht der Reden zu behandeln, weder um zu lehren, noch um zu überreden, wie unsere ganze vorherige Rede gezeigt hat.

Phaidros: Allerdings so ohngefähr war uns dieses erschienen.

Sokrates: Wie aber jenes, ob es etwas schönes ist oder verächtliches, Reden zu sprechen und zu schreiben, und wie betrieben es mit Recht könnte zum Schimpf gerechnet werden oder nicht, hat uns nicht auch dieses schon das eben zuvor besprochene deutlich gemacht?

Phaidros: Welches denn?

Sokrates: Daß wenn, es sei nun Lysias oder ein anderer, jemals etwas geschrieben hat oder schreiben wird, in besonderen Angelegenheiten oder in öffentlichen, indem er Gesetze vorschlägt, also eine Staatsschrift verfaßt, in der Meinung, es sei große Gründlichkeit und Klarheit darin, das gereicht dem Schreibenden zum Schimpf, es mag es ihm nun einer vorrücken oder nicht. Denn Tag und Nacht nicht unterscheiden zu können im Gerechten und Ungerechten, Bösen und Guten, das ist in der Tat unabwendlich das allerschimpflichste, und wenn auch das ganze Volk es lobte.

Phaidros: Gewiß.

Sokrates: Wer aber weiß, daß in einer geschriebenen Rede über jeden Gegenstand vieles notwendig nur Spiel sein muß, und daß keine Rede, gemessen oder ungemessen, sonderlich der Mühe wert geschrieben sei noch auch gesprochen, so viele nämlich ohne tiefere Untersuchung und Belehrung nur des Überredens wegen zusammengearbeitet und gesprochen worden, sondern in der Tat auch die besten unter ihnen nur zur (278) Erinnerung gedient haben für den schon unterrichteten; in denen hingegen, welche gelehrt und des Lernens wegen gesprochen oder wirklich in die Seele hineingeschrieben worden, vom Gerechten, Schönen und Guten, in diesen allein weiß daß etwas wirksames sei und vollkommenes und der Anstrengung würdiges, und daher auch nur solche Reden verdienten, gleichsam seine ächten Kinder genannt zu werden, zuerst die ihm selbsterfunden einwohnt, hernach was etwa für Kinder und Brüder von dieser zugleich in andern Seelen Anderer nach Verhältnis eingewachsen sind, und deshalb alle andern gehen läßt, dieser mag dann wohl ein solcher sein, Phaidros, als ich und du wünschtest daß ich und du sein möchten.

Phaidros: Auf alle Weise will und wünsche auch ich mit dir, was du sagst.

Sokrates: Also sei nun unter uns genug gescherzt über das Reden; und du gehe hin und verkündige dem Lysias, daß wir beide zu der Nymphen Quelle und Ruhesitz hinabgestiegen dort

Reden gehört, welche uns befehlen, zuerst dem Lysias und wer sonst Reden abfaßt, dann dem Homeros und wer sonst Gedichte, für sich bestehende oder von Gesang begleitete, verfertigt hat, drittens auch dem Solon und wer sonst in bürgerlichen Versammlungen Schriften, die er Gesetze nennt, geschrieben hat, zu sagen, daß wenn er dergleichen abgefaßt, wohl wissend wie sich die Sache in Wahrheit verhält, und im Stande in Erörterung über das Geschriebene eingehend, demselben Hülfe zu leisten, und redend selbst sein Geschriebenes nur als etwas Schlechtes darzustellen, er dann auch nicht mit dem Namen genannt werden müsse, der nur hiervon hergenommen ist, sondern mit einem auf jenes sich beziehenden, woran er ernstlichen Fleiß gewendet.

Phaidros: Was für Namen also willst du ihm erteilen?

Sokrates: Jemand einen Weisen zu nennen, o Phaidros, dünkt mich etwas Großes zu sein, und Gott allein zu gebühren; aber einen Freund der Weisheit oder dergleichen etwas möchte ihm selbst angemessener sein, und auch an sich schicklicher.

Phaidros: Und nicht aus der Weise.

Sokrates: Also wer nichts besseres hat als was er nach langem Hin- und Herwenden, Aneinanderfügen und Ausstreichen abgefaßt oder geschrieben hat, den wirst du mit Recht einen Dichter oder Redenschreiber oder Gesetzverfasser nennen.

Phaidros: Wie anders?

Sokrates: Dieses also verkündige deinem Freunde.

Phaidros: Wie aber du? Was wirst du tun? Denn wir dürfen doch auch deinen Freund nicht vorbeigehen.

Sokrates: Welchen doch?

Phaidros: Isokrates den Schönen; was wirst du dem verkündigen, o Sokrates? Was sollen wir sagen daß er sei?

(279) Sokrates: Jung ist Isokrates noch; was mir aber von ihm ahndet will ich sagen.

Phaidros: Was also?

Sokrates: Er dünkt mich zu gut um ihn mit des Lysias Reden zu vergleichen was seine Naturgabe betrifft, auch von edlerer Mischung des Gemütes, so daß es nichts wunderbares wäre, wenn er bei reiferem Alter teils in den Reden, auf die er jetzt seinen Fleiß wendet, Alle die sich je mit Reden abgegeben weiter als Kinder hinter sich zurückließe, teils auch wenn ihm dieses nicht mehr genügte, ihn zu etwas größerem ein göttlicher Trieb hinführte. Denn von Natur schon, Phaidros, ist etwas philosophisches in der Seele des Mannes. Dieses also will ich im Namen dieser Götter dem Isokrates als meinem Lieblinge verkündigen; du aber jenes als dem deinigen dem Lysias.

Phaidros: Das soll geschehen. Aber laß uns nun gehn, da auch die Hitze gelinder geworden.

Sokrates: Ziemt es sich nicht erst zu diesen zu beten und dann zu gehen?

Phaidros: Warum nicht?

Sokrates: O lieber Pan, und ihr Götter die ihr sonst hier zugegen seid, verleiht mir schön zu sein im Innern, und daß was ich Äußeres habe dem Inneren befreundet sei. Für reich möge ich den Weisen halten, und solche Menge Goldes besitzen, als ein anderer als der Mäßige gar nicht tragen und führen könnte. Bedürfen wir noch etwas anderes, o Phaidros? Ich für mich habe hinreichend gebetet.

Phaidros: Auch für mich bete dieses mit: denn Freunden ist alles gemein.

Sokrates: Laß uns denn gehen.

# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Lysis

### In der Übersetzung von

Akademie-Verlag Berlin  
1984

Eine ziemlich unverbürgte Sage, indem Diogenes uns seinen Gewährsmann nicht nennt, macht dieses Gespräch zu einem der frühesten, das heißt wenigstens noch vor dem Tode des Sokrates geschriebenen. Leicht könnte ihr indes mehr Beweiskraft zukommen als der ähnlichen über den »Phaidros«; da diese nur innere Gründe anführt, und also einen Ursprung aus kritischer Mutmaßung verrät, jene aber doch sich auf die Überlieferung einer Tatsache gründet, nämlich auf den verwundernden Ausruf des Sokrates wie er sich in der Darstellung des Platon erblickte. Indes ist ein solches kaum den Namen verdienendes Zeugnis auch hier nicht der Grund, auf welchen dem Gespräch seine Stelle angewiesen wird, sondern der Zusammenhang entscheidet hinlänglich dafür, wenn auch nicht durch geschichtliche Beziehungen unterstützt. Seinem Inhalt nach ist nämlich der »Lysis« unter allen Gesprächen des Platon nur mit dem »Phaidros« und dem »Gastmahl« verwandt, indem die Frage über das Wesen und den Grund der Freundschaft und Liebe, welche seinen ganzen Inhalt ausmacht, zugleich des »Phaidros« zweiter der Form nach untergeordneter Gegenstand ist, im »Gastmahl« aber der der Form nach herrschende und erste. Offenbar möchte es indes nicht leicht Jemanden beugehen den »Lysis« hinter das »Gastmahl« zu stellen, da in letzterem die Sache nicht nur gradezu und bis auf den letzten Strich entschieden, sondern auch in den größten und allgemeinsten Beziehungen betrachtet wird. So daß dialektische Züge, wie die aus welchen der »Lysis« besteht, kaum eine Verzierung an jener Darstellung bilden könnten, sie aber gar nach derselben als ein eignes Ganzes auszuarbeiten eben so unkünstlerisch als zwecklos gewesen wäre, weil Jeder zu jeder hier aufgeworfenen Frage die Lösung schon in jenem Werke vor sich hatte. Und eine leere dialektische Übung, zumal eine so leichte, wie dieses Gespräch dann sein würde, kann dem vollendeteren Meister der späteren Zeit nicht beigelegt werden. Zunächst also wäre nur zu untersuchen, ob »Lysis« vor oder nach dem »Phaidros« zu setzen sei. Dieser letztere freilich redet ebenfalls entscheidend über jene Hauptfrage, indem er einen Grund der Liebe und eine Erklärung derselben ausführlich entwickelt; so daß leicht in Beziehung hierauf Jemand glauben könnte, es würde, eben so wie beim »Gastmahl«, den angenommenen Grundsätzen zuwider sein, auch jenes Gespräch dem »Lysis« voranzustellen, als welcher ja denselben Gegenstand nur skeptisch behandle. Allein der große Unterschied kann denen, welche das »Gastmahl« des Platon kennen, von selbst nicht entgehen; auch Andern aber ist er ohne voreilende Hinsicht auf jenes spätere Gespräch gewiß einleuchtend zu machen. Denn die Meinung über die Ursache der Liebe wird im »Phaidros« nur mythisch vorgetragen, und auf diese Art eine Frage entscheiden wollen, die schon früher in das Gebiet der Dialektik gezogen war, dies wäre nicht nur der anerkanntesten Analogie aus den Platonischen Schriften zuwider und jeder Idee von der Philosophie ihres Urhebers, sondern auch an sich ein frevelhaftes und vergebliches



Unternehmen; weil Jeder, der das Mythische wieder auf den dialektischen Boden, wo ja die Untersuchung angefangen, zurückziehen wollte, es auch wieder vieldeutig machen könnte und ungewiß. Wozu noch dieses kommt, welches vielleicht für Viele entscheidender ist. Im »Phaidros« nämlich wird die Sache weit weniger allgemein behandelt, indem es doch noch andere Freundschaften gibt als jene ganz philosophische, welche dort der Gegenstand der Darstellung ist, oder jene ganz sinnliche von welcher die Veranlassung genommen wird; wo aber diese andern abweichen oder wiefern die Auflösung sich auf sie übertragen läßt, nirgend angedeutet wird. Dagegen im »Lysis« ganz allgemein von der Freundschaft überhaupt die Rede ist; und eine so ganz allgemein angefangene und noch zu keiner entscheidenden Antwort gelangte Untersuchung durch eine mythische Darstellung, und zwar die nur einen Teil des Gegenstandes betrifft, weiter führen und beenden wollen, dieses ist soviel Ungereimtheit, als man nur einem gedankenlos in den Tag hinein arbeitenden Schriftsteller zuschreiben kann, wie Platon wohl am wenigsten gewesen ist. Keinesweges also ist der »Phaidros« anzusehen als aus dem »Lysis« hervorgewachsen, wie auch jener Jedem lächerlich scheinen müßte, der ihn so lesen wollte, mit dem zurückgebliebenen Verlangen, die dialektischen Zweifel des »Lysis« zu lösen; sondern offenbar steht dieser zwischen jenem und dem »Gastmahl«. Worauf nun weiter gefragt werden kann, welchem von beiden er näher stehe, ob er anzusehen sei als ein Nachtrag zum »Phaidros« oder als eine anregende Vorbereitung zum »Gastmahl«. Dem letzteren zwar nähert er sich durch die allgemeinere und vielseitigere Behandlung: allein anderer Gründe nicht zu gedenken, die erst bei Betrachtung des »Gastmahls« völlig können verstanden werden: so fehlt im »Lysis« so ganz jede Spur von dem was Platon zwischen dem »Phaidros« und dem »Gastmahle« geschrieben hat, und er ist so ganz aus dem »Phaidros« und sich selbst zu verstehen, daß er unstreitig den nächsten Platz nach diesem einnimmt, und fast nur als ein Nachtrag oder als eine erweiternde dialektische Erläuterung desselben anzusehen ist. Was nämlich im »Phaidros« mythisch vorgetragen wird, daß die Liebe sich gründe auf die Identität des Ideals zweier Menschen, dieses wird hier dialektisch aber indirekt und in einem weiteren Sinn erwiesen. Letzteres, indem doch der Begriff des Angehörigen und Verwandten mehr befaßt als die Identität des Ideals; und zwar ist er im »Lysis« so unbestimmt angedeutet, daß er nur durch Zurücksehn auf den »Phaidros« leicht kann verstanden werden. Ersteres, indem alle andern Behauptungen in Widersprüche ausgehn. Denn daß dieses auch der letzten und eigentlich vom Platon beschützten ebenfalls begegne, ist nur scheinbar. Vielmehr ist die Art, wie die Zweifel gegen den früheren Satz, daß Ähnlichkeit die Freundschaft begründe, auch auf diese angewendet werden, als der Schlüssel des Ganzen anzusehn, welcher es auch Jedem, der die Andeutungen des »Phaidros« im Sinne hat, gewiß aufschließt. Nämlich das Ähnliche ist nur dann dem Ähnlichen unnütz, wenn Jeder sich auf seine äußere Persönlichkeit und auf das Interesse seiner Sinnlichkeit einschränkt, nicht aber dem der an dem Bewußtsein eines in Mehreren und für Mehrere zugleich möglichen Geistigen ein Interesse nehmend sein Dasein über jene Schranken hinaus erweitert; wodurch überall erst einem Jeden ein Ähnliches und Verwandtes entsteht, das nicht im Streit ist mit seinen eignen Bestrebungen. Ähnliche Winke liegen auch in den ähnlichen skeptisch aufgestellten Sätzen von der Unnützlichkeit des Guten, sofern es nämlich nicht als Gegengift wider das Böse, sondern für sich selbst gedacht wird.

Indes scheint schon Aristoteles diese Andeutungen nicht verstanden zu haben. Welches Mißverstehen der in Platonischen Schriften vorkommenden Dialektik und Polemik ihm überall zwar verziehen werden sollte, da seine gleichnamigen Künste von gröberem Korne sind, und von einer keinen Glanz annehmenden Mischung. Hier aber in einem so leichten Falle scheint es daher zu rühren, daß er um den Zusammenhang, zumal der früheren Platonischen Schriften, wenig mag gewußt haben. Es finden sich nämlich in seinen ethischen Werken mehrere Stellen, in denen er

den »Lysis« vor Augen gehabt zu haben scheint, und Alle haben das Ansehn, als halte er die scheinbare Unentschiedenheit des Platon für eine wirkliche, und glaube jener habe sich nur deshalb nicht herauswickeln können, weil er teils den Unterschied zwischen Freundschaft und Zuneigung übersehen, teils seine drei Arten der Freundschaft verkannt habe, und also natürlich habe in Widerspruch geraten müssen, so oft er das, was nur von der einen gilt, auf die andere übertragen wollte. Jedem Leser des »Lysis« aber muß offenbar sein, mit welchem Nachdruck Platon auf jenen Unterschied, nur freilich in seiner indirekten Weise, aufmerksam macht, da der dialektischen Darstellung desselben ein ziemlicher Teil des Gesprächs gewidmet ist, und wie entschieden er die sogenannte Freundschaft des Nützlichen verwirft, gewiß auch dialektisch betrachtet mit dem größten Recht, da dieses Nützliche ja nie und nirgend etwas ist für sich, sondern immer nur und zwar zufällig in einem andern.

Noch mehreres Einzelne spricht ebenfalls für eine sehr frühe Abfassung des »Lysis« bald nach dem »Phaidros«. So zum Beispiel finden sich auch hier harte Übergänge, eine lose Willkürlichkeit in der Verknüpfung, und eine nicht immer ganz sorgfältige Wahl der Beispiele, welches alles noch stark die Ungeübtheit eines Anfängers ahnden läßt. So scheint auch was von dem Inhalt der erotischen Reden und Gedichte des Hippothales vorkommt eine fortgesetzte Anspielung auf die erotischen Reden des Lysias zu sein, sehr wahrscheinlich erzeugt durch mißbilligende Urtheile über sein Verfahren mit dem berühmten Manne.

Den ganzen Gang des Gespräches aber nach der gegebenen allgemeinen Ansicht desselben noch besonders verzeichnen zu wollen, möchte überflüssig sein, indem nun Jeder im Stande sein muß zu beurteilen, wohin die einzelnen Linien streben, und nach welcher Regel sie fortgezogen werden müssen um den Mittelpunkt des Ganzen zu erreichen. Daß manches polemische einzelne auch hier verborgen liegt, ahndet wohl jeder; so wie man ziemlich bestimmt fühlt, daß Platon die naturwissenschaftliche Anwendung des Begriffs der Freundschaft wenn nicht ganz verwerfen wenigstens von der ethischen ganz sondern möchte. So auch kann Niemandem entgehen, wie der Nebenzweck, welcher das Innere mit der Form verbindet, nämlich eine Anweisung zur sittlichen erotischen Behandlung des Liebings zu geben, nicht nur durch die vorläufigen Gespräche erreicht wird, sondern sich durch das Ganze sehr künstlich hindurchschlingt und auch sehr leicht, bis auf ein Paar einzelne Härten, die ebenfalls, weil sie leicht zu vermeiden waren, den Anfänger andeuten. Dasselbe kann man auch sagen von der Üppigkeit des Beiwerkes und einer gewissen Prahlerei mit dem Überfluß an Stoff nach allen Seiten hinaus. Merkwürdig aber ist dieses kleine Gespräch für die Grundsätze, von denen Verständnis und Beurteilung Platonischer Schriften ausgehen muß, teils als ein auffallendes Beispiel und als das erste davon, wie ungegründet die Meinung ist, als wolle Platon überall nicht entscheiden über die Gegenstände, deren Untersuchung er einen skeptischen Anstrich gibt ohne das Wort des Rätsels mit deutlichen Buchstaben darunter zu schreiben, indem er hier bei einem Gegenstande, über den er in zwei andern Gesprächen entscheidet, das nämliche Verfahren beobachtet, und zwar so, daß der Aufmerksame auch in dem, was ganz skeptisch aussieht, die Entscheidung ohne Mühe findet. Teils auch ist es davon ein Beispiel, wie leicht dem Platon auch Gespräche von geringerem Gehalt entstehen konnten, für sich betrachtet bloß dialektisch, allein in notwendiger Abhängigkeit von einem mystischen außer ihnen, Planeten gleichsam, die nur von den größeren selbständigen Körpern ihr Licht leihen und um sie sich bewegen. Auch wie man die Erscheinungen von jenen nicht verstehen kann, wenn man nicht ihre Verhältnisse zu diesen richtig auffaßt; und wie notwendig also, wenn man den Gehalt solcher Schriften feststellen, oder entscheiden will ob sie Platonisch sind oder nicht, erst alles muß versucht worden sein, um ihre Entfernung von dem Hauptkörper und ihre Bahn zu bestimmen. Denn schwerlich möchte, was den »Lysis« betrifft,

nun jemand den Zweifeln viel Gehör geben, welche eine zu herbe und strenge Kritik gegen seine Echtheit erheben könnte; ja kaum möchte man nötig finden den Ankläger noch auf das mimische und dramatische zu verweisen, welches eine so schöne Haltung hat und so viel Platonischen Charakter.

Von den Personen selbst aber ist nichts zu erinnern, auch ist keine Spur vorhanden, daß irgend eine wirkliche Begebenheit dem Inhalt oder der Einkleidung zum Grunde läge.

## Lysis

### (203) Sokrates erzählt

Ich ging von der Akademia grade nach dem Lykeion den Weg außerhalb der Mauer dicht unter der Mauer hin. Als ich aber an dem Pfortchen war, wo die Quelle des Panops ist, da traf ich den Hippothales, des Hieronymos Sohn, und den Paianier Ktesippos, und mehr andere Jünglinge um sie her gedrängt stehend. Und als Hippothales mich herankommen sah, rief er mich an: Wohin gehst du, o Sokrates, und woher? – Aus der Akademia, sprach ich, gehe ich gerade nach dem Lykeion. – Hieher also, sprach er, zu uns lenkst du nicht ein? es lohnt doch. – Wohin eigentlich, fragte ich, meinst du? und wer sind die ihr? – Hieher, sprach er und zeigte mir der Mauer gegenüber einen eingeschlossenen Platz mit offener Tür; hier halten (204) nicht nur wir uns auf, sondern noch viel andere Schöne. – Was ist aber dieses? und was treibt ihr dort? – Es ist, sagte er, eine ganz neugebaute Palaistra, und meistens besteht die Beschäftigung in Gesprächen, von welchen eben wir dir gern mitteilen. – Sehr wohl, sprach ich, werdet ihr daran tun. Aber wer lehrt hier? – Von dir, sagte er, ein großer Freund und Verehrer, Mikkos. – Beim Zeus, sprach ich, kein schlechter Mann, sondern ein tüchtiger Sophist. – Willst du uns also folgen, sagte er, daß du auch die sehest, welche drinnen sind? – Gern möchte ich hier erst vernehmen, was mir dann werden soll für das Hineingehn, und wer eigentlich der Schöne ist. – Einer von uns, sagte er, hält diesen dafür, der andere jenen. – Welchen denn aber du, o Hippothales? Das sage mir. Auf diese Frage errötete er, und ich sprach weiter, O Sohn des Hieronymus, das darfst du mir nun nicht mehr sagen, ob du einen liebst oder nicht; denn ich sehe nicht allein, daß du liebst, sondern auch daß es schon weit mit dir gekommen ist in dieser Liebe. Übrigens wohl mag ich schlecht sein und wenig nutz; dieses aber ist mir so von Gott verliehen, daß ich gleich erkennen kann Liebende sowohl als Geliebte. – Als er dieses hörte, errötete er noch mehr. Ktesippos aber sagte: Das ist fein, Hippothales, daß du rot wirst, und dich weigerst dem Sokrates den Namen zu sagen, da er doch, wenn er nur kurze Zeit mit dir ist, sich fast tot wird daran hören müssen, wie oft du ihn nennst! Uns wenigstens, o Sokrates, hat er die Ohren schon ganz betäubt und angefüllt mit dem Lysis. Und hat er gar ein wenig getrunken, so ist es uns ganz gewohnt, daß wir auch beim Erwachen aus dem Schläfe noch glauben den Namen des Lysis zu hören. Doch was er so gesprächsweise arges vorbringt, ist noch nicht gar arg: aber wenn er erst anfängt uns mit den Gedichten zu überschwemmen und mit den Reden! Ja was noch ärger ist als alles, so singt er auch auf seinen Geliebten mit wundervoller Stimme, die wir geduldig anhören müssen. Nun aber von dir befragt errötet er nur. – Dieser Lysis, sprach ich, ist also einer von den Heranwachsenden, wie es scheint. Ich schließe es nämlich nur, denn der Name fiel mir nicht auf als ein bekannter, da ich ihn hörte. – Sie nennen ihn eben nicht oft bei seinem Namen, antwortete er, sondern er wird noch nach dem Vater genannt, weil sein Vater sehr bekannt ist. Auch bin ich gewiß, daß der Knabe dir keinesweges unbekannt ist von Gestalt, und an der allein kann man ihn genug wieder erkennen. – So sage denn, sprach ich, wem er angehört. – Es ist des Demokrates von Aixone ältester Sohn. – Schön, sprach ich, o Hippothales! welche edle und in jeder Art herrliche Liebe hast du dir da ausgespürt! So komm denn und laß mich alles hören, was du diesen zu hören gibst, damit ich sehe, ob du auch weißt, wie dem Verliebten gezieme über seinen Liebling zu diesem selbst und (205) auch zu Andern zu reden. – Und darauf, sagte er, gibst du etwas, o Sokrates, was der da sagt? – Willst du etwa, sprach ich, auch läugnen, daß du den nicht liebst, den dieser nennt?

– Das nicht, sprach er, aber daß ich weder Gedichte mache auf meinen Liebling noch Reden. – Es ist eben nicht richtig mit ihm, sagte Ktesippos, sondern er faselt und redet irre. – Darauf sagte ich: ich begehre ja, o Hippothales, weder die Verse zu hören noch die Weise, wenn du dergleichen gemacht hast auf den Knaben, sondern nur den Sinn davon, damit ich erfahre, auf welche Art du deinen Liebling behandelst. – Der da wird dir wohl alles sagen, sprach er, denn er weiß es ja genau, und hat es im Gedächtnis, wenn er mich doch, wie er sagt, bis zum Überdruß angehört hat. – Bei den Göttern, sagte Ktesippos, sehr gut weiß ich es, o Sokrates! es ist ja auch lächerlich genug. Denn daß ein Liebender, und der mehr als jeder andre immer nur auf seinen Knaben denkt, auch gar nichts eignes zu sagen weiß, was nicht jedes Kind ebenfalls sagen könnte, wie sollte das nicht lächerlich sein? Was aber die ganze Stadt erzählt von Demokrates und Lysis des Knaben Großvater und von allen seinen Vorältern, ihren Reichtum, ihre Pferdezucht und ihre Siege in den Pythischen, Isthmischen und Nemeischen Spielen mit dem Viergespann und dem Rennpferde, das bringt er in Gedichte und Reden. Und noch altväterischeres als dieses. Denn die Bewirtung des Herakles schilderte er uns neulich in ich weiß nicht was für einem Gedichte, wie nämlich wegen Verwandtschaft mit dem Herakles ihr Ahnherr den Herakles aufgenommen, selbst auch vom Zeus erzeugt mit der Tochter von dem ersten Stifter jener Zunft, kurz was die alten Mütterchen singen, und viel anderes dergleichen. Solcherlei ist es, was er in Reden und Gedichten vortragend auch uns anzuhören zwingt. – Als ich dies gehört, sagte ich, du lächerlicher Hippothales! ehe du noch gesiegt hast, dichtetest du schon und singst auf dich selbst das Lobgedicht? – Auf mich selbst, o Sokrates, sagte er, habe ich doch nie weder gedichtet noch gesungen. – Du meinst es wenigstens nicht. – Aber wie wäre denn das, fragte er? – Auf alle Weise, sagte ich, zielen doch diese Gesänge auf dich. Denn gewinnst du dir einen Liebling solcher Art, so wird dir selbst zur Zierde gereichen, was du gesprochen und gesungen hast, und ein wahres Lobgedicht sein auf dich, als der den Preis davon getragen, weil du einen solchen Liebling erlangt hast: entgeht er dir aber, so wirst du je größeres du lobend gesagt hattest von diesem Liebling, auch nach Verhältnis des Schönen und Guten, so du verfehlst, um desto mehr verspottet (206) werden. Wer also, o Freund, in der Kunst zu lieben ein Meister ist, der lobt den Geliebten nicht eher bis er ihn hat, aus Furcht, wie die Sache ablaufen werde. Überdies auch werden die Schönen, wenn man sie lobt und verherrlicht, voll Einbildung und Hochmut; oder meinst du nicht? – Das wohl, sagte er. – Nicht auch das, je hochmütiger sie sind, desto schwerer sie zu besiegen werden? – Wahrscheinlich. – Was für ein Jäger also dünkt dich der, welcher jagend das Wild so aufscheucht, daß er es ungleich schwerer bekommt? – Ein schlechter offenbar. – So auch durch Reden und Gesänge nicht ankirren sondern wild machen, ist große Unkunde; nicht so? – Mich dünkt es. – Sieh also zu Hippothales, daß du nicht alles dessen schuldig machst durch dein Dichten. Denn ich glaube doch, demjenigen der durch seine Dichtungen sich selbst schadet, wirst du nicht zugestehn wollen, daß er ein guter Dichter sei, da er sich selbst zum Schaden ist. – Nein, beim Zeus, sagte er, das wäre ja große Unvernunft. Aber deshalb eben, o Sokrates, vertraue ich mich dir, und hast du etwas anderes, so rate mir, worüber man denn reden und was man tun muß um dem Geliebten angenehm zu werden. – Nicht leicht, sprach ich, ist das zu sagen: wolltest du aber bewirken, daß er mir selbst zum Gespräch käme, so könnte ich dir vielleicht einen Versuch zeigen, was mit ihm zu reden ist anstatt dessen, was, wie diese sagen, du redest und singst. – Das, sagte er, ist nichts schweres. Denn wenn du nur hier mit dem Ktesippos hineingehst und dich niedersetzest im Gespräch, so glaube ich wird er schon von selbst herzukommen; denn hörbegierig, o Sokrates, ist er vor Allen. Zumal sie nun die Hermaien feiern, sind Knaben und Jünglinge ohne Unterschied zusammen; er kommt dir also gewiß. Wo nicht, so ist er doch sehr bekannt mit dem Ktesippos durch dessen Vetter Menexenos, der sein vertrautester Freund ist unter allen. Ktesippos also kann ihn rufen, wenn er ja nicht von selbst kommt. – So sprach ich müssen wir es machen; und somit nahm ich den Ktesippos und ging in

die Palaistra, die Andern aber gingen hinter uns.

Als wir nun hineintraten, fanden wir dort die Knaben nach vollbrachtem Opfer und fast aller heiligen Dinge Vollendung, alle schön geschmückt mit Knöcheln spielend. Die meisten nun spielten im Vorhofe draußen; einige aber auch in einem Winkel des Auskleidegemachs, spielten grade und ungrade mit gar vielen Knöcheln, die sie aus den Körbchen vorholten. Um diese her standen Andere zusehend, deren einer dann auch Lysis war, welcher dastand unter den Knaben und Jünglingen bekränzt und durch sein Ansehn sich auszeichnend vor Allen, (207) nicht etwa nur schön zu heißen verdienend, sondern schön und edel. Wir nun bogen um und setzten uns gegenüber, denn dort war es ruhig, und redeten etwas mit einander. Lysis aber sah sich häufig um nach uns, und hatte offenbar große Lust, sich zu uns zu gesellen. So lange nun war er bedenklich und verlegen, allein heranzukommen; hernach kam Menexenos währendes Spiels aus dem Vorhofe herein, und als er mich und den Ktesippos gewahr ward, kam er um sich zu uns zu setzen. Als das Lysis sah, folgte er ihm und setzte sich ebenfalls zu uns neben den Menexenos. Darauf nun traten auch die Andern herzu, und auch Hippothales, da er mehrere herumstehen sah, versteckte sich hinter diesen, und stellte sich, wo er glaubte vom Lysis nicht gesehen zu werden, aus Furcht es möchte ihm zuwider sein, und so ganz nahebei hörte er zu. Ich also wendete mich zum Menexenos, und sagte: Welcher von euch, o Sohn des Demophon, ist wohl der Ältere? – Wir streiten darüber, antwortete er. – Auch wohl darüber, sprach ich, könntet ihr streiten, welcher der Vornehmere wäre? – Allerdings. – Gewiß auch welcher der Schönere, eben so? Da lachten sie beide. Keinesweges aber, sprach ich weiter, will ich fragen, welcher der Reichere ist von euch beiden, denn ihr seid ja Freunde, nicht wahr? – Gar sehr, sagten sie. – Und Freunden ist ja alles gemein, wie man sagt. So daß hierin keine Verschiedenheit statt finden kann, wenn ihr anders die Wahrheit sagt von eurer Freundschaft. – Das gaben sie zu. – Und hierauf war ich eben im Begriff zu fragen, welcher wohl der gerechtere und weisere wäre von ihnen. Indem aber kam einer dem Menexenos zu sagen, der Meister der Palaistra rief nach ihm; es schien mir, als habe er die Opferschau.

Dieser also ging weg; ich aber fragte den Lysis weiter, und sagte: Gewiß, o Lysis, lieben dich dein Vater und deine Mutter sehr? – Allerdings, sagte er. – Also wollten sie auch wohl, daß du so glücklich wärest als möglich? – Wie sollten sie nicht? – Scheint dir aber der glücklich zu sein, welcher dient, und nichts tun darf, wozu er Lust hat? – Beim Zeus, mir nicht, sagte er. – Also wenn die Eltern dich lieben, und wünschen daß du glücklich seist: so sorgen sie doch gewiß auf alle Weise dafür, daß du ganz zufrieden bist? – Wie sollten sie nicht? sagte er. – Sie lassen dich also tun, was du willst, und schelten dich um nichts, oder verwehren dir etwas zu tun, wozu du Lust hast? – Ja wohl, beim Zeus, wehren sie mir, o Sokrates, und das gar Vieles. – Wie sagst du? sprach ich, Sie wollen, daß es dir wohl gehe und verwehren dir doch (208) zu tun was du willst? Sage mir doch dieses. Wenn du Lust hättest, auf einem von des Vaters Wagen zu fahren, und die Zügel selbst zu führen, wenn Wettlauf gehalten wird, würden sie dich nicht lassen, sondern es dir verwehren? – Beim Zeus, sagte er, sie würden mich doch nicht lassen. – Aber wen denn? – Da ist ein Wagenführer, der bekommt seinen Lohn vom Vater. – Wie sagst du? und einem Mietling erlauben sie eher als dir zu tun was er will mit den Pferden, und geben dem dafür auch noch Geld? – Aber wie anders? sprach er. – Doch das Maultiergespann glaube ich immer werden sie dir erlauben zu regieren, und auch wenn du die Peitsche nehmen und sie schlagen wolltest, würden sie es zugeben. – Woher, sagte er, würden sie es zugeben? – Wie denn, sprach ich, darf Niemand sie schlagen? – Ja freilich, sagte er, der Maultiertreiber. – Und ist der ein Knecht oder ein Freier? – Ein Knecht. – Einen Knecht also, wie es scheint, achten sie höher als dich ihren Sohn, und übergeben ihm das ihrige lieber als dir, und lassen ihn tun was er will, dir aber

verwehren sie es? So sage mir doch noch dieses, lassen sie dich wohl dich selbst regieren, oder erlauben sie dir auch dieses nicht? – Wie sollten sie das doch erlauben! sagte er. – Sondern es regiert dich einer? – Hier der Knabenführer, sprach er. – Ist der auch ein Knecht? – Was sonst? unserer wenigstens. – Gewiß, sagte ich, das ist arg, daß du ein Freier von einem Knechte regiert wirst! Was tut aber eigentlich dieser Knabenführer, daß er dich regiert? – Er führt mich eben zum Lehrer. – Und gebieten dir die etwa auch, die Lehrer? – Allerdings ja. – Gar viele Herren und Gebieter setzt dir also dein Vater recht mit Bedacht. Aber doch wenn du nach Hause kommst zur Mutter, läßt diese dich, damit du ihr recht vergnügt seist, alles tun was du willst, es sei nun an der Wolle oder am Weberstuhl, wenn sie webt? Denn gewiß, sie verbietet dir weder die Weberlade anzurühren noch das Schiff, noch was sonst irgend zu ihrer Weberei gehört? – Da lachte er und sagte, beim Zeus, o Sokrates, nicht nur verbietet sie mirs, sondern ich bekäme gewiß Schläge, wenn ich etwas anrührte. – Herakles! sagte ich, hast du auch etwa dem Vater etwas zuleide getan oder der Mutter? – Beim Zeus, sagte er, ich nicht. – Aber weshalb verwehren sie dir so mit Gewalt glücklich zu sein und zu tun was du willst, und halten dich den ganzen Tag über immer unter Jemandes Befehlen, mit einem Wort, daß du fast gar nichts tun kannst, was du möchtest? So daß, wie es scheint, dir weder aller dieser Reichtum etwas nutzt, denn jeder Andere hat ja mehr darüber zu gebieten als du, noch auch diese so vorzügliche Gestalt, denn auch deinen Körper hütet und pflegt ja ein Anderer: du aber, o Lysis, hast über nichts zu gebieten, und kannst nichts (209) tun was du möchtest. – Ich habe eben, sprach er, noch nicht die Jahre dazu, o Sokrates. – Das mag es wohl nicht sein, o Sohn des Demokrates, sagte ich, was dich hindert! Denn dergleichen, glaube ich, überlassen dir doch der Vater sowohl als die Mutter, und warten nicht erst bis du die Jahre habest, zum Beispiel wenn sie etwas wollen vorgelesen haben oder geschrieben, werden sie es, denke ich, dir eher auftragen als irgend Einem im Hause. Nicht so? – Zuverlässig, sagte er. – Und nicht wahr, hier steht dir frei, welchen Buchstaben du willst zuerst zu schreiben und zum zweiten; und ebenso beim Lesen; und wenn du deine Lyra nimmst, glaube ich, wehrt dir weder Vater noch Mutter, welche Saite du willst, höher zu stimmen oder tiefer, und mit dem Finger zu kneipen oder mit dem Plektron zu schlagen. Oder verwehren sie dir? – Ganz und gar nicht. – Was mag also nur, o Lysis, die Ursach sein, daß sie dir hier nicht wehren, wohl aber in dem, was wir vorher sagten? – Ich glaube, sprach er, weil ich dieses verstehe, jenes aber nicht. – Wohl, antwortete ich, Bester! Nicht also deine Jahre erwartet dein Vater, um dir alles zu überlassen, sondern welchen Tag er glauben wird, du seist klüger als er, an dem wird er dir sich selbst und alles das Seinige überlassen. – Das glaube ich selbst, sagte er. – Wohl, sprach ich, wie aber der Nachbar? hat der nicht dieselbe Regel deinetwegen, wie dein Vater? Meinst du, er wird dir sein Hauswesen zu verwalten überlassen, sobald er glaubt, du verstehest dich besser auf die Haushaltungskunst als er, oder er wird ihm dann noch selbst vorstehen wollen? – Er wird es mir überlassen, meine ich. – Und wie die Athener? glaubst du, sie werden dir nicht ihre Angelegenheiten übergeben, wenn sie merken, daß du Klugheit genug besitzt? – Ich glaube es. – Und beim Zeus, fuhr ich fort, wie wohl der große König? ob er wohl seinem ältesten Sohn, auf den die Regierung von Asien kommt, wenn Fleisch gekocht wird eher erlauben wird alles in die Brühe zu werfen, was er nur hineinwerfen will, als uns, wenn wir nämlich zu ihm kämen, und ihm zeigten, daß wir uns besser verständnis als sein Sohn auf die Zubereitung der Speisen? – Uns offenbar, sagte er. – Und jenen zwar würde er auch nicht das mindeste hineinwerfen lassen, uns aber, wollten wir auch ganze Hände voll Salz nehmen, ließe er doch hineinwerfen. – Wie sollte er nicht? – Wie aber wenn sein Sohn an den Augen litte, ließ er ihn wohl an seinem eignen Augen etwas tun, wenn er ihn für keinen Arzt hält, oder verböte er es ihm? – Er verböte es gewiß. – Uns aber, wenn er uns für Arzeneikundige hielte, wollten wir ihm auch die Augen aufreißen und mit Asche einstreuen, würde er doch, meine ich, nicht wehren, wenn er glaubte, daß wir es gründlich verständnis. – (210) Du hast Recht. – Würde er nicht auch alles andere eher uns überlassen als

sich und seinem Sohne, worin nämlich wir ihm weiser zu sein schienen als sie beide? – Notwendig, o Sokrates. – So verhält es sich also, lieber Lysis, sagte ich. Darüber, wovon wir uns richtige Einsichten erworben, wird Jedermann uns schalten lassen, Hellenen und Ausländer, Männer wie Frauen; wir werden darin tun was wir nur wollen, und Niemand wird uns gern hindern, sondern wir werden hierin ganz frei sein, und auch gebietend über Andere, und dieses wird das unsrige sein, denn wir werden Genuß davon haben. Wovon wir aber keinen Verstand erlangt haben, damit wird uns Niemand verstatten zu tun was uns gut dünkt; sondern Alle werden uns hinderlich sein, soviel sie können, nicht die Fremden allein, sondern Vater und Mutter, und wenn uns Jemand noch näher verwandt sein könnte als sie. Vielmehr werden wir selbst was diese Dinge betrifft Andern folgsam sein, und sie werden uns also fremd sein, denn wir werden keinen Genuß von ihnen haben. Räumst du ein, daß es sich so verhalte? – Ich räume es ein. – Werden wir also Jemanden lieb sein, und wird uns Jemand lieben in Hinsicht auf dasjenige, wozu wir unnütz sind? – Nicht füglich, sagte er. – Jetzt also liebt weder dich dein Vater noch sonst Jemand Jemanden in sofern er unbrauchbar ist. – Es ist nicht zu glauben, sagte er. – Wenn du aber verständig wirst, o Sohn, dann werden Alle dir freund und alle dir zugetan sein: denn du wirst brauchbar sein und gut. Wenn aber nicht: so wird weder irgend ein Anderer dir freund sein, noch selbst dein Vater, oder deine Mutter, oder deine Verwandten. Ist es also wohl möglich, o Lysis, sich damit viel zu wissen, worin man noch nichts weiß? – Und wie könnte man, sagte er. – Wenn also du noch des Lehrers bedarfst, weißt du noch nicht? – Richtig. – Also weißt du dich auch nicht viel wenn du doch noch unwissend bist. – Wahrlich, o Sokrates, sagte er, ich glaube auch nicht.

Als ich dies von ihm hörte, sah ich mich um nach dem Hippothales, und beinahe hätte ich mich verredet. Denn ich war schon im Begriff ihm zu sagen: So, o Hippothales, muß man mit dem Liebling reden, ihn demütigend und zur Ordnung bringend, nicht aber ihn aufblühend und verwöhnend. Da ich ihm aber ansah, wie er ganz in Angst und Verwirrung war über das Gesagte, erinnerte ich mich, daß er wollte, Lysis solle nicht einmal merken, daß er dabei stehe. Also begriff ich mich wieder, und hielt mit der Rede an mich, und darüber kam auch Menexenos zurück, und setzte sich neben (211) den Lysis, von welchem Platz er aufgestanden war. Lysis nun gar kindlich und freundlich, sagt mir ganz leise damit es Menexenos nicht höre, Was du mir gesagt hast, o Sokrates, das sage doch auch dem Menexenos. – Ich antwortete, Dieses kannst du ihm ja sagen, o Lysis, denn du hast sehr genau Acht gegeben. – Das freilich, sagte er. – Versuche also, sprach ich, es möglichst im Gedächtnisse zu behalten, damit du ihm Alles genau sagen kannst, solltest du aber etwas davon vergessen haben, so frage mich wieder, sobald du mich nur antriffst. – Wohl, sagte er, so will ich es machen, o Sokrates, aufs allergenaueste, verlasse dich darauf. Aber sage ihm etwas anderes, damit ich auch zuhöre, bis es Zeit ist, nach Hause zu gehen. – Ja, das muß ich wohl tun, sprach ich, zumal du es wünschest. Aber sieh auch zu, wie du mir helfen willst, wenn Menexenos drauf ausgeht mich zu widerlegen. Oder weißt du nicht, daß er sehr streitbar ist? – Ja, beim Zeus, sagte er, gewaltig. Deshalb eben will ich, daß du dich mit ihm unterredest. – So, sprach ich, damit ich mich lächerlich mache? – Nein, beim Zeus, sondern damit du ihn etwas züchtigest. – Woher? sprach ich, das ist nicht leicht. Denn er ist ein gewaltiger Mensch, ein Schüler des Ktesippos; und da ist auch er selbst, siehst du ihn nicht? der Ktesippos! – Kümmere du dich um niemand, o Sokrates, sagte er, sondern geh rede mit ihm. – So muß ich wohl anfangen, sprach ich. – Indem wir dieses noch unter uns redeten, fragte Ktesippos: Ihr da, was tut ihr euch da gütlich allein, wovon ihr uns nichts mitteilen wollt? – Allerdings, sagte ich, wollen wir mitteilen. Dieser nämlich versteht etwas nicht, was ich sage, meint aber Menexenos werde es wissen, und heißt mich, diesen fragen. – Warum also fragst du ihn nicht? sagte Ktesippos. – Eben will ich es tun, sprach ich.



Sage mir also, o Menexenos, was ich dich fragen werde. Ich trage nämlich von Kindheit an groß Verlangen nach einer Sache, wie denn Jeder so die seinige hat. Denn einer hat große Lust Pferde zu haben, einer Hunde, einer Geld, einer Ehre. Ich aber bin gegen alle diese Dinge ziemlich gleichgültig, dagegen aber auf den Besitz von Freunden ganz leidenschaftlich, und einen guten Freund zu haben wäre mir lieber als die beste Wachtel oder der beste Hahn von der Welt; ja, beim Zeus, lieber als ein Pferd oder ein Hund; und ich glaube beim Hunde, ich würde allem Golde des Dareios bei weitem den Besitz eines Freundes vorziehen, weit mehr (212) noch als Dareios selbst; so sehr bin ich ein Freundelieb. Indem ich nun euch sehe, dich und den Lysis, bin ich erstaunt und preise euch glücklich, daß euch so jung schon gelungen ist dieses Besitztum schnell und leicht zu erwerben, und du dir diesen so schnell und sehr zum Freunde erworben hast, und dieser wiederum dich. Ich aber bin so weit von der Sache, daß ich nicht einmal dieses weiß, auf welche Art einer des andern Freund wird, sondern eben dieses von dir erfragen will, als einem Kundigen. Sage mir also, wenn einer einen liebt, welcher wird des andern Freund, der Liebende des Geliebten, oder der Geliebte des Liebenden? oder macht das keinen Unterschied? – Mir wenigstens, sagte er, scheint es keinen Unterschied zu machen. – Wie sagst du? sprach ich! beide also werden einander Freund, wenn auch nur der eine den andern liebt? – Mich wenigstens, sagt er, dünkt es so. – Wie doch? geschieht es nicht, daß der Liebende nicht wieder geliebt wird von dem den er liebt? – Es geschieht. – Und wie? geschieht es auch, daß der Liebende gehaßt wird? wie doch manchmal die Liebhaber mit den Lieblingen dran zu sein glauben. Denn wiewohl liebend so sehr es nur irgend möglich ist, meinen doch Einige, daß sie nicht wieder geliebt, Andere gar, daß sie gehaßt werden. Oder dünkt dich dieses nicht wahr zu sein? – Sehr wahr, sagte er. – Und in einem solchen Falle, sprach ich, liebt doch der Eine, der Andere wird geliebt? – Ja. – Welcher also von ihnen ist des andern Freund? der Liebende des Geliebten, mag er nun wieder geliebt werden oder auch gehaßt? oder der Geliebte des Liebenden? Oder ist im Gegenteil keiner von beiden in diesem Falle des andern Freund, wenn nicht beide einander lieben? – Es hat wohl das Ansehen, als verhielte es sich auf die letzte Art. – Anders also scheint es uns jetzt als es vorher schien. Damals nämlich, daß wenn auch nur der Eine liebt, beide Freunde wären: jetzt aber, daß wenn nicht beide lieben, keiner Freund ist. – So kommt es heraus, sagte er. – Das Liebende ist also auch keinem Freund, was nicht wiederliebt? – Es scheint nicht. – Also ist auch der kein Pferdefreund, den seine Pferde nicht wieder lieben, noch auch Wachtelfreund, noch Hundefreund, noch Weinfreund, noch Weisheitsfreund, welchen die Weisheit nicht wiederliebt? Oder liebt zwar Jeder von diesen seinen Gegenstand, ist ihm aber doch nicht Freund, sondern der Dichter hat unrichtig gesprochen, welcher sagt: Glücklich, wer, denen er Freund ist, Kinder und mutige Pferde, Hunde zur Jagd, Gastfreund' auch in der Ferne besitzt? – Nicht so scheint es mir wenigstens. – Sondern richtig dünkt er dich zu reden? – Ja. – Der Liebende ist also allerdings dem Geliebten Freund, wie es scheint, o Menexenos, dieser mag ihn nun lieben oder hassen. So wie auch den Kindern, teils den ganz jungen, welche noch nicht lieben, teils auch denen, welche hassen, wenn sie eben von der (213) Mutter oder dem Vater gezüchtigt worden, dennoch selbst in dieser Zeit, wenn sie hassen, die Eltern über alles in der Welt Freund sind. – Mir, sagte er, scheint es so zu sein. – Nicht also der Geliebte ist Freund nach dieser Rede, sondern der Liebende. – Das ist deutlich. – Also ist auch der Hassende Feind, nicht der Gehaßte? – So scheint es. – Viele also lieben die, welche ihnen Feind sind, und hassen dagegen die, welche ihnen Freund sind, und sind also den Feinden Freund und dagegen den Freunden Feind, wenn nämlich der Liebende Freund ist, und nicht der Geliebte? Dieses aber ist doch große Unvernunft, lieber Freund, oder vielmehr, glaube ich, gar unmöglich, dem Feinde Freund sein und dem Freunde Feind? – Sehr recht, sagte er, hast du offenbar, o Sokrates. – Also wenn dieses unmöglich ist, so wäre wohl der Geliebte dem Liebenden Freund? – Das leuchtet ein. – Also auch der Gehaßte dem Hassenden Feind? – Notwendig. – Wird aber nicht so herauskommen, daß wir notwendig dasselbe

zugeben müssen, wie bei dem Vorigen, daß oft einer freund ist dem der ihm nicht freund ist, oft auch dem, der ihm feind ist, wenn Jemand geliebt wird nicht wiederliebend, oder wohl gar hassend; daß auch oft einer feind ist dem der ihm nicht feind ist, sondern wohl gar freund, wenn Jemand gehaßt wird nicht wieder hassend, oder wohl gar liebend? – So scheint es zu werden, sagte er. – Was also sollen wir machen, sprach ich, wenn weder die Liebenden Freunde sein sollen, noch auch die Geliebten, noch auch nur die zugleich Liebenden und Geliebten, sondern wir von Andern außer diesen behaupten sollen, daß sie einander freund werden? – Beim Zeus, sagte er, o Sokrates, ich weiß gar keinen Rat. – Haben wir auch etwa, sprach ich, o Menexenos, unsere Untersuchung überall unrichtig angelegt? – So dünkt es mich wohl, o Sokrates, sagte Lysis, und wie er es gesagt, so errötete er. So daß das Wort ihm schien wider Willen entschlüpft zu sein, weil er mit ganzer Seele darauf achtete, was gesprochen ward. Und so hatte er offenbar auch, als er zuhörte, immer getan.

Ich also, teils weil ich den Menexenos ausruhen wollte, teils auch in der Freude über Jenes Nachdenklichkeit, wechselte um, und die Rede an den Lysis richtend sagte ich: O Lysis, du scheinst mir richtig zu sprechen, denn wenn wir unsere Untersuchung recht angelegt hätten, so würden wir schwerlich so in die Irre geraten sein. Hier also laß uns nicht weitergehen, denn sie ist offenbar gar ein schlimmer Weg diese Untersuchung; sondern wo wir abgelenkt haben, da, glaube ich, müssen wir weiter gehn, und nach den Dichtern untersuchen. Denn diese sind doch gleichsam unsere Väter und Führer in der Weisheit. Sie reden aber so, daß sie sich wahrlich nicht schlecht erklären über Freunde, wer sie sind, sondern der Gott (214) selbst, sagen sie, führe sie einander zu, und mache sie zu Freunden. Es lautet aber dieses bei ihnen wo ich nicht irre so: Wie doch stets den Gleichen ein Gott gesellet zum Gleichen, und ihn bekannt macht. Oder sind dir diese Verse niemals vorgekommen? – Mir wohl, sagte er. – Auch wohl Schriften sehr weiser Männer sind dir vorgekommen, welche eben dasselbe sagen, daß das Ähnliche dem Ähnlichen notwendig immer freund sei. Und dies sind die, welche von der Natur und dem All reden und schreiben. – Richtig, sagte er. – Sprechen sie also wahr? – Vielleicht, sagte er. – Vielleicht, sprach ich, zur Hälfte, vielleicht aber auch ganz, und wir verstehen es nur nicht. Denn uns scheint der Böse dem Bösen, je näher er ihm kommt, und je genauer er mit ihm umgeht, um desto mehr feind werden zu müssen. Denn er beleidigt; die Beleidigenden aber und Beleidigten können unmöglich Freunde sein. Nicht so? – Gewiß, sagte er. – Auf diese Art also wäre von dem Gesagten die Hälfte nicht wahr, wenn doch die Bösen einander auch ähnlich sind. – Du hast Recht. – Aber mich dünkt, sie wollen nur von den Guten sagen, daß sie einander ähnlich sind und freund; die Bösen aber, was ja auch von ihnen gesagt wird, wären niemals nicht einmal sich selbst ähnlich, sondern veränderlich und nicht zu berechnen. Was aber sich selbst unähnlich ist, und mit sich selbst in Zwiespalt, damit hat es gute Wege, daß es jemals sollte einem andern ähnlich werden und freund. Oder meinst du nicht auch so? – Ich allerdings, sagte er. – Dieses also, o Freund, wollen jene, wie mich dünkt, andeuten, welche sagen das Ähnliche sei dem Ähnlichen freund, daß nämlich nur der Gute und nur dem Guten freund ist, der Böse aber niemals weder mit dem Guten noch mit dem Bösen zu einer wahren Freundschaft gelangt. Stimmt du mit ein? – Er bejahete es. – Das also hätten wir nun, welche Menschen Freunde sind; denn die Rede zeigt ganz deutlich an, es sind die welche gut sind. – So, sagte er, scheint es allerdings. Auch mir, sprach ich; wiewohl eines verdrießt mich daran. Komm also, und um Zeus willen, laß uns betrachten was ich zu sehen glaube. Der Ähnliche ist dem Ähnlichen, sofern er ähnlich ist, freund; und ist ein solcher einem solchen auch nützlich. Oder vielmehr so: jedes Ähnliche, welchen Nutzen kann es jedem Ähnlichen wohl bringen, oder welchen Schaden ihm zufügen, den es nicht auch sich selbst täte? oder überhaupt, was ihm antun, was nicht auch jedes sich selbst antun könnte? Solche Dinge also, wie können sie (215) Anhänglichkeit an einander haben, da sie

einander gar keine Hülfe gewähren? Kann es irgendwie sein? – Es kann gar nicht sein. – Und ohne Abhänglichkeit, wie kann etwas freund sein? – Auf keine Weise. – Allein so ist zwar der Ähnliche dem Ähnlichen nicht freund, wohl aber könnte der Gute dem Guten, sofern er gut, nicht sofern er ähnlich ist, freund sein? – Vielleicht. – Wie aber? wird nicht der Gute, in wiefern er gut ist, in sofern auch sich selbst genügen? – Ja. – Der aber sich selbst genügt bedarf keines Andern, soweit dieses Genügen geht? – Wie sollte er? – Der aber keines bedarf, wird auch keinem anhängen? – Freilich nicht. – Der aber keinem anhängt, wird auch keinen lieben? – Nicht füglich. – Und der nicht liebt, ist doch wohl nicht freund? – Nein, offenbar. – Wie also können uns nur überall Gute mit Guten freund werden, welche weder in der Abwesenheit sich nach einander sehnen, denn sie genügen Jeder sich selbst auch einzeln, noch auch vereinigt irgend Nutzen von einander haben? Wie ist zu bewerkstelligen, daß solche einander sehr wert seien? – Auf keine Art, sagte er. – Freunde aber können sie doch nicht sein, wenn sie einander nicht sehr wert sind. – Das ist richtig. – Sieh also zu, o Lysis, wie wir übel ankommen! Werden wir auch etwa um ein Ganzes dabei betrogen? – Wie so, sprach er. – Ich habe schon irgendwann einen sagen gehört, und erinnere mich dessen itzo, daß das Ähnliche dem Ähnlichen, also auch der Gute dem Guten am meisten feind wäre. Ja auch den Hesiodos führte er zum Zeugen an, sagend, daß ja auch ein Töpfer ist feind dem Anderen, Sängern die Sänger, Bettlern der Bettler sogar, und von allem andern zeigte er auf gleiche Weise, daß notwendig das Ähnlichste am meisten mit Neide, Streit und Feindschaft gegen einander erfüllt sein müsse, das Unähnlichste aber mit Freundschaft. Denn dem Reichen sei der Arme genötigt Freund zu sein, und dem Starken der Schwache des Beistandes wegen, und dem Arzt der Kranke, und jeder Unkundige müsse sich anhängen an den Kundigen und ihn lieben. Ja auch noch weiter führte er den Satz aus in einem höheren Sinne behauptend, daß weit gefehlt das Ähnliche sei dem Ähnlichen freund, vielmehr das Gegenteil hievon sich zeige, und das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten am meisten freund sei. Denn dessen begehre ein Jedes, nicht aber des Ähnlichen, das Trockne nämlich des Feuchten, das Kalte des Warmen, das Bittere des Süßen, das Scharfe des Stumpfen, das Leere der Erfüllung und das Volle der Ausleerung, und so alles Andere auf dieselbige Weise. Denn jedes Gegenteil sei Nahrung für sein Gegenteil, von dem Ähnlichen (216) aber habe das Ähnliche gar keinen Genuß. Und zwar, o Freund, dünkte er sich recht wichtig, da er dieses sagte; denn er sprach sehr gut. Euch aber, sprach ich, wie gefällt seine Rede? – Sehr gut, sagte Menexenos, soviel man so hören kann. – Wollen wir also annehmen, daß jedem sein Entgegengesetztes auch am meisten freund ist? – Das wollen wir. – Wohl, sprach ich, ist es auch nicht ungereimt, Menexenos? und werden nicht voller Freuden sogleich die hochweisen streitkundigen Männer auf uns losgesprungen kommen, und uns fragen, ob nicht der stärkste Gegensatz zur Feindschaft die Freundschaft wäre? Was nun sollen wir diesen antworten? Oder müssen wir nicht notwendig zugeben, es sei wahr was sie sagen? – Notwendig. – Ist also, werden sie sagen, Feindschaft der Freundschaft freund, oder Freundschaft der Feindschaft? – Keines von beiden, sprach er. – Aber doch das Recht um Unrecht, oder das Besonnene dem Unbändigen, oder das Gute dem Bösen? – Mir scheint es nicht sich so zu verhalten. – Dennoch aber, sagte ich, wenn der Entgegensetzung wegen eins dem andern freund wird, müssen auch diese freund sein. – Notwendig. – Weder also ist das Ähnliche dem Ähnlichen freund noch das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten. – Es läßt sich nicht so an. – Laß uns aber auch dieses noch sehen: verbirgt sich uns auch nicht die Freundschaft noch mehr, und ist nichts von dem allen, sondern es wird nur so etwa das weder gut noch böse dem Guten freund. – Wie, sagte er, meinst du? – Ja, beim Zeus, sprach ich, ich weiß es nicht, sondern ich bin in der Tat selbst schwindlich von der Verwirrung der Sache; und so wird wohl am Ende nach dem alten Sprichwort das Schöne das Liebe sein. Wenigstens läßt dieses sich an wie etwas gar weiches, glattes, schlüpfriges. Darum auch vielleicht entschlüpft es uns so leicht und entkommt uns, weil es so geartet ist. Ich meine nämlich das Gute sei schön. Meinst du nicht

auch? – Ich ebenfalls. – Ich meine also nur gleichsam ahndend, daß dem Schönen und Guten das weder gut noch böse freund ist. In welcher Beziehung aber ich dieses ahnde, das höre. Ich denke mir nämlich dieses als drei verschiedene Gattungen, erst das Gute, dann das Böse, dann das weder gut noch böse. Wie du? – Auch ich, sagte er. – Und daß weder das Gute dem Guten, noch auch das Böse dem Bösen, noch auch das Gute dem Bösen freund ist, wie auch die bisherige Rede nicht zuläßt. Also bleibt, wenn nämlich etwas einem freund sein soll, nur übrig, daß das weder gut noch böse freund sein kann entweder dem Guten oder solchem wie es selbst ist. Denn dem Bösen kann doch nichts freund sein. – Richtig. – Aber auch nicht das Ähnliche dem Ähnlichen, sagten wir vorhin. Nicht wahr? – Ja. – Also kann auch nicht dem weder gut noch bösen dasjenige freund sein, was eben so ist? – Nein wie man sieht. – Es folgt also, daß allein das weder gut noch böse dem Guten (217) allein kann freund werden. – Notwendig, wie es das Ansehn hat. – Wird uns aber auch, sagte ich, ihr Kinder, das jetzt gesagte richtig führen? Wenn wir zum Beispiel betrachten wollen den gesunden Leib, der bedarf weder der Arzneykunst noch Hülfe; denn er ist sich selbst genug, so daß kein Gesunder einem Arzt freund wird der Gesundheit wegen. Nicht wahr? – Keiner. – Aber der Kranke, glaube ich, der Krankheit wegen? – Wie sollte er nicht? – Und die Krankheit ist doch ein Übel, die Arzneykunst aber etwas Hülfreiches und Gutes? – Ja. – Der Leib aber ist doch sofern er Leib ist weder gut noch böse? – So ist es. – Genötiget aber wird der Leib der Krankheit wegen der Arzneykunde anzuhängen und sie zu lieben? – So scheint es mir. – Das weder böse noch gute also wird freund dem Guten wegen einer bösen Anhaftung? – So folgt es. – Offenbar aber doch ehe es noch durch das ihm anhaftende Böse selbst böse geworden ist. Denn, böse geworden, könnte es doch nicht mehr des Guten begehren und ihm freund sein; denn unmöglich, behaupteten wir, kann das Böse dem Guten freund sein. – Es ist auch unmöglich. – So erwäget denn, was ich sage. Ich sage nämlich, daß Einiges zwar wie das was ihm anhaftet selbst auch so ist, anderes aber nicht. Wie wenn Jemand mit irgend einer Farbe etwas bestreicht, so haftet doch auf dem Bestrichenen das Aufgestrichene. – Allerdings. – Ist aber dann auch das Bestrichene der Farbe nach so wie das darauf befindliche? – Ich verstehe nicht, sagte er. – Aber doch so, sprach ich. Wenn Jemand deine goldfarbigen Haare mit Bleiweiß bestreiche, wären sie dann wohl weiß, oder schienen sie nur so? – Sie schienen nur. – Doch aber haftete an ihnen die Weiße. – Ja. – Nichts desto weniger aber wären sie doch nicht weiß, sondern ohnerachtet der anhaftenden Weiße sind sie weder weiß noch schwarz. – Richtig. – Wenn aber, o Freund, das Alter ihnen diese nämliche Farbe mitgeteilt hat, dann sind sie geworden wie das ihnen anhaftende, weiß nämlich wegen des Anhaftens der Weiße. – Wie könnte es anders sein? – Hiernach also frage ich eben, ob das, worauf etwas haftet, immer so ist wie das daran haftende? oder ob nur wenn es auf eine gewisse Weise daran haftet jenes eben so sein wird, wenn aber anders dann nicht? – Das letzte also, sagte er. – Auch das weder gut noch böse ist also bisweilen bei daran haftendem Bösen noch nicht böse, in andern Fällen aber ist es schon ein solches geworden. – Allerdings. – Also wenn es noch nicht böse ist ohnerachtet des daran haftenden Bösen, so erregt eben dieses Anhaften ihm ein Verlangen nach dem Guten; ein bösemachendes Anhaften aber beraubt es dieses Verlangens sowohl als auch der Freundschaft zum Guten. Denn (218) nun ist es kein weder gut noch böses mehr, sondern ein Böses, und das Böse war dem Guten nicht freund. – Freilich nicht. – Dem gemäß könnten wir daher auch sagen, daß die schon Weisen nicht mehr Weisheitsfreunde sind, seien dies nun Götter oder Menschen, noch auch diejenigen ihr freund sind, welche den Unverstand so an sich haben daß sie böse sind; denn kein Böser und Ungelehriger liebt die Weisheit. Übrig also bleiben diejenigen, welche jenes Übel zwar haben, den Unverstand, noch nicht aber dadurch unverständig und gelehrig geworden, sondern noch der Meinung sind, sie wüßten das nicht, was sie wirklich nicht wissen. Daher auch nur diejenigen philosophieren, welche noch weder gut noch böse sind, alle Bösen aber philosophieren nicht, noch auch die Guten. Denn weder das Entgegengesetzte war dem

Entgegengesetzten freund noch das Ähnliche dem Ähnlichen, wie sich gezeigt hatte in unsern vorigen Reden. Oder erinnert ihr euch nicht? – Sehr gut, sagten sie. –

Jetzt also haben wir, sprach ich, o Lysis und Menexenos, ganz sicher ausgefunden was freund ist und was nicht? Wir behaupten nämlich sowohl in Betreff der Seele als des Leibes und überall sei nur das weder gut noch böse wegen Anhaftung eines Bösen freund dem Guten. – Auf alle Weise wollten sie behaupten und einräumen daß es sich so verhalte. – Und auch ich selbst freute mich sehr, als hätte ich wie ein Jäger nun zur Genüge was ich gejagt hatte. Hernach aber kam mir, ich weiß nicht woher, der seltsamste Verdacht, daß wohl Alles nicht wahr wäre, was wir zusammen ausgefunden hatten. Und sehr verdrießlich sagte ich: O weh, Lysis und Menexenos, wir werden wohl nur im Traume den Schatz gehoben haben. – Was ist wieder, fragte Menexenos? – Ich fürchte, sprach ich, wie auf prahlerische Menschen, so sind wir wohl auf eben solche falsche Gedanken über die Freundschaft gekommen. – Woher? fragte er. – Laß es uns so betrachten, sprach ich. Wer freund ist, ist der Jemanden freund oder nicht? – Notwendig, sagte er. – Und um keines Endzwecks willen, auch keiner Ursache wegen? oder wegen etwas und um etwas willen? – Um etwas und wegen etwas. – Ist er nun auch dieser Sache freund, um derentwillen er der andern freund ist, oder ist er ihr weder freund noch feind? – Ich folge dir nicht recht, sagte er. – Kein Wunder, sprach ich. Aber so wirst vielleicht du besser folgen, und, denke ich, auch ich besser wissen was ich meine. Der Kranke, sagten wir eben, ist dem Arzt freund. Nicht wahr? – Ja. – Und zwar der Krankheit wegen um der Gesundheit willen ist er dem Arzte freund? – Ja. – Die Krankheit aber ist etwas böses? – Wie sollte sie nicht? – Die Gesundheit aber, ist die gut oder böse oder keines von beiden? – (219) Gut, sprach er. – Wir sagten also, wie es scheint, der Leib, weder gut noch böse, wäre wegen der Krankheit, das heißt etwas bösen, der Arzneikunst freund. Die Arzneikunst aber ist etwas gutes; und um der Gesundheit willen empfängt die Arzneikunst die Freundschaft; die Gesundheit aber ist gut. Nicht so? – Ja. – Ist er nun der Gesundheit freund oder nicht freund? – Freund. – Der Krankheit aber feind? – Allerdings. – Das weder böse und gute also ist wegen des Bösen und Verhaßten dem Guten freund, um eines Guten willen, dem es freund ist? – So zeigt es sich. – Freund ist man also dem man freund ist um etwas willen, dem man freund ist wegen etwas dem man feind ist. – So sieht es aus. – Gut, sprach ich. Da wir nun hier angekommen sind, Kinder, so laßt uns wohl Acht geben, daß wir nicht betrogen werden. Denn daß nun Freund dem Freunde freund geworden ist, lasse ich gehn, obgleich so das Ähnliche dem Ähnlichen freund wird, welches wir für unmöglich erklärt haben. Dieses aber laßt uns wenigstens erwägen, damit nicht das jetzt angenommene uns betrüge. Der Arzneikunst, sagten wir, ist man freund um der Gesundheit willen? – Ja. – Also ist man auch der Gesundheit freund? – Allerdings. – Wenn aber, so ist man es um etwas willen? – Ja. – Und zwar um etwas willen dem man freund ist, wenn auch dies dem vorhin angenommenen folgen soll. – Allerdings. – Also auch jenem wird man freund sein um eines Andern willen, dem man freund ist? – Ja. – Müssen wir also nicht müde werden, so umher zu gehen, und bei einem Anfange ankommen, der nicht wieder auf eine andere Freundschaft zurückführt, sondern auf jenes selbst geht, dem wir zuerst freund sind, allem andern aber nur um seinetwillen freund zu sein gestehen? – Notwendig. – Dies ist es nun eben, was ich meine, daß nur nicht alles, welchem wir um jenes willen freund zu sein bekennen, als bloßes Schattenbild davon uns betrügt, eigentlich aber nur jenes erste es ist, dem wir wahrhaft freund sind. Wir wollen es nämlich so überlegen: Wenn jemand aus etwas sehr viel macht, wie der Vater den Sohn pflegt allen andern Dingen vorzuziehen; kann nicht ein solcher, eben deshalb, weil ihm der Sohn über Alles geht, sich auch aus etwas Anderem sehr viel machen? Etwa wenn er gewahr würde, Jener habe Schierling getrunken, würde er sich dann nicht sehr viel aus Wein machen, indem er glaubte, dieser könne den Sohn retten? – Was wird er nicht? sagte er. – Ja auch aus dem Gefäß, worin der Wein wäre? – Auch wohl. – Achtet er aber deshalb

keines von beiden höher, den tönernen Becher oder seinen Sohn? die drei Maß Wein oder seinen Sohn? Oder verhält es sich nicht vielmehr so. Alle solche Sorgfalt geht eigentlich gar nicht auf dasjenige, was um eines Andern willen herbeigeschafft wird, sondern auf jenes, um (220) deswillen das Andere alles herbeigeschafft wird. Wenn gleich wir öfters sagen, wir machen uns viel aus Gold und Silber, mag das doch demohnerachtet nicht das wahre sein; sondern woraus wir uns viel machen, das ist jenes, was sich als das zeigt, um dessentwillen wir das Gold und alles andere Erworbene erwerben. Wollen wir dies behaupten? – Allerdings. – Also auch von dem Freunde gilt dasselbe? Denn wovon wir sagen, daß wir ihm um eines Andern willen freund sind, das benennen wir offenbar nur mit einem fremden Wort, freund aber mögen wir in der Tat wohl nur jenem sein, in welchem alle diese sogenannte Freundschaften endigen. – So wird es sich wohl verhalten, sagte er. – Dem also, welchem wir in Wahrheit freund sind, sind wir es nicht um eines Andern willen, dem wir auch freund wären? – Richtig. – Dieses also ist abgemacht, wem wir freund sind, sind wir es nicht um eines Andern willen, dem wir es auch sind. Aber sind wir wohl dem Guten freund? – Mich dünkt es. – Wird also wegen des Bösen das Gute geliebt, und es verhält sich so: wenn von jenen drei eben erwähnten Gattungen, dem Guten, dem Bösen und dem weder gut noch bösen, die beiden andern gesetzt werden, das Böse aber aus dem Wege geschafft wird, und nichts mehr berühren kann, weder Leib noch Seele, noch etwas anderes von dem, was wie wir sagten an und für sich weder gut noch böse ist, wäre dann wohl das Gute uns gar nichts mehr nutz, sondern wäre unnütz geworden? Denn wenn uns nichts mehr schadete, so bedürften wir auch nirgends keiner Hülfe. Und so würde alsdann offenbar, daß wir nur des Bösen wegen dem Guten anhängen und es liebten, weil nämlich das Gute die Arznei ist wider das Böse, das Böse aber die Krankheit. Gibt es nun keine Krankheit mehr, so bedarf man auch keiner Arznei. Ist es wohl so beschaffen mit dem Guten, und wird es wohl so des Bösen wegen geliebt von uns, die wir mitten inne sind zwischen dem Bösen und Guten, hat aber selbst an und für sich gar keinen Nutzen? – Es hat das Ansehn, sprach er, sich so zu verhalten. – Jenes erste also, in welchem sich alle übrigen Dinge endigten, denen wir um eines Andern willen freund waren, hat mit allen diesen gar keine Ähnlichkeit. Denn allen diesen nannten wir uns freund um eines Andern willen, dem wir freund waren; jenes eigentliche aber scheint diesen ganz entgegengesetzt geartet zu sein, indem sich zeigte, daß wir ihm freund sind wegen etwas dem wir feind sind. Würde aber dieses letztere fortgeschafft, so würden wir ihm wie es scheint nicht mehr freund sein. – Mich dünkt nicht, sprach er, nach dem wenigstens, was eben gesagt wird. – Ob man wohl, sprach ich, um Zeus willen, wenn auch alles (221) Böse untergegangen ist, dann nicht hungern wird und nicht dursten, und nichts anderes der Art? Oder wird zwar Hunger sein, wenn doch Menschen und andere Tiere sein sollen, aber er wird nicht verderblich sein; und so auch der Durst und die andern Begierden, nur nicht böse werden sie sein, da ja das Böse untergegangen ist. Oder ist es eine lächerliche Frage, was alsdann sein wird und nicht sein? Denn wer weiß es? Dieses aber wissen wir doch, daß auch jetzt schon wer hungert Schaden davon haben kann, auch Nutzen davon haben kann, nicht wahr? – Allerdings. – Nicht auch wer durstet oder etwas anderes dergleichen begehrt, begehrt es bisweilen sich zum Nutzen, bisweilen zum Schaden, bisweilen ohne eins von beiden? – Gewiß. – Also wenn auch das Böse unterginge, wie käme das was nicht böse ist dazu mit dem Bösen zugleich unterzugehen? – Auf keine Weise. – Die weder gut noch bösen Begierden werden also bleiben, wenn auch das Böse untergeht? – Das leuchtet ein. – Ist es aber wohl möglich etwas zu begehren und zu lieben, ohne dem freund zu sein was man begehrt und liebt? – Mich dünkt es nicht. – Also auch wenn das Böse untergegangen ist, wie es scheint, werden wir einigen freund sein? – Ja. – Nicht doch, wenn das Böse die Ursach der Freundschaft war, könnte wohl nach Untergang des Bösen nichts mehr einem Andern freund sein; denn ist eine Ursach weggenommen, so kann unmöglich das noch statt finden, wovon dieses die Ursach war. – Du hast Recht. – Darüber aber waren wir einig, daß wer einem freund ist es auch liebe, und zwar

wegen etwas, und wir glaubten damals wenigstens, das weder gut noch böse liebe so des Bösen wegen das Gute? – Richtig. – Jetzt aber, wie es scheint, zeigt sich wieder eine andere Ursach des Liebens und Geliebtwerdens? – So scheint es. – Ist nun in der Tat, wie wir jetzt sagten, das Begehren die Ursach der Freundschaft, und das Begehrende dem freund was es begehrt, dann wann es begehrt? alles aber, was wir zuvor sagten vom freund sein war nur Geschwätz wie ein langes zurechtgelegtes Machwerk. – So wird es wohl sein, sagte er. – Aber, sprach ich, das Begehrende begehrt doch das, was ihm fehlt. Nicht wahr? – Ja. – Wem also etwas fehlt, das ist dem freund, was ihm fehlt? – Mich dünkt. – Jedem aber fehlt das, was ihm entzogen ist? – Wie anders? – Auf das Angehörige also, wie es scheint, geht Liebe und Freundschaft und Verlangen, wie sich zeigt, o Menexenos und Lysis? – Sie stimmten ein. – Ihr beide also, wenn ihr gegenseitig Freunde seid, müßt irgendwie von Natur einander angehören. – Offenbar, sagten sie. – Und auch sonst ihr Kinder, sprach (222) ich, wo einer des andern begehrt und liebt, er würde ihn weder begehren noch lieben, noch ihm freund sein, wenn ihm nicht der Geliebte angehörig wäre überhaupt der Seele nach oder wegen irgend einer Gesinnung, Art und Eigenschaft. – Gewiß, sagte Menexenos; Lysis aber schwieg. Wohl, sprach ich. Das von Natur angehörige also müssen wir, wie sich zeigt, notwendig lieben? – So folgt es, sagte er. – Notwendig also muß auch der echte Liebhaber, und der sich nicht nur so anstellt, wiedergeliebt werden von seinem Liebling? – Diesem nun wollten Lysis und Menexenos kaum Bejahung zuwinken. Hippothales aber wechselte alle Farben vor Freude. – Da sagte ich in der Absicht den Satz noch näher zu betrachten: Ja wenn das Angehörige von dem Ähnlichen irgend verschieden wäre, o Menexenos und Lysis, dann wäre hiemit etwas gesagt über die Freundschaft, was sie ist. Wenn aber das Ähnliche und das Angehörige dasselbe ist, so ist es doch nicht so leicht unsern vorigen Satz wegzuwerfen, daß nämlich das Ähnliche dem Ähnlichen, soweit seine Ähnlichkeit geht, unnütz ist. Zu dem unnützen aber als freund sich zu bekennen, ist Frevel. Wollt ihr also, da wir gleichsam berauscht sind von der Rede, daß wir nachgeben und behaupten, das Angehörige sei etwas anderes als das Ähnliche? – Allerdings. – Wollen wir nun auch weiter sagen, das Gute sei Jedem angehörig, das Böse aber Jedem fremdartig? oder das Böse sei dem Bösen angehörig, und dem Guten das Gute, und dem weder gut noch bösen das weder gut noch böse? – Sie meinten auf die letzte Art schiene ihnen jedes Jedem angehörig zu sein. – Da sind wir also, sprach ich, ihr Kinder, wieder in die vorher verworfenen Gedanken von der Freundschaft hineingeraten. Denn so wird der Ungerechte dem Ungerechten und der Böse dem Bösen nicht weniger freund sein als der Gute dem Guten. – So scheint es, sagte er. – Wie aber, wenn wir sagten, das Gute und das Angehörige sei einerlei, wird dann nicht der Gute dem Guten allein freund sein? – Gewiß. – Aber auch dieses glaubten wir uns selbst widerlegt zu haben. Oder erinnert ihr euch nicht? – Sehr gut erinnern wir uns. – Was haben wir also nun noch an dem Satz? Offenbar wohl nichts. Ich bitte euch daher, wie vor Gericht die Redner pflegen, das Gesagte alles noch einmal zurückzurufen. Wenn nämlich weder die Geliebten noch die Liebenden, noch die Ähnlichen noch die Unähnlichen, noch die Guten noch die Angehörigen, noch was wir sonst durchgenommen haben, denn ich erinnere es mich nicht mehr alles vor der großen Menge; wenn also nichts von allem diesem der Gegenstand der Freundschaft ist, so weiß ich meines Teils nicht mehr was ich sagen soll.

Dieses gesprochen, war ich im Begriff, einen anderen von den (223) Älteren in Bewegung zu setzen. Da kamen aber eben wie schlimme Geister die Knabenführer herbei, der des Menexenos sowohl als der des Lysis mit deren Brüdern an der Hand, und riefen sie ab, sie sollten nach Hause gehn, denn es war schon spät. Zuerst zwar wollten wir und die Umstehenden sie forttreiben; da sie sich aber nichts um uns kümmerten, sondern in sehr schlechtem Hellenisch brummten und schalten, und doch immer wieder riefen: so glaubten wir, zumal sie an den Hermaien ein wenig

mochten getrunken haben, daß nichts mit ihnen würde auszurichten sein; und lösten, gezwungen von ihnen, die Gesellschaft auf. Doch sagte ich noch als sie schon gingen: Diesmal, o Lysis und Menexenos, haben wir uns lächerlich gemacht, ich der alte Mann und ihr. Denn diese wenn sie nun gehen, werden sagen, wir bildeten uns ein Freunde zu sein, nämlich ich rechne auch mich mit zu euch; was aber ein Freund sei, hätten wir noch nicht vermocht auszufinden.



# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Protagoras

In der Übersetzung von

Akademie-Verlag Berlin  
1984

Zu den berühmtesten unter denen, welche zu jener Zeit als Lehrer der hellenischen Jugend aufgetreten waren, dem Protagoras zuerst, welcher unter allen Streit- und Redekünstlern, wegen des Grundes den er seiner Kunst gelegt hatte, wohl am meisten verdiente, daß ein Philosoph sich mit ihm beschäftigte, wie er denn auch selbst als Philosoph im Altertum genannt und geehrt wurde; ferner dem gelehrten, Geschichts- und Altertumskundigen, kunst- und gedächtnisreichen Hippias und dem am meisten seiner Sprachbemühungen wegen angeführten Prodikos, der wiewohl minder bedeutend auch hier die Wirkung des Ganzen unterstützt; ferner zu den Freunden und Verehrern dieser weisen Männer, den edelsten Jünglingen Athens, berühmt teils durch ihre Väter, teils in der Folge durch eigene Taten als Feldherrn, Volksführer und Dichter, zu den Söhnen des Perikles nämlich, zu dessen Mündel Alkibiades, dem Kritias, dem Agathon und andern, welche, wenn auch nur als stumme Zeugen, die Pracht und Herrlichkeit des Ganzen erhöhen; zu diesen führt uns nebst dem Sokrates und einem Jünglinge, den er dem Protagoras als Schüler empfehlen sollte, das reich geschmückte Gespräch. Und zwar in das glänzendste und üppigste Haus von Athen, in das Haus des Kallias, welcher der reichste Bürger war, befreundet dem Perikles als zweitem Gatten seiner Mutter nach Trennung ihrer Ehe von dem Hipponikos, verschwägert dem Alkibiades, der seine Schwester Hipparete zur Gattin nahm, bekannt und von den Komikern durchgezogen als eifrigster und freigebigster Beschützer der Sophisten, bis seine grenzenlose Verschwendung dem alten fast von Solons Zeiten herrührenden Glanze seines Hauses ein Ende machte. Dies sind die edlen und die weisen Teilhaber des Gespräches, welches Sokrates hier ganz auf frischer Tat einem Freunde erzählt; und ein mehreres ist von ihnen im voraus historisch zu wissen nicht nötig, da sie sich sämtlich und die letzteren besonders in dem Werke selbst so hell und bestimmt abspiegeln, daß es unter die bedeutenden ersten Quellen zur Kenntnis ihrer Eigentümlichkeiten gehört.

Nur die Frage, wie diese Gesellschaft zusammengebracht worden, kann nicht übergangen werden, da dem Gespräch schon vor Alters der Vorwurf gemacht ist, sein Urheber habe ihm diesen Reichtum bedeutender Personen nur auf dem unerlaubtesten Wege, vermittelt grober Versündigungen gegen die Ordnung und das Recht der Zeiten zuzuwenden gewußt. Es kommen nämlich mehrere Angaben vor, welche zu beweisen scheinen, daß Platon sich das Gespräch nicht eher als in der neunzigsten Olympiade gehalten gedacht habe. So wird Hipponikos der Vater des Kallias nirgends erwähnt, sondern gradezu wohnt Protagoras bei dem letzteren, und dieser erscheint ganz als Herr und Besitzer; Hipponikos aber ist erst in der Delischen Schlacht Anfangs der neun und achtzigsten Olympiade umgekommen. Ja noch bestimmter, es wird eine Komödie

des Pherekrates, die Wilden, als im vorigen Jahre aufgeführt erzählt, welche im letzten Jahre der neun und achtzigsten die Lenäen geziert hat. Dieses nun nimmt Athenaios als den festen Punkt an, und beschuldigt daraus den Platon zweier Fehler, daß nämlich der Peloponneser Hippias seit Anfang des Krieges zu keiner anderen Zeit sich habe in Athen aufhalten können, als während des Stillstandes unter dem Isarchos im ersten der neun und achtzigsten, wogegen Dacier in seiner Einleitung zur Übersetzung des Protagoras den Platon zu rechtfertigen sucht; ferner, daß Platon im ersten der neunzigsten vom Protagoras nicht habe sagen können, er sei erst vor drei Tagen nach Athen gekommen, indem er bereits in dem Lustspiele des Eupolis, die Schmeichler, im dritten der neun und achtzigsten als anwesend aufgeführt werde. Allein wenn auch Jemand was den ersten Punkt betrifft dem Dacier beipflichten, und in Ansehung des zweiten das Zeugnis eines Komikers verwerfen wollte, der sich ja eben so gut als Platon eine Fiktion kann erlaubt haben, so ist damit die Sache nicht abgetan, denn es finden sich mehrere unbezweifelte gegen jenes Jahr als Zeitbestimmung des Dialogs auf alle Weise streitende und ihn höher hinauf zwingende Angaben, von welchen zu verwundern ist, daß sie in jener feindseligen Stelle des Athenaios gar nicht erwähnt werden, wiewohl er sie anderwärts beibringt. Zuerst nämlich wird Sokrates vom Protagoras als ein noch junger Mann behandelt, nennt auch sich selbst so, welches er nur zwanzig Jahre vor seinem Tode unmöglich tun konnte. Ferner Alkibiades, der nur ein Jahr nach jenem vom Athenaios angenommenen zum Feldherrn ernannt wurde, wird ein Milchbärtiger, und Agathon, den noch dieselbe Olympiade als tragischen Dichter krönte, ein Knabe genannt. Ja was das allerbestimmteste ist, es wird vom Perikles als einem noch lebenden gesprochen, und seine noch vor ihm an der Pest gestorbenen Söhne sind mit in der Versammlung, wodurch dies Gespräch offenbar vor das dritte der sieben und achtzigsten hinaufgerückt wird. Da nun mit dieser letzteren Zeitbestimmung so viele Kleinigkeiten übereinstimmen, die gar nicht zum Wesentlichen des Gespräches gehören, wie Agathon und die Söhne des Perikles, so ist sie offenbar diejenige, welche dem Platon am deutlichsten vorgeschwebt hat, und welche er eigentlich durchführen wollte. Was aber jene späteren Angaben betrifft, so ließe sich fragen, ob nicht die Komödie des Pherekrates schon vor jener im Athenaios erwähnten Aufführung, es sei nun eben so oder in einer unvollkommneren Gestalt, einmal aufgeführt worden, zumal hier von einer Aufführung an den Lenäen die Rede ist; denn als eine Übereilung, indem sich Platon hier in die Zeit wo er wirklich schrieb versetzt hatte, läßt sich die Sache auch nicht denken. Eben so, ob es auch notwendig ist, den Hipponikos als tot zu denken, und ob er sich nicht kann auswärts befunden haben, vielleicht in dem Heere vor Potidaia, wenn man nicht an das zweite Jahr der sieben und achtzigsten Olympiade denken will, in welchem Hipponikos ein Heer gegen die Tanagraier führte. Auf jede Weise aber läßt sich weit eher denken, daß Platon habe diesen Einen für seinen Plan nicht unwichtigen Umstand, als daß er jene kleinen und unbedeutenden in eine falsche Zeit absichtlich verlegt habe, in welchem Falle denn auch die Wilden des Pherekrates hier stehen könnten, um jene Erdichtung nicht ganz vereinzelt zu lassen, und was nicht klar gehalten sein konnte noch um desto zweischeiniger zu stellen. Denn einen besseren Ort konnte Platon nicht wählen für dieses Schauspiel als das Haus des Kallias, und vielleicht waren die Schmeichler des Eupolis die Veranlassung zu diesem Gedanken und die Verführung zu solcher Freiheit gewesen. Eben so notwendig aber war ihm die frühere Zeit, in welcher jene Weisen wirklich in der Blüte ihres Ruhmes standen und so zu Athen versammelt werden konnten, und auch dieses Geschlecht wißbegieriger Jünglinge noch nicht den Geschäften des Staates und des Krieges hingegeben war. Auch mochte es wohl dem Schicklichkeitsgefühl des Platon widersprechen, den Sokrates in Zeiten des herannahenden Alters in einem solchen Wettstreite mit den Sophisten darzustellen, und selbst den Protagoras, gegen den er sich doch einer gewissen Achtung nicht erwehren kann, in seinem wirklich hohen Alter zum Ziel einer solchen Sokratischen Ironie zu machen. Was aber Protagoras auch hier schon vergrößernd von seinem Alter rühmt, und wie

Sokrates verkleinernd seiner eigenen Jugend gedenkt, dies mag nicht ohne Absicht geschrieben sein, um den Maßstab derer lächerlich zu machen, die dem Platon selbst vielleicht die Jugend vorrückten. Denn Protagoras ward Anfangs der zwei und neunzigsten Olympiade während der von Antiphon dem Rhamnusier bewirkten Staatsveränderung aus Athen vertrieben, und starb, wie es scheint, auf seiner Flucht nach einigen siebzig nach andern neunzig Jahr alt. Sucht man die Wahrheit sogar in der Mitte, wiewohl Platon im »Menon« sich offenbar für die erste Meinung erklärt, so konnte er fünf Olympiaden früher nur mit einiger Großsprecherei gegen den fast vierzigjährigen Sokrates so von seinem Alter rühmen. Darum würde ich immer, wenn man glaubt, die Widersprüche der Zeit nicht lösen zu können, doch darauf beharren, die frühere Zeit sei die, welche dem Wesen des Gesprächs angehört, und in welche Platon den Leser eigentlich versetzen wolle, und aus der späteren sei nur einiges als Verzierung vielleicht bewußtlos eingemischt. Denn zu ungründlich bleibt es doch, sich einfach dabei zu beruhigen, daß verschiedene Zeiten unter einander gemischt seien, und daß dies nicht aus der Weise und dem Gewissen der Alten hinausgehe.

Doch es ist Zeit die minder wichtige Untersuchung der äußeren Bedingungen zu vertauschen mit der Betrachtung des Inneren dieses ziemlich verwickelten und vielleicht nicht eben so gründlich verstandenen als vielfachgepriesenen Gesprächs. Sehr leicht ist es freilich die verschiedenen Abschnitte zu sondern und den Inhalt jedes einzelnen der Ordnung nach auszuziehen; wer aber damit den Sinn des Ganzen gefunden zu haben glaubt, Entwurf und Anordnung als leicht und einfach rühmend, der kann schwerlich etwas anderes voraussetzen als sehr mit Unrecht das schlechteste, daß nämlich gar keine anordnende Idee dem Ganzen zum Grunde liege, sondern ohne Einheit wie ohne Kunst und Absicht jedes wie es sich trifft sich aus dem früheren herauspinne. Vielmehr wer den Zweck und die Idee des Ganzen nicht verfehlen will, in welchem gar vieles mannigfaltig durcheinander geht, der muß dem Zusammenhange alles Einzelnen genauer nachspüren, in welchen der Leser jetzt vorläufig soll eingeführt werden.

1) Zuförderst sucht Sokrates den Jüngling, welcher dem Protagoras will zugeführt sein, über sein Vorhaben zur Besinnung zu bringen durch eine skeptische Untersuchung über das Wesen und die eigentliche Kunst der Sophisten. Diese wird von dem Protagoras selbst eben so indirekt wiewohl von einem andern Punkte aus gleichsam fortgesetzt in einer nach vorgetragenem Gesuch gehaltenen kurzen Rede über den Umfang und das Alter der Sophistik, worin er teils die Kühnheit seines offenen Bekenntnisses zu diesem Gewerbe zur Schau trägt, teils die Sache selbst als etwas altes, nicht etwa von den ältesten Weisen, sondern von Dichtern und Künstlern ableitet. Etwas unumwundenes und bestimmtes aber über diese Kunst kommt doch nicht eher ans Licht bis Sokrates ihm in einem kurzen dialogischen Abschnitt soviel abfragt, daß die bürgerliche Tugend eigentlich dasjenige ist, was den Gegenstand seines Unterrichtes ausmacht. 2) Hierauf stellt Sokrates in fortlaufender Rede, nur hingeworfen, durch Beispiele und Äußerungen der herrschenden Denkungsart unterstützt, den Satz auf, daß hierüber sich kein Unterricht erteilen lasse; wozu Protagoras teils in einem Mythos vom Ursprung der Menschen und des geselligen Lebens den Gegenbeweis führt, teils auch indem er in einigen weiteren Erörterungen dieselbe gewöhnliche Handlungsweise, welche Sokrates für sich angeführt hatte, zu Gunsten seiner Behauptung umzudeuten sucht. 3) Auf Veranlassung des von dem Protagoras vorgetragenen knüpft nun Sokrates, nach einigen vorerinnernden Winken über den Unterschied zwischen einer epideiktischen Rede und einem Gespräch, ein solches an über die Frage von der Einheit oder Mehrheit der Tugenden, worin er zuerst den die Mehrheit behauptenden Gegner nötigt Gerechtigkeit und Frömmigkeit einander entgegensetzen, dann als dieser sich sehr schlecht herauswickelt, höflich abbrechend, ihm in einem zweiten Gange das Geständnis abdringt, auch Besonnenheit und Einsicht müßten einerlei sein, und zuletzt im Begriff ist dasselbe von der

Gerechtigkeit zu erweisen, als Protagoras absichtlich um den Faden abzureißen gewaltsam abspringend eine lange jedoch ganz empirische Erörterung über die Natur des Guten vorträgt. 4) Hieraus entstehen natürlich neue Erklärungen über das Wesen des Gespräches, und indem ein neuer Kampfvertrag soll abgeschlossen werden, da sich je länger je mehr zur großen Freude der edlen Jünglinge die Sache zu einem förmlichen philosophischen Wettstreit gestaltet hat, finden auch Prodikos und Hippias Gelegenheit mit kleinen Reden nach ihrer Weise aufzutreten. Wie denn auch Sokrates über den Vorschlag einen Kampfrichter zu wählen seine Stimme abgibt in einem Vortrage, der bei aller Kürze sich doch vor allen andern durch ein streng dialektisches Verfahren auszeichnet. 5) Den von ihm vorgeschlagenen Bedingungen gemäß ist nun Protagoras der Fragende geworden, und setzt nach Anleitung eines Simonideischen Gedichtes das Gespräch über die Tugend fort, ohne daß jedoch ein bestimmtes Ziel sichtbar wäre, zu welchem er auf diese Art hinführen wollte, sondern nur das Bestreben den Sokrates in Widersprüche zu verwickeln, welcher jedoch zuerst als Antwortender nicht nur den Protagoras zurückschlägt, sondern auch noch einen lustigen Nebenkrieg mit dem Prodikos führt, hernach aber selbst dieses Gedicht in einem fortlaufenden Vortrage erläutert, wobei der Satz, daß alles Böse nur aus Irrtum gewollt werde, als eine allgemeine Behauptung aller Weisen vorausgesetzt, auch eine Ableitung der Philosophie aus der Lebensweisheit der Lakedaimonier und Kreter eingeschaltet, zuletzt aber ernsthaft genommen nur mit der Folgerung geschlossen wird, daß durch solche Argumentationen aus Dichtern für die Feststellung der Begriffe nichts könne gewonnen werden. 6) Hierauf endlich wird der Dialog wieder aufgenommen, in welchem Sokrates nun seinerseits Fragender ist, und als solcher fortfährt zu zeigen, daß die Tugend nur Eine sei, Erkenntnis, Wissenschaft, dessen nämlich was zu tun ist. Zuerst zeigt er dieses von der Tapferkeit, und nachdem er einen nur scheinbar treffenden Verweis des Protagoras hingenommen, läßt er ihn halb gutwillig eingestehen, daß es kein Gutes gebe als die Lust und außer der Unlust kein Übel, woraus denn sehr leicht gefolgert wird, daß alle Tugend nichts sei als Wissenschaft des Berechnens und vergleichenden Messens. Und so wird vom Sokrates selbst der Widerspruch ans Licht gezogen, daß auf der einen Seite Protagoras, welcher doch die Tugend lehren zu können behauptet, sich geweigert habe zuzugeben, sie sei Wissenschaft, auf der andern Seite hingegen er selbst sich bemüht habe dieses zu beweisen, da doch seine Absicht dahin gegangen, jede Möglichkeit, als ob die Tugend könne gelehrt werden, zu bestreiten.

Schon aus dieser kurzen Rechenschaft über das Einzelne muß zur Genüge erhellen, daß auch hier die gewöhnlichen Ansichten, indem sie das Ganze nicht zu umfassen vermochten, sondern sich mit einem Teile begnügen wollten, so gut als alles verfehlt haben. Einige nämlich haben, das Unzertrennliche von einander reißend, wie sie es auch in den bildenden Künsten zutun pflegen, auf dasjenige ausschließlich ihr Augenmerk gerichtet, was doch nur als die Farbengebung des Ganzen kann betrachtet werden, auf die ununterbrochen fortgehende Ironie, welche allerdings noch jeder Leser dieses Gesprächs bewundert hat. Unverkennbar ist freilich, daß Platon dieses ihm eigene Talent hier in einem weiten Umfange und großer selbstbewußter Virtuosität spielen läßt, woher denn diejenigen, die auf sein Studium der Mimen und seine Annäherung an das Komische einen großen Wert legen, leichtlich auf den Gedanken kommen konnten diese ironische Behandlung oder nenne man es Vernichtung der Sophisten für den Hauptzweck des »Protagoras« zunehmen. Es ist zwar hier der Ort nicht zu entscheiden, ob eben jene erworbene Vollkommenheiten, denn so wenigstens werden sie dargestellt, dem Platon selbst soviel und in gleichem Sinne wert gewesen sind als einigen seiner Bewunderer; zweierlei aber ist gewiß und um für den gegenwärtigen Fall die Ansicht zu berichtigen hinreichend. Eines Teils nämlich ist dasjenige, was jedes auch unbewaffnete Auge hier überall wahrnimmt, bei weitem nicht die höchste Gattung von Ironie, weder des Platon überhaupt, noch auch dieses Werkes besonders,

sondern nur jene untergeordnete mimische, die selbst bei den Neueren, sonst so wenig ironischen, unter einem neueren Namen nicht selten vorkommt. Andern Teils, daß jede Nachahmung der Eigentümlichkeiten und Sitten bestimmter Personen doch nur aus dem Bestreben nach Richtigkeit in Darstellung der Redenden hervorgeht, und also schon voraussetzt, daß und was geredet werden soll, daß daher auch jene ironische Mimik überall zwar im Platon vorkommen kann und gewiß auch wirklich vorkommt, wo mit diesen Gegnern sokratischer Weisheit und Gesinnung etwas verhandelt wird nicht nur als leere Verzierung sondern als ein zur Sache selbst gehöriges Mittel, um die Wahrheit des Ganzen anschaulich zu machen und durch behutsame Entfernung von allem unnatürlichen und überladenen zu bekräften, daß sie aber eben deshalb nirgend als erster oder eigentlicher Zweck darf gedacht werden, weil eben dann teils die Überladung unvermeidlich wäre, teils die philosophische Absicht, ohne welche gewiß nie ein größeres Platonisches Werk gebildet ist, entweder müßte untergeordnet gewesen sein oder gänzlich gefehlt haben. Andere hingegen, allzusehr auf die reale Ausbeute begierig, und nicht eben glückliche Finder, weil sie ohne Kenntnis der Gegend suchen, haben sich nur an eine aufgeworfene Frage gehalten, als sollte diese hier entschieden werden, sei es nun die von der Lehrbarkeit der Tugend oder die von ihrer Einheit und Vielheit, denn wer so nur etwas einzelnes auffaßt, muß notwendig schwanken. Wie unzureichend auch dieses ist, erhellt daraus, daß aus einem solchen Gesichtspunkt manche Teile des Gespräches sich gar nicht erklären lassen, wie gleich die erwähnten beiden Herleitungen der Sophistik und der Philosophie und die ganze Verhandlung über das Simonideische Gedicht, ferner, daß selbst dasjenige, was sich näher auf jene Fragen bezieht, nicht fortschreitet, sondern auf eine wunderliche Art immer wieder von vorn und fast von fern anhebt: ja um es mit einem Worte zu sagen, wie könnte eine Untersuchung der Hauptzweck des Ganzen sein, von welcher am Ende desselben, ironisch zwar auf der einen Seite, aber auch sehr wahr auf der andern, gesagt wird, sie sei, nämlich um sie zur Entscheidung zu bringen, schlecht und verkehrt genug geführt worden?

Wer aber nicht nur auf dieses und jenes in diesem Gespräch achtet, sondern auf alles, auf die häufig eingestreuten beiläufigen Winke, die man im Platon am wenigsten vernachlässigen darf, auf den Wechsel der Formen in den verschiedenen Abschnitten, auf dasjenige was in und zwischen denselben ohnerachtet aller Mannigfaltigkeit der Gegenstände immer wiederkehrt, der wird eben in diesem Streit über die Form und Methode die Hauptabsicht des Ganzen erkennen, den Vorsatz nämlich im Gegensatz gegen alle sophistische Formen, die daher auch alle vorkommen selbst das Kommentieren über Stellen der Dichter nicht ausgeschlossen, die sokratische Gesprächsform als die eigentümliche Form jeder ächt philosophischen Mitteilung lobpreisend und verherrlichend zu verkündigen. Stellen wir uns in diesen wahren Mittelpunkt des Werkes: so sehen wir zuerst auf das bestimmteste, wie es sich durch vielfache Verschlingungen an den »Phaidros« aufs genaueste anschließt. Nämlich so wie dort das Innere des philosophierenden Verfahrens war aufgestellt worden, so wird hier das Äußere gefunden, und was sich dafür ausgibt beurteilt. Ferner so wie dort in die Untersuchung über die Methode auch die Darstellung des mitteilenden Triebes war verwebt worden, und zwar nicht jenes gemeinen, der ein fälschlich sogenanntes eigentlich aber leeres Wissen aus Eitelkeit weiter verbreiten, sondern eines solchen der vermittelt der Ideen der Seele bilden will, so daß auf das ethische als die Wurzel aller sokratischen Philosophie alles andere sich gründet: eben so ist auch hier die Frage über die Möglichkeit jenen Trieb zu befriedigen der Gegenstand, an welchem die verschiedenen Formen sich zeigen und der Vergleichen hergeben müssen, und zwar so, daß auch hier ausschließend von der Mitteilung des ethischen die Rede ist, welches eben den Sinn ausmacht von der Frage über die Lehrbarkeit der Tugend. Ja auch was die äußere Bildung des Ganzen betrifft zeigt sich zwischen beiden ein auffallender Zusammenhang, indem auch hier dem

damaligen Zustände der Dinge gemäß die Form eines Wettstreites entsteht; nur noch lebendiger, wie denn die Sophisten den Philosophen näher verwandt waren als die Redner, so daß auch die polemische Richtung des Phaidros hier fortgesetzt und gesteigert erscheint. Ferner zeigt sich auch von hier aus die Anordnung des Ganzen und jedes Einzele an seiner Stelle verständlich, und die fast aus jedem andern Gesichtspunkt nur kreisförmig scheinende Bewegung vielmehr als eine schön und gleichmäßig fortschreitende. Indem nämlich durch die Vergleichung der Formen die Dürftigkeit der sophistischen Methode je länger je mehr sichtbar wird, und sich in Beispielen deutlicher zeigt; wie leicht das epideiktische Reden sich dazu hergibt vom Innern der Sache abzuführen, und wie vieles auch dem Anscheine nach schönes auf diese Art Mehrere nebeneinander hin reden können ohne sich jemals zu verständigen, und wie dagegen die dialogische Form sehr bald die wahre Meinung eines Jeden ans Licht bringt, den Sitz der Verschiedenheit aufspürt, und wo nur nicht bei einem Teile gänzlicher Mangel an Sinn entgegensteht, auch den ursprünglichen Irrtum entdeckt; in eben dem Maß entwickeln sich auch durch die immer erneuerten Erörterungen des Gegenstandes von allen Seiten immer deutlicher die Gründe, weshalb die Sophisten zu einer besseren Methode nicht gelangen konnten, die schlechtere aber mit Wohlgefallen ausbildeten, nämlich die Abwesenheit des ächten philosophischen Triebes, und die niedrigen Bestrebungen und Absichten, um derentwillen sie vornehmlich ihre Kunst betrieben. Und diese Harmonie, welche ihre Wirkung tun muß, wie alles Kunstschöne, wenn sie auch nach ihren Gründen nicht erkannt wird, ist gewiß größtenteils die Quelle des hohen Wohlgefallens aller Lesenden an diesem vollendeten Werke. So enthüllt gleich die erste Rede des Protagoras seinen Eigendünkel und seine Gewinnsucht, so zeigt sich schon in dem ersten Gespräch, indem er sich gefallen läßt, das Gegenteil der Besonnenheit auch dem Wissen entgegenzusetzen, daß es ihm da wo die Tugend geteilt werden soll, und also der Unterschied zwischen dem theoretischen und praktischen vornehmlich statt findet, dennoch an Sinn für denselben gänzlich fehlt. Wenn jedoch dieses eine vom Platon diesem Manne willkürlich angedichtete Stumpfsinnigkeit wäre: so wäre es dennoch kunstlos genug. Aber es bezieht sich gewiß auf etwas was dem Platon und seinen Zeitgenossen vor Augen lag, gleichviel ob vom Protagoras oder von einem andern. Denn jener ist hier weniger er selbst als das Gesetzbild seiner Sippschaft. Eben so nun entdeckt weiter die Folge, daß es dem Protagoras nicht besser ergeht in Absicht auf den Unterschied zwischen dem Angenehmen und Guten. Und wenn wir am Ende, wo Sokrates ihm seinen großen Widerspruch aufdeckt, erfahren, daß er über die ersten Bedingungen der Bildung Anderer und über den Begriff der Tugend, die er ihnen an bilden will, auch nicht im mindesten nachgedacht hat: so sind wir unterdes auch inne geworden, wie weit er entfernt bleiben mußte von derjenigen Methode, die es nur darauf anlegt den Zögling der Philosophie zum Selbstbewußtsein zu bringen und zum Selbstdenken zu nötigen. Als eine solche nun hat sich unterdessen die dialogische bewährt; sie ist es, welche dies alles zur Anschauung bringt und diejenigen entscheidenden Punkte herbeiführt, und zum Anerkennen oder Abläugnen vorlegt, durch deren Übersehen sich Protagoras als ein solcher entdeckt, der die sittliche Wahrheit niemals erkannt und also auch sittlichen Endzwecken niemals nachgestrebt hat. Dieses Vorlegen eben und Versuchen ob das Rechte wohl möchte gefunden werden, ist die Absicht der vielfachen künstlichen dialektischen Wendungen des Sokrates, welche nur ein der Platonischen Weise ganz Unkundiger ihm als Künsteleien und Sophismen fälschlich anrechnen durfte. Vielmehr sind eben sie, wenn man sie mit der Ausführung des »Phaidros« vergleicht, schon ein deutlicher Beweis von Platons Fortschritten auch als philosophischen Künstlers. Denn im »Phaidros« finden wir zwar jenes indirekte Verfahren, welches gleichsam den wesentlichen Charakter aller besonders nicht unmittelbar darstellenden Gespräche des Platon ausmacht, im Ganzen der Komposition schon ziemlich herrschend im Einzelnen aber nur sehr sparsam angewendet; hier aber im Einzelnen nicht minder als im Ganzen überall befolgt, so daß der

»Protagoras« schon ein vollkommener Versuch ist die lebendige und beseelte Rede des Wissenden auch schriftlich nachzuahmen. Wie denn auch die im »Phaidros« vorgetragenen dialektischen Vorschriften der Täuschung und Enttäuschung mit jenem mühsamen Fleiß in Ausübung gebracht sind, mit dem tüchtige schon weit fortgeschrittene Lehrlinge einer Kunst oder angehende Meister derselben in ihren Übungsstücken alle Gelegenheiten aufsuchen um, wo es nur angeht, etwas von den erkundeten Geheimnissen für das Auge des Kenners niederzulegen.

Es ist aber nicht nur die ausübende Dialektik und die lobpreisende Anerkennung der ächten philosophischen Kunstform, welche hier weiter fortgebildet erscheint als im »Phaidros«, sondern auch der wissenschaftliche Gehalt desselben ist vorgerückt. Die Behauptung zwar, die Tugend sei die Erkenntnis dessen was zu tun oder zu wählen ist, und also das Böse jedesmal nur Irrtum: diese zwar, so sehr es auch dem Platon Ernst damit gewesen ist, wird hier nicht nach seinem Sinne bestimmt und als gradehin seine Meinung vorgetragen, sondern gehört vielmehr, unbestimmt wie sie gelassen ist, zu dem Gewebe, worin er diejenigen verstrickt, die sich des wahren Begriffs vom Guten noch nicht bemächtigt haben, welches teils aus der sichtbar ironischen Behandlung des ganzen Satzes hervorgeht, teils aus der Verbindung, in welche er so leicht gesetzt wird mit jener ganz unsokratischen und unplatonischen Ansicht, daß das Gute nichts anderes ist als das Angenehme, teils auch aus der nur hieraus folgenden Zurückführung dessen, was an der Tugend Erkenntnis und Wissenschaft sein konnte, auf Meß- und Rechenkunst. Wenigstens aber finden wir hier einige indirekte Andeutungen, um, was allerdings vorhergehen muß, den Begriff der Erkenntnis selbst erst genauer zu bestimmen. So ist offenbar der scheinbare Widerspruch, den Sokrates selbst von sich aufdeckt, daß er nämlich die Lehrbarkeit der Tugend bestreite, und doch daß sie Erkenntnis sei behaupte, eine Anreizung, um nach Erwägung dessen, was schon im »Phaidros« von den Ideen gesagt war, über das Verhältnis des Wissens zum Lehren nachzudenken. Eine ähnliche Abzweckung hat auch die wiewohl zugleich für den »Protagoras« ironisch auf die Heraklitische Schule sich beziehende Entgegensetzung des Werdens und Seins. Wie denn auch die untergeordnete Frage von der Einheit und Vielheit der Tugend nur ein einzelner Fall ist unter die allgemeinere Untersuchung vom Einem und Vielen gehörig, oder von der Art, wie die Ideen sich dem Besonderen mitteilen. So daß die Ideenlehre hier schon anfängt von dem mythischen Gebiet in das wissenschaftliche überzugehen, und durch eben die angeführten Sätze der »Protagoras« über seine unmittelbare Bestimmung hinaus auch noch die Keime zu mehreren folgenden Platonischen Werken enthält, und zwar so, daß auch hieraus schon erhellt, er sei von früher her als alle anderen Gespräche, in denen über diese Fragen ausführlicher gehandelt wird.

Den Mythos aber, welchen Protagoras vorträgt, darf man keinesweges, wie Einige gutmütig rühmend getan haben, den Platonischen beizählen; vielmehr ist er, wenn nicht vielleicht im Wesentlichen dem Protagoras selbst angehörig, wie zwar keine Zeugnisse bestätigen, aber die Art, wie ihn Platon gebraucht, wahrscheinlich macht, gewiß wenigstens ganz in dessen Geiste gedichtet. Denn grade wie es einer grobmaterialistischen Denkungsart, die über die unmittelbare sinnliche Erfahrung nicht hinaus philosophiert, notwendig ist, wird die vernünftige Anlage im Menschen nur als Ersatz für die mangelhafte körperliche Ausstattung, und Recht und Scham nur als Hilfsmittel für das sinnliche Leben, und als etwas erst später in die Menschen hineingebrachtes angesehen. Daher ist auch die Beweiskraft dieses Mythos, weil Platon einer solchen Ansicht keine andere zu geben wußte, sehr rednerisch gehalten, indem er Erörterungen aus Gründen nicht sowohl erspart als nur den Mangel derselben fühlbar macht, da selbst das, was er eigentlich erklären soll, mit dem Verlauf der Erzählung nicht zusammenhängt, sondern nur als ein Machtspruch des Zeus angeführt wird. Fremdartig scheint er deshalb auch mit Absicht in der Schreibart, und wahrscheinlich dem Protagoras nachgebildet. Und was des Sokrates Deutung von

dem Gedichte des Simonides betrifft, von dem uns nichts erhalten ist als eben diese Bruchstücke, daß es nämlich eine Rüge sein soll gegen den Spruch des Pittakos, so ist sie gar nicht lediglich als Scherz zu nehmen. Wenigstens besitzen wir noch ein allgemein dem Simonides zugeschriebenes, und diesem hier in Sprache und Manier unverkennbar ähnliches Gedicht, welches sich eben so polemisch auf das im »Phaidros« angeführte Epigramm des Kleobulos bezieht, der ja selbst auch zu den Sieben gehörte.



# Protagoras

## *Ein Freund • Sokrates*

(309) Freund: Woher erscheinst du uns, Sokrates? oder versteht es sich von der Jagd auf des Alkibiades Schönheit? Wahrlich auch ich fand den Mann erst neulich, als ich ihn sah, noch recht schön; aber ein Mann ist er doch, Sokrates, unter uns gesagt, und dem der Bart schon überall hervorwächst.

Sokrates: Nun und was ist das mehr? Lobst du nicht den Homeros, welcher das die holdesten Reize der Jugend nennt, wenn nun der Bart aufkeimt? Und dieser eben erfreut sich jetzt Alkibiades.

Freund: Aber was nun? Kommst du von ihm? und wie zeigt sich der Jüngling gegen dich?

Sokrates: Sehr gut, dünkt es mich, und zumal heute. Denn gar vieles hat er zu meiner Verteidigung geredet; auch komme ich grade von ihm. Etwas wunderbares aber muß ich dir sagen, nämlich obgleich er zugegen war, habe ich doch wenig auf ihn geachtet, ja ihn nicht selten ganz vergessen.

Freund: Was kann doch so großes zwischen dir und ihm gewesen sein? Denn einen andern schöneren hast du doch hier in der Stadt wohl nicht angetroffen.

Sokrates: Und zwar einen weit schöneren.

Freund: Was sagst du? einen Einheimischen oder Fremden?

Sokrates: Einen Fremden.

Freund: Und von wannen?

Sokrates: Von Abdera.

Freund: Und so schön dünkte dich der Fremde, daß er dir schöner erschien als der Sohn des Kleinias?

Sokrates: Wie sollte denn nicht, du kluger Freund, das weisere als das schönere erscheinen?

Freund: So bist du wohl eben mit einem Weisen zusammen gewesen, und kommst uns von daher?

Sokrates: Und zwar mit dem Weisesten unter denen wenigstens die jetzt leben; wenn du den Protagoras für den Weisesten hältst.

Freund: O was du sagst! Protagoras ist bei uns eingewandert?

Sokrates: Seit drei Tagen schon.

Freund: Und eben aus seiner Gesellschaft kommst du?

Sokrates: Nachdem ich gar vieles mit ihm gesprochen und von ihm gehört.

(310) Freund: Warum also läßt du nicht den Knaben dort aufstehn, und setzest dich hieher, um uns eure Verhandlungen zu erzählen, wenn dich nichts hindert?

Sokrates: Sehr gern sogleich, und werde euch noch Dank wissen, wenn ihr zuhört.

Freund: Wahrlich auch wir dir, wenn du erzählst.

Sokrates: Beiden geschieht also erwünschtes. So höret denn. Diese vergangene Nacht, noch am ersten grauen Morgen, pochte Hippokrates, der Sohn des Apollodoros, des Phason Bruder gewaltig mit dem Stock bei mir an die Türe, und als ihm einer geöffnet hatte, stürmte er sogleich herein, und rief mir mit lauter Stimme: Sokrates wachst oder schläfst du? Ich ihn an der Stimme erkennend entgegnete: Das ist ja Hippokrates! Du bringst doch nichts Neues? – Nichts wenigstens, sagte er, als Gutes. – Das möge wahr sein, sprach ich, was gibt es aber? und weshalb bist du so frühe schon hier? – Protagoras ist hier, sagte er, indem er zu mir herantrat. – Seit vorgestern, sprach ich, und du hast es jetzt erst erfahren? – Bei den Göttern, sagte er, gestern Abend. Zugleich tappte er nach dem Bette, setzte sich mir zu Füßen und fuhr fort. Gestern Abend also ganz spät, als ich aus Oinoe zurückkam. Satyros der Bursche war mir entlaufen; ich wollte dir auch sagen, daß ich ihm nachsetzen würde, über etwas anderem aber entfiel es mir wieder. Als ich nun zurück war, nach der Mahlzeit erst, da wir uns eben zur Ruhe legen wollten, sagte mir der Bruder, Protagoras ist da. Zuerst wollte ich sogleich zu dir gehen, hernach aber dünkte es mich doch schon zu spät in der Nacht zu sein. Nun aber bin ich, sobald nur nach solcher Ermüdung der Schlaf mich verlassen wollte, aufgestanden und hieher gegangen. – Ich nun, der ich sein mutiges und eifriges Wesen kenne, fragte: Was hast du denn aber? tat dir Protagoras etwas zu Leide? – Da sagte er lachend: Ja bei den Göttern, Sokrates, daß er allein weise ist, und mich nicht dazu macht. – Nun, beim Zeus, sprach ich, wenn du ihm nur Geld gibst und ihn überredest, wird er dich auch wohl weise machen. – Wollte doch Zeus und alle Götter, rief er aus, es beruhte nur hierauf, so ließ ich es weder an dem meinigen ermangeln, noch an der Freunde Beistand. Aber eben deshalb komme ich jetzt zu dir, damit du meinewegen mit ihm redest. Denn ich selbst bin nicht nur zu jung, sondern habe auch den Protagoras noch niemals weder gesehen noch gesprochen, denn ich war noch ein Kind, als er das erstemal hieher kam. Aber alle, o Sokrates, loben ja den Mann, und sagen, er wäre der kunstreichste im Reden. Warum aber gehen wir nicht gleich zu ihm, damit wir ihn noch zu Hause treffen? Er wohnt, wie ich (311) gehört habe, bei dem Kallias, dem Sohne des Hipponikos. Laß uns doch gehen. – Da sagte ich: Jetzt gleich, mein Guter, laß uns noch nicht dorthin gehen, denn es ist noch zu früh; sondern laß uns aufstehn, und komm in den Hof hinaus, da wollen wir auf und abgehend verweilen bis es Tag wird, und dann gehen. Ohnedies hält sich Protagoras viel zu Hause, darum sei guten Mutes, wir wollen ihn wohl finden. Somit standen wir auf, und gingen im Hofe umher. Ich nun wollte gern des Hippokrates Stärke versuchen, betrachtete mir ihn daher recht, und fragte ihn: Sage mir, Hippokrates, zum Protagoras willst du jetzt, um ihm Geld für dich zu entrichten, hingehn; aber als zu wem willst du doch hingehn? und um was doch zu werden? Wie wenn du zu deinem Namensverwandten, dem Hippokrates von Kos, dem Asklepiaden, gehen wolltest, dem Lehrgeld für dich zu bezahlen, und es fragte dich Jemand: Sage mir, Hippokrates, dem Hippokrates willst

du Lehrgeld entrichten: als wem doch? Was würdest du antworten? – Ich würde sagen, sprach er, als einem Arzte. – Und um was doch zu werden? – Ein Arzt, sagte er. – Oder wenn du zum Polykleitos von Argos oder zum Pheidias hier aus Athen zu gehn im Sinne hättest, um ihnen Lehrgeld für dich zu entrichten, und es fragte dich Jemand: Als wem gedenkst du denn dem Polykleitos oder dem Pheidias dieses Geld zu entrichten? Was würdest du antworten? – Ich würde sagen als Bildhauern. – Und um was doch selbst zu werden? – Offenbar ein Bildhauer. – Gut, sprach ich. Nun aber gehen wir zum Protagoras, ich und du, und sind bereit ihm Lehrgeld für dich zu bezahlen, wenn das unsrige dazu hinreicht, und wir ihn um diesen Preis überreden können, wo nicht, auch noch das unserer Freunde daran zu wenden. Wenn uns nun Jemand in solchem Eifer über diese Sache sehend fragte: Sagt mir doch, Sokrates und Hippokrates, als wem gedenkt ihr dem Protagoras dieses Geld zu geben? Was würden wir antworten? mit was für einem andern Namen hören wir den Protagoras noch genannt, wie den Pheidias einen Bildhauer und den Homeros einen Dichter? was hören wir ähnliches vom Protagoras? – Einen Sophisten, o Sokrates, sagte er, nennen sie den Mann. – Also als einem Sophisten wollen wir ihm das Geld entrichten gehn? – Freilich. – Wenn dich nun Jemand auch das noch fragte: Und um was doch selbst zu werden gehst du zum Protagoras? – Da sagte er errötend, denn der Tag schimmerte (312) schon etwas, so daß ich es deutlich sehen konnte: Wenn es sich damit wie mit dem vorigen verhält, so ist es offenbar um ein Sophist zu werden. – Und du, sprach ich, um der Götter willen, würdest du dich nicht schämen, den Hellenen dich als einen Sophisten darzustellen? – Beim Zeus, Sokrates, sagte er, wenn ich reden soll wie ich denke, ja. – Vielleicht aber, Hippokrates, ist gar nicht deine Meinung, daß dein Unterricht bei dem Protagoras ein solcher sein solle, sondern so wie der war bei deinem Sprachlehrer, deinem Musiklehrer und deinem Lehrer in den Leibesübungen. Denn in dem Allen nahmst du Unterricht nicht als Kunst, um ein Gewerbe daraus zu machen, sondern als Übung, wie es einem von freier Herkunft, der sich selbst leben will, geziemt. – Allerdings, sagte er, dünkt mich der Unterricht beim Protagoras mehr von dieser Art zu sein. – Weißt du also wohl, was du jetzt zu tun im Begriff bist, oder merket du es nicht? sagte ich. – Was meinst du denn? – Daß du im Begriff stehst deine Seele einem Sophisten, wie du sagst, zur Bearbeitung zu übergeben, was aber ein Sophist eigentlich ist, sollte mich wundern wenn du es wüßtest. Und doch wenn dir dieses unbekannt ist, weißt du auch nicht, wem du deine Seele übergibst, ob einem guten oder einem schlechten Dinge. – Ich glaube wenigstens, sagte er, es zu wissen. – So sage denn, was glaubst du ist ein Sophist? – Ich meines Teils, sagte er, wie auch schon der Name besagt, der welcher sich auf Kluges versteht. – Aber, sprach ich, dieses kann man auch von Malern und Zimmerleuten sagen, daß sie die sind, welche sich auf Kluges verstehen. Wenn uns aber Jemand weiter fragte, auf was für Kluges verstehen sich denn die Maler, so würden wir ihm sagen, auf das zur Verfertigung von Bildern gehörige und so auch im übrigen. Wenn uns aber Jemand fragte: Und der Sophist, auf was für Kluges denn der? Was würden wir ihm antworten, was zu verfertigen er verstehe? was würden wir sagen, daß er sei? – O Sokrates, er verstehe gewaltig zu machen im Reden. – Vielleicht, sprach ich, sagten wir dann etwas richtiges, aber hinreichend doch nicht. Denn die Antwort bedarf uns noch einer Frage, nämlich im Reden worüber denn der Sophist gewaltig macht? So wie der Musikmeister doch auch wohl seine Schüler gewaltig macht im Reden, darüber nämlich, worin er ihn auch sachverständig macht, über die Musik. Nicht wahr? – Ja. – Gut, also der Sophist, im Reden worüber macht denn der gewaltig? Offenbar über das, worauf er sich auch versteht? – So sollte man denken. – Was ist also dasjenige, worin er selbst, der Sophist, sachverständig ist, und auch seinen Schüler dazu macht? – Beim Zeus, sagte er, weiter weiß ich dir nun nichts (313) zu sagen. – Darauf sprach ich: Wie nun? weißt du also welcher Gefahr du gehst deine Seele preiszugeben? Oder würdest du wenn du deinen Körper einem anvertrauen solltest auf die Gefahr, ob er gestärkt werden würde oder verdorben, dann wohl erst vielfach überlegen, ob du ihn ihm anvertrauen

wollest oder nicht, und zur Beratung deine Freunde herbeirufen und deine Verwandte, mehrere Tage lang der Sache nachdenkend: was du aber weit höher als deinen Körper achtest, und demgemäß alle deine Angelegenheiten gut oder schlecht gehen müssen, je nachdem es gestärkt wird oder verdorben, die Seele, hierüber hast du dich weder deinem Vater noch deinem Bruder mitgeteilt, noch irgend einem von uns, deinen Freunden, ob du diesem eben angekommenen Fremdling anvertrauen sollst oder nicht deine Seele; sondern nachdem du gestern Abend von ihm gehört, wie du sagst, kommst du heute mit dem frühesten Morgen, nicht etwa um noch darüber irgend Gespräch und Beratung zu pflegen, ob du dich selbst ihm hingeben sollst oder nicht, sondern ganz bereit schon, dein und deiner Freunde Vermögen daran zu wenden, also als wäre dieses schon fest beschlossen, daß du auf alle Weise dich mit dem Protagoras einlassen mußt, welchen du doch weder kennst, wie du sagst, noch auch jemals gesprochen hast; sondern du nennst ihn nur einen Sophisten, was aber ein solcher Sophist eigentlich ist, dem du dich selbst übergeben willst, darin zeigst du dich ganz unwissend. – Als er dieses angehört, sagte er: So hat es freilich das Ansehn, o Sokrates, nach dem was du sagst. – Ist etwa, Hippokrates, der Sophist ein Kaufmann oder Kleinkrämer in solchen Waren, von welchen die Seele sich nährt? Mir wenigstens scheint er ein solcher. – Aber wovon nährt sich die Seele, Sokrates? – Von Kenntnissen doch wohl, sprach ich. Daß also nur nicht der Sophist uns betrüge, Freund, was er verkauft uns anpreisend, wie Kaufleute und Krämer mit den Nahrungsmitteln für den Körper tun. Denn auch diese verstehen selbst nicht, was wohl von den Waren, welche sie führen, dem Körper heilsam oder schädlich ist, loben aber alles, wenn sie es feil haben; noch auch verstehen es die, welche von ihnen kaufen, wenn nicht einer etwa ein Arzt ist, oder ein Vorsteher der Leibesübungen. Ebenso auch die, welche mit Kenntnissen in den Städten umherziehen, und Jedem der Lust hat davon verkaufen und verhökern, loben freilich alles was sie feil haben; vielleicht aber, mein Bester, mag auch unter ihnen so Mancher nicht wissen, was wohl von seinen Waren heilsam oder schädlich ist für die Seele, und eben so wenig wissen es die, welche von ihnen kaufen, wenn nicht etwa einer darunter in Beziehung auf die Seele ein Heilkundiger ist. Verstehst du dich nun darauf was hievon heilsam oder schädlich ist, so kannst du unbedenklich Kenntnisse kaufen vom Protagoras sowohl als von jedem Anderen; wo aber nicht, so siehe wohl zu, du Guter, daß du nicht um (314) dein teuerstes würfelnd ein gefährliches Spiel wagst. Denn überdies noch ist weit größere Gefahr beim Einkauf der Kenntnisse als bei dem der Speisen. Denn Speisen und Getränke, die du vom Kaufmann oder Krämer eingehandelt hast, kannst du in andern Gefäßen davontragen, und ehe du sie essend oder trinkend in deinen Leib aufnimmst, sie zu Hause hinstellen, und auch dann noch einen Sachverständigen herbeirufend beratschlagen, was davon du essen und trinken sollst und was nicht, und wieviel und wann; so daß es bei dem Einkauf nicht viel bedeutet mit der Gefahr. Kenntnisse aber kannst du nicht in einem andern Gefäß tragen, sondern hast du den Preis bezahlt, so mußt du sie in deine Seele selbst aufnehmend lernen, und hast deinen Schaden oder Vorteil schon weg, wenn du gehst. Dies also laß uns wohl überlegen, und zwar mit Älteren als wir sind: Denn wir sind noch zu jung um eine so wichtige Angelegenheit zu entscheiden. Jetzt indes, wie wir einmal unsern Sinn darauf gesetzt haben, laß uns immer hingehn und den Mann hören; haben wir ihn aber gehört, dann auch mit Anderen uns besprechen. Denn Protagoras ist auch nicht allein dort, sondern auch Hippias von Elis, und ich glaube auch Prodikos von Keos und viele andere gar weise Männer. Dies beschlossen gingen wir. Und als wir in den Vorhof kamen, standen wir still, und sprachen noch über eine Sache, die uns unterwegs eingefallen war. Um nun diese nicht abzubrechen, sondern zu Ende zu bringen ehe wir hineingingen blieben wir im Vorhofe stehen und sprachen bis wir einig waren untereinander. Dies dünkt mich mochte der Türsteher, ein Verschnittener, etwa gehört haben, und er scheint wohl wegen der Menge der Sophisten Allen die das Haus besuchen sehr unhold zu sein. Als wir daher anpochten, und er aufmachte und uns ansichtig ward, rief er aus: Ha, schon wieder

Sophisten! er hat nicht Muße; und somit schlug er die Tür ohne Umstände mit beiden Händen recht tüchtig wieder zu, und wir pochten eben aufs neue. Darauf gab er uns durch die verschlossene Türe zur Antwort: Leute, habt ihr denn nicht gehört, daß er nicht Muße hat? – Aber guter Mann, sprach ich, weder kommen wir zum Kallias noch sind wir Sophisten. Gib dich also zufrieden, wir sind nur gekommen um den Protagoras zu besuchen, und so melde uns hinein. Darauf öffnete uns der Mensch endlich mit genauer Not die Türe.

Als wir nun hineintraten, fanden wir den Protagoras im bedeckten Gange herumwandelnd. Mit ihm wandelten hintereinander auf der einen Seite Kallias der Sohn des Hipponikos, und sein Halbbruder von mütterlicher Seite Paralos der Sohn des Perikles, und Charmides der Sohn des Glaukon: auf der andern Seite aber der andere Sohn des Perikles Xanthippos, (315) und Philippides der Sohn des Philomelos, und Antimoiros von Menda, der gepriesenste unter allen Schülern des Protagoras, der auch ordentlich auf die Kunst bei ihm lernt, um selbst ein Sophist zu werden. Die übrigen hinter diesen folgenden, Zuhörer nur des Gesprochenen, waren größtenteils Fremde, deren Protagoras aus allen Städten, die er durchzieht, mitbringt, kirrend sie mittelst der Töne Gewalt, wie Orpheus, und sie folgen ihm auf den Ton, die Gekirrten; indes befanden sich doch auch einige Einheimische unter dem Chor. Diesen Chor nun betrachtend ergötzte ich mich besonders daran, wie artig sie sich in Acht nahmen, niemals dem Protagoras vorn im Wege zu sein, sondern wenn er mit seinen Begleitern umwendete, wie ordentlich und geschickt diese Hörer zu beiden Seiten sich teilten, und sich dann im Kreise herumschwenkten, um fein artig immer hinten zu sein. Jenem zunächst erblickte ich, spricht Homeros, den Hippias von Elis in dem bedeckten Gange gegenüber auf einem Sessel sitzend. Um ihn herum saßen auf Bänken: Eryximachos der Sohn des Akumenos, und Phaidros der Myrrhinusier, und Andron der Sohn des Androtion, und einige Fremde, teils Landsleute von ihm, teils andere. Sie schienen über die Natur und die Himmelserscheinungen allerlei Fragen aus der Sternkunde dem Hippias vorzulegen, und er auf seinem Throne sitzend ging mit jedem seine Frage durch, und gab seine Entscheidung. Auch den Tantalos schaut' ich; Prodikos nämlich der Keier war auch angekommen, und befand sich in einem Gemach, welches Hipponikos ehemals als Vorratskammer gebraucht hatte, jetzt aber hatte Kallias wegen Menge der Einkehrenden auch dieses ausgeleert und zum Gastzimmer gemacht. Prodikos nun lag noch dort eingehüllt in Decken und Felle, und zwar in sehr viele wie man sah. Auf den nächsten Polstern um ihn her saßen Pausanias der Kerameer, und neben ihm ein noch kaum halb erwachsener Jüngling schöner und edler Natur, wie ich glaube, von Gestalt aber gewiß sehr schön; mich dünkt gehört zu haben, daß man ihn Agathon nannte, und es sollte mich nicht wundern, wenn er der Liebling des Pausanias wäre. Dieser Jüngling also und die beiden Adeimante, der Sohn des Kepis, und der des Leukolophides, nebst einigen andern zeigten sich da. Wovon sie aber sprachen, konnte ich von draußen nicht vernehmen, wiewohl sehr begierig den Prodikos zu hören, denn gar weise und göttlich dünkt mich der Mann zu sein. Allein die Tiefe seiner Stimme (316) verursachte in dem Gemach ein dumpfes Getöse, das alles Gesprochene unvernnehmlich machte. Und wir waren nur eben eingetreten, als hinter uns noch herein kamen: Alkibiades, der Schöne wie du sagst und auch ich glaube, und Kritias der Sohn des Kallaischros. Wir nun verweilten nach unserm Eintritt ein wenig, um dies alles zu beschauen; dann gingen wir zum Protagoras heran, und ich sagte: Protagoras, zu dir kommen wir um etwas, ich und hier Hippokrates. – Wollt ihr etwa, fragte er, allein mit mir sprechen, oder hier mit den übrigen? – Uns, sprach ich, macht es keinen Unterschied, höre aber weshalb wir kommen und überlege es dann selbst. – Was ist es denn also, fragte er, weshalb ihr hergekommen seid? – Dieser Hippokrates, sagte ich, ist hier einheimisch, der Sohn des Apollodoros von einem großen und glänzenden Geschlecht, und auch er selbst dünkt mich, was seine natürlichen Anlagen betrifft, es mit seinen Altersgenossen wohl aufnehmen zu können, und Lust zu haben ein

ausgezeichneter Mann in unserer Stadt zu werden; und eben dieses glaubt er am besten zu erreichen, wenn er mit dir sein könnte. Ob du nun meinst hierüber mit uns allein sprechen zu müssen oder vor Andern, das überlege dir selbst. – Sehr mit Recht, Sokrates, sprach er, bist du besorglich um mich. Denn ein Fremdling der die großen Städte durchreiset, und dort die vorzüglichsten Jünglinge überredet, dem Umgang mit andern Verwandten und Mitbürgern, Alten und Jungen entsagend, sich zu ihm zu halten, weil sie durch den Umgang mit ihm besser werden würden, ein solcher muß freilich auf seiner Hut sein. Denn nicht wenig Mißgunst entsteht hieraus und Übelwollen und Nachstellungen aller Art. Daher auch behaupte ich, daß die sophistische Kunst zwar schon sehr alt ist, daß aber diejenigen unter den Alten, welche sie ausübten, aus Furcht vor dem Gehässigen derselben einen Vorwand genommen und sie versteckt haben, einige hinter der Poesie, wie Homeros, Hesiodos und Simonides, andere hinter Mysterien und Orakelsprüchen, wie Orpheus und Musaios, ja einige habe ich bemerkt bedienten sich dazu sogar der Kunst der Leibesübungen, wie Ikkos der Tarentiner, und auch jetzt noch einer, der ein Sophist ist so gut als irgend einer, Herodikos der Selymbrianer, ursprünglich aber aus Megara. Die Musik hat Agathokles euer Landsmann zum Vorwande genommen, der ein großer Sophist ist, so auch Pythokleides von Keos und viele andere. Alle diese, wie gesagt, haben aus Furcht des Neides sich jener Künste zum Deckmantel bedient. Ich aber will mich hierin (317) ihnen allen nicht gleich stellen, glaube auch daß sie das nicht ausgerichtet haben was sie wollten, diejenigen nämlich nicht getäuscht, welche in einem Staate mächtig sind, um derentwillen eben solche Vorwände gesucht werden; denn der große Haufe, daß ich es kurz heraus sage, merkt überall nichts, und singt nach, was Jene ihm vorsagen. Wenn nun Jemand heimlich davonlaufen will und nicht kann, sondern entdeckt wird; so ist schon das Unternehmen sehr töricht, und muß die Menschen notwendig noch mehr aufbringen; denn neben allem andern halten sie dann einen solchen auch noch für einen Ränkemacher. Daher habe ich den ganz entgegengesetzten Weg eingeschlagen und sage grade heraus, daß ich ein Sophist bin, und die Menschen erziehen will, und halte diese Vorsicht für besser als jene, sich lieber dazu zu bekennen, als es zu leugnen. Und noch einige andere beobachte ich, so daß mir, es sei mit Gott gesprochen, noch nicht übles um deswillen widerfahren ist, daß ich mich für einen Sophisten ausbebe, obgleich ich diese Kunst schon viele Jahre lang treibe; wie ich denn überhaupt schon hoch in Jahren bin, und es keinen unter euch gibt, dessen Vater ich nicht dem Alter nach sein könnte. So daß es mir weit lieber ist, wenn ihr etwas wünscht, daß ihr vor Allen die hier zugegen sind eure Sache anbringt. – Darauf sprach ich, denn ich merkte wohl, er wollte den Prodikos und Hippias sehen lassen, und damit groß gegen sie tun, daß wir als seine Verehrer hingekommen wären: Warum rufen wir also nicht gleich auch den Prodikos und Hippias und die bei ihnen sind, damit sie uns auch hören? – O ja, sagte Protagoras. – Wollt ihr also, sprach Kallias, so wollen wir eine Sitzung veranstalten, damit ihr euch niederlassen und mit einander verhandeln könnt. – Das waren wir sehr zufrieden; und hoch erfreut, daß wir die weisen Männer sollten reden hören, legten wir selbst Hand an, und machten Bänke und Polster da zurecht, wo Hippias saß, denn da standen schon die Bänke. Darüber kamen auch Kallias und Alkibiades, den Prodikos, den sie aus seinem Lager aufgestört hatten, und seine Gesellschaft herbeiführend.

Als wir uns nun alle gesetzt hatten, hub Protagoras an. Nun also, Sokrates, da auch diese Männer alle hier sind, so trage jetzt vor, wessen du vorhin erwähntest gegen mich wegen (318) dieses Jünglings. – Ich sagte also: Mein Anfang, o Protagoras, ist derselbe wie vorher, wegen dessen warum ich gekommen bin. Hier dieser Hippokrates nämlich trägt großes Verlangen nach deinem näheren Umgange; was ihm aber eigentlich daraus herkommen wird, wenn er sich zu dir hält, dies möchte er, wie er sagt, gern vorher vernehmen. Das ist unsere Rede. – Darauf nahm Protagoras das Wort, und sprach: Junger Mann, es wird dir also geschehen, wenn du dich zu mir

hältst, daß du schon an dem ersten Tage, den du bei mir zubringst, besser geworden nach Hause gehen wirst, und an dem folgenden ebenfalls, und so alle Tage zum besseren fortschreitest. – Als ich das gehört hatte, sprach ich: Dieses ist nichts wunderbares gesagt, Protagoras, sondern ganz natürlich. Denn auch du, wiewohl so alt und so weise, wenn dich jemand lehrte, was du noch nicht wüßtest, würdest besser werden. Aber nicht also; sondern so wie wenn Hippokrates, sein Verlangen plötzlich ändernd, nun verlangte sich zu dem kürzlich hier angekommenen jungen Manne zu begeben, zu dem Zeuxippos von Herakleia, und er nun zu diesem käme, und von ihm dasselbe hörte, was du jetzt sagst, daß er an jedem bei ihm zugebrachten Tage besser werden und Fortschritte machen würde, und ihn weiter fragte, in wiefern, sagst du, daß ich besser werden und worin Fortschritte machen werde? ihm Zeuxippos gewiß antworten würde in der Malerei; oder wie wenn er zum Orthagoras von Thebä sich begebend, von diesem dasselbe hörte wie von dir, und er ihn dann weiter fragte, worin er denn besser werden würde durch seinen Umgang, dieser ihm gewiß sagen würde im Flötenspielen: Eben so sage doch auch du dem jungen Manne und mir, der ich an seiner Stelle frage, Hippokrates soll, wenn er sich zum Protagoras hält, schon an dem ersten Tage, den er bei ihm zubringt, besser nach Hause gehen, und so täglich Fortschritte machen, in wiefern, Protagoras, und worin? – Und nachdem Protagoras mich ausgehört hatte, sagte er: Du fragst sehr gut, Sokrates, und mir macht es Freude, denen die gut fragen zu antworten. Wenn also Hippokrates zu mir kommt, wird ihm das nicht begegnen, was ihm bei einem andern Sophisten begegnen würde. Die andern nämlich mißhandeln die Jünglinge offenbar. Denn nachdem diese den Schulkünsten eben glücklich entkommen sind, führen jene sie wider ihren Willen wiederum zu Künsten, und lehren sie Rechnen, und Sternkunde, und Meßkunde, und Musik, – wobei er den Hippias ansah, – bei mir aber soll er nichts lernen, als das weshalb er eigentlich kommt. Diese Kenntnis aber ist die Klugheit in seinen eignen Angelegenheiten, wie er sein Hauswesen am besten verwalten, und dann auch in den Angelegenheiten des Staats, wie er am geschicktesten sein (319) wird, diese sowohl zu führen als auch darüber zu reden. – Folge ich wohl, sagte ich darauf, deiner Rede? Du scheinst mir nämlich die Staatskunst zu bezeichnen, und zu verheißen, du wolltest zu tüchtigen Männern für den Staat die Männer bilden? – Eben dieses, sagte er, ist das Anerbieten, wozu ich mich erbiere. – Gewiß eine schöne Kunst, sprach ich, besitzt du, wenn du sie besitzt, denn zu dir soll nichts anderes geredet werden als ich denke. Ich nämlich, Protagoras, meinte, dieses wäre nicht lehrbar; dir aber, da du es sagst, weiß ich nicht wie ich nicht glauben sollte. Weshalb ich aber denke, dies sei nicht lehrbar, noch könne ein Mensch es dem andern verschaffen, das muß ich billig sagen. Ich halte nämlich, wie auch wohl alle Hellenen tun, die Athener für weise, und nun sehe ich, wenn wir in der Gemeinde versammelt sind, und es soll im Bauwesen der Stadt etwas geschehen, so holen sie die Baumeister zur Beratung über die Gebäude; wenn im Schiffswesen, dann die Schiffbauer und in allen andern Dingen eben so, welche sie für lehrbar und lernbar halten. Will sich aber ein Anderer unterfangen ihnen Rat zu geben, von dem sie glauben, daß er kein Kunstverwandter in dieser Sache ist, sei er auch noch so schön und reich und vornehm: so nehmen sie ihn doch nicht an, sondern lachen ihn aus und betreiben Lärm bis er entweder heruntergelärmt von selbst wieder abtritt, oder die Gerichtsdienere ihn herunterziehen oder herausschaffen auf Geheiß der Prytanen. Und in allem, wovon sie glauben, daß es auf Kunst beruhe, verfahren sie so. Wenn aber über Verwaltung der Stadt etwas zu ratschlagen ist, so steht Jeder auf und erteilt ihnen seinen Rat: Zimmermann, Schmied, Schuster, Krämer, Schiffsherr, Reiche, Arme, Vornehme, Geringe, einer wie der andere, und niemand macht einem Vorwürfe darüber, wie im vorigen Falle, daß er ohne dies irgendwo gelernt zu haben, oder seinen Meister darin aufzeigen zu können, sich nun doch unterfangen wolle Rat zu geben. Offenbar also glauben sie, dies sei nicht lehrbar. Und nicht nur das versammelte Volk denkt so, sondern auch zu Hause für sich sind unsere verständigsten und vortrefflichsten Mitbürger nicht im Stande, diese Tugend welche sie besitzen Andern mitzuteilen.

Perikles zum Beispiel, der Vater dieser beiden jungen Männer, hat sie in Allem, was von Lehrern abhing, (320) vortrefflich unterrichten lassen; aber in dieser Sache, worin er selbst weise ist, unterrichtet er sie weder selbst, noch hat er sie einem Andern übergeben, sondern sie laufen ganz frei herum und weiden allein, ob sie irgendwo von selbst etwas von dieser Tugend antreffen möchten. Wenn du noch mehr willst, derselbe Perikles ist Vormund von Kleinias, dem jüngern Bruder dieses Alkibiades hier, und aus Besorgnis, daß er von dem Alkibiades möchte verdorben werden, trennte er ihn von diesem, und gab ihn in das Haus des Ariphton, um ihn dort erziehen zu lassen, der aber gab ihn ihm zurück ehe sechs Monate um waren, weil er nicht wußte, was er mit ihm anstellen sollte. Und so kann ich dir sehr viele Andere nennen, welche selbst treffliche Männer, dennoch niemals irgend einen besser gemacht haben, weder von ihren Angehörigen noch sonst. Ich meines Teils also, Protagoras, halte hierauf Rücksicht nehmend nicht dafür, die Tugend sei lehrbar. Nun aber ich dich dieses behaupten höre, lenke ich um und denke, du werdest wohl Recht haben, weil ich von dir halte, du habest vieles in der Welt erfahren, vieles gelernt, und manches auch selbst erfunden. Kannst du uns also deutlicher zeigen, daß die Tugend lehrbar ist, so wolle es nicht vorenthalten, sondern zeige es. – Gut, Sokrates, sagte er, ich will es auch nicht vorenthalten. Aber wie soll ich es euch zeigen, indem ich ein Märchen erzähle wie Ältere wohl Jüngeren zu tun pflegen, oder indem ich eine Abhandlung vortrage? – Viele nun der umher sitzenden sagten, er möchte es vortragen, auf welche Weise er selbst am liebsten wollte. – So dünkt es mich denn anmutiger, sagte er, euch ein Märchen zu erzählen.

Es war einst eine Zeit, wo es Götter zwar gab, sterbliche Geschlechter aber gab es noch nicht; nachdem aber auch für diese die vorherbestimmte Zeit ihrer Erzeugung gekommen war, bildeten die Götter sie innerhalb der Erde aus Erde und Feuer auch das hinzumengend, was von Erde und Feuer gemengt ist. Und als sie sie nun ans Licht bringen sollten, übertrugen sie dem Prometheus und Epimetheus, sie auszustatten, und die Kräfte unter sie, wie es jedem zukomme, zu verteilen. Vom Prometheus aber erbat sich Epimetheus, er wolle verteilen, und, sagte er, wenn ich ausgeteilt, so komme du es zu besichtigen. Und so nachdem er ihn beredet, verteilte er. Bei der Verteilung nun verlieh er Einigen Stärke ohne Schnelligkeit, die Schwächeren aber begabte er mit Schnelligkeit; Einige bewaffnete er, Anderen, denen er eine wehrlose Natur gegeben, ersann er eine andere Kraft zur Rettung. Welche er nämlich in Kleinheit gehüllt hatte, denen verlieh er geflügelte Flucht oder unterirdische Behausung, welche aber zu bedeutender Größe ausgedehnt, die rettete er eben dadurch, (321) und so auch verteilte er alles übrige ausgleichend. Dies aber ersann er so aus Vorsorge, daß nicht eine Gattung gänzlich verschwände. Als er ihnen nun des Wechselverderbens Entfliehungen zu Stande gebracht, begann er ihnen auch gegen die Zeiten vom Zeus leichte Gewöhnung zu ersinnen durch Bekleidung mit dichten Haaren und starken Fellen, hinreichend um die Kälte, aber auch vermögend die Hitze abzuhalten, und außerdem zugleich jedem, wenn es zur Ruhe ging, zur eigentümlichen und angewachsenen Lagerbedeckung dienend. Und unter den Füßen versah er einige mit Hufen und Klauen, andere mit Haaren und starken blutlosen Häuten. Hiernächst wies er dem einen diese, dem anderen jene Nahrung an, dem einen aus der Erde die Kräuter, dem anderen von den Bäumen die Früchte, einigen auch verordnete er zur Nahrung anderer Tiere Fraß. Und diesen letzteren verlieh er dürftige Zeugung, dagegen den von ihnen verzehrten eine vielerzeugende Kraft dem Geschlecht zur Erhaltung. Wie aber Epimetheus doch nicht ganz weise war, hatte er unvermerkt schon alle Kräfte aufgewendet [für die unvernünftigen Tiere;] übrig also war ihm noch unbegabt das Geschlecht der Menschen, und er war wieder ratlos was er diesem tun sollte. In dieser Ratlosigkeit nun kommt ihm Prometheus die Verteilung zu beschauen, und sieht die übrigen Tiere zwar in allen Stücken weislich bedacht, den Menschen aber nackt, unbeschuhet, unbedeckt, unbewaffnet, und schon war der bestimmte Tag vorhanden, an welchem auch der Mensch hervorgehn sollte aus der Erde



an das Licht. Gleichmaßen also der Verlegenheit unterliegend, welcherlei Rettung er dem Menschen noch ausfände, stiehlt Prometheus die kunstreiche Weisheit des Hephaistos und der Athene, nebst dem Feuer, – denn unmöglich war, daß sie einem ohne Feuer hätte können angehörig sein oder nützlich, – und so schenkt er sie dem Menschen. Die zum Leben nötige Wissenschaft also erhielt der Mensch auf diese Weise, die bürgerliche aber hatte er nicht. Denn diese war beim Zeus, und dem Prometheus stand in die Feste, die Behausung des Zeus, einzugehen nicht mehr frei, auch waren furchtbar die Wachen des Zeus. Aber in das dem Hephaistos und der Athene gemeinschaftliche Gemach wo sie ihre Kunst übten geht er heimlich hinein, und nachdem er so die feurige Kunst des Hephaistos und die andere der Athene gestohlen, gibt er sie dem Menschen. Und von da an genießt nun der Mensch Behaglichkeit des Lebens; den Prometheus aber hat (322) hernach, so wie erzählt wird, die Strafe für diesen Diebstahl um des Epimetheus willen ergriffen. Da nun aber der Mensch göttlicher Vorzüge teilhaftig geworden, hat er auch zuerst, wegen seiner Verwandtschaft mit Gott das einzige unter allen Tieren, Götter geglaubt, auch Altäre und Bildnisse der Götter aufzurichten versucht, dann bald darauf Töne und Worte mit Kunst zusammengeordnet, dann Wohnungen und Kleider und Beschuhungen und Lagerdecken und die Nahrungsmittel aus der Erde erfunden. So ausgerüstet wohnten die Menschen anfänglich zerstreut, Städte aber gab es nicht. Daher wurden sie von den wilden Tieren ausgerottet, weil sie in jeder Art schwächer waren, als diese, und die verarbeitende Kunst war ihnen zwar zur Ernährung hinreichende Hülfe, aber zum Kriege gegen die Tiere unwirksam; denn die bürgerliche Kunst hatten sie noch nicht, von welcher die kriegerische ein Teil ist. Sie versuchten also sich zu sammeln, und sich zu erretten durch Erbauung der Städte; wenn sie sich aber gesammelt hatten, so beleidigten sie einander, weil sie eben die bürgerliche Kunst nicht hatten, so daß sie wiederum sich zerstreuend auch bald wieder aufgerieben wurden. Zeus also für unser Geschlecht, daß es nicht etwa gar untergehn möchte, besorgt, schickt den Hermes ab, um den Menschen Scham und Recht zu bringen, damit diese der Städte Ordnungen und Bande würden der Zuneigung Vermittler. Hermes nun fragt den Zeus, auf welche Art er doch den Menschen das Recht und die Scham geben solle. Soll ich, so wie die Künste verteilt sind, auch diese verteilen? Jene nämlich sind so verteilt: Einer, welcher die Heilkunst inne hat, ist genug für viele Unkundige, und so auch die andern Künstler. Soll ich nun auch Recht und Scham eben so unter den Menschen aufstellen, oder soll ich sie unter Alle verteilen? Unter Alle, sagte Zeus, und Alle sollen Teil daran haben; denn es könnten keine Staaten bestehen, wenn auch hieran nur Wenige Anteil hätten, wie an anderen Künsten. Und gib auch ein Gesetz von meinerwegen, daß man den, der Scham und Recht sich anzueignen unfähig ist, töte wie einen bösen Schaden des Staates. Auf diese Art also, Sokrates, und aus dieser Ursach glauben alle anderen und auch die Athener, daß wenn von der Tugend eines Baumeisters die Rede ist oder eines andern Künstlers, alsdann nur Wenigen Anteil zustehe an der Beratung; und wenn Jemand außer diesen Wenigen dennoch Rat geben will, so dulden sie es nicht, wie du sagst, und zwar ganz mit Recht, wie ich sage. Wenn sie aber zur Beratung über die bürgerliche Tugend gehen, wohin Alles auf Gerechtigkeit und Besonnenheit ankommt, so dulden sie mit Recht einen Jeden, weil es Jedem (323) gebührt, an dieser Tugend doch Anteil zu haben, oder es könnte keine Staaten geben. Dieses, Sokrates, ist hievon die Ursach. Nimm aber auch noch diesen Beweis hinzu, damit du nicht etwa glaubest nur damit überlistet zu werden, daß wirklich alle Menschen annehmen, ein Jeder habe Anteil an der Gerechtigkeit und der übrigen bürgerlichen Tugend. In anderen Dingen nämlich, wie du selbst sagst, wenn Jemand behauptet, im Flötenspiele vortrefflich zu sein, oder in irgend einer anderen Kunst, worin er es nicht ist, verlachen ihn die Leute entweder oder werden unwillig, und seine Angehörigen gehen hin und stellen ihn zur Rede als einen Verwirrten. In Sachen der Gerechtigkeit aber und der übrigen bürgerlichen Tugend, wenn sie auch sehr wohl wissen, daß einer ungerecht ist, er selbst aber wollte hierüber gegen sich selbst die Wahrheit

reden vor vielen Menschen: so würden sie eben dieses, was sie in jenem Falle für vernünftig hielten, nämlich die Wahrheit zu sagen, in diesem für eine Verrücktheit erklären, und behaupten, ein Jeder müsse wenigstens behaupten er sei gerecht, möge er es nun sein oder nicht, oder er wäre verrückt, wenn er sich die Gerechtigkeit nicht zuschriebe; als ob notwendig ein jeder Mensch auf irgend eine Art Anteil an ihr haben müsse, oder gar nicht unter Menschen leben. Daß sie also mit Recht einen Jeden als Ratgeber in Sachen dieser Tugend annehmen, weil sie nämlich glauben, daß ein Jeder Anteil an ihr habe, das habe ich hiedurch gezeigt. Daß sie aber dennoch nicht glauben man habe sie von Natur, oder sie komme ganz von selbst, sondern sie sei allerdings lehrbar, und durch Fleiß habe sie Jeder erlangt, der sie erlangt habe, das will ich dir demnächst zu beweisen suchen. Nämlich über ein Übel, wovon Jeder glaubt, wer es hat habe es von Natur oder durch ein Unglück, erzürnt sich Niemand, oder schilt oder belehrt oder bestraft die mit dergleichen behaftet sind, damit sie etwa aufhören möchten, so zu sein, sondern man bemitleidet sie; wie die Häßlichen, die Kleinen, die Schwächlichen, wer wäre wohl so unverständlich gegen solche etwas dergleichen zu tun? weil man nämlich weiß, glaube ich, daß in diesen Dingen das Gute und das Entgegengesetzte den Menschen von Natur oder durch Zufall kommt. Von was für Gutem sie aber glauben, daß es der Mensch durch Fleiß, Übung und Unterricht erlange, wenn Jemand das nicht hat, sondern das entgegengesetzte Böse, darüber entstehen dann die Erzürnungen und die Bestrafungen und die Ermahnungen. Wovon eins nun auch die Ungerechtigkeit ist und die Gottlosigkeit, und überhaupt alles der bürgerlichen Tugend entgegengesetzte. Hier also (324) schilt und zürnt einer auf den andern offenbar als werde diese allerdings durch Achtsamkeit und Unterricht erworben. Denn wenn du bedenken willst das Bestrafen der Unrechttuenden, was damit wohl gemeint ist, so wird schon dieses dich lehren, daß alle Menschen glauben die Tugend sei zu erwerben. Denn Niemand bestraft die welche Unrecht getan haben darauf seinen Sinn richtend und deshalb, weil einer eben Unrecht getan hat, außer wer sich ganz vernunftlos wie ein Tier eigentlich nur rächen will. Wer aber mit Vernunft sich vornimmt einen zu strafen, der bestraft nicht um des begangenen Unrechts willen, denn er kann ja doch das Geschehene nicht ungeschehen machen, sondern des zukünftigen wegen, damit nicht auf ein andermal wieder, weder derselbe noch einer der diesen bestraft gesehen hat, dasselbe Unrecht begehe. Und indem er dieses beabsichtigt, denkt er doch wohl, daß die Tugend kann angebildet werden; denn der Ablenkung wegen straft er ja. Dieser Meinung sind also Alle zugetan, welche Strafen verhängen von Volks wegen und zu Hause. Es strafen und züchtigen ja aber sowohl die übrigen Menschen den, von welchem sie glauben er habe unrecht getan, als auch nicht minder die Athener, deine Mitbürger; so daß hieraus zu schließen auch die Athener zu denen gehören, welche annehmen, die Tugend könne gelehrt werden und durch allerlei Anstalten hervorgebracht. Daß also ganz mit Recht deine Mitbürger es annehmen, wenn auch ein Schmied und Schuster ihnen Rat erteilen in bürgerlichen Dingen, und daß sie dennoch glauben, die Tugend könne gelehrt und erworben werden, dieses, Sokrates, ist dir nun hinlänglich erwiesen, wie es mir scheint. Jetzt ist noch der Zweifel übrig, den du vorher hegtest von wegen der vortrefflichen Männer, warum nämlich wohl diese ihre Söhne in Allem, was von Lehrern abhängt, unterrichten und weise machen, in der Tugend aber, worin sie selbst sich auszeichnen, sie nicht besser machen als Andere. Hierüber nun, Sokrates, will ich dir nicht mehr eine Erzählung vorlegen, sondern die Gründe. Erwäge die Sache so. Gibt es oder gibt es nicht etwas gewisses, was notwendig alle Bürger an sich haben müssen, wenn es einen Staat geben soll? Denn hiedurch wird dieser Zweifel gelöst, den du hegtest, oder sonst durch nichts. Denn wenn es so etwas gibt und wenn dieses Etwas nicht die Zimmerkunst ist noch die Schmiedekunst noch die Töpferkunst, sondern die Gerechtigkeit und die Besonnenheit und das Frommsein, und was ich Alles in Eins (325) zusammengefaßt die Tugend eines Mannes nennen möchte, wenn diese das ist, was Alle an sich haben müssen, und mit dieser ein Jeder, der sonst etwas lernen und

verrichten will, Alles verrichten muß, ohne sie aber nichts; oder wer sie nicht an sich hat, sei es Mann oder Kind oder Weib, wird belehrt und gezüchtigt, bis er durch die Züchtigung besser geworden ist, wer aber auf die Züchtigung und Belehrung nicht merkt, als ein Unheilbarer aus dem Staate herausgetrieben oder getötet; wenn es sich so verhält, und wenn bei so bewandten Sachen deine vortrefflichen Männer ihre Söhne in allem Andern unterrichten lassen, hierin aber nicht: so sieh doch zu, wie wunderlich diese trefflichen Männer sein müssen. Denn daß sie es für lehrbar halten zu Hause und öffentlich im Staate, das haben wir gezeigt. Und obgleich es gelehrt und angebildet werden kann, sollten sie ihren Söhnen wohl alles Andere lehren lassen, worauf nicht der Tod oder eine andere Strafe gesetzt ist, wenn sie es nicht wissen; weshalb aber ihren Söhnen der Tod als Strafe bevorsteht oder die Verweisung, wenn sie es nicht gelernt haben, noch zur Tugend gebildet worden sind, und außer dem Tode die Einziehung der Güter, und daß ich es kurz sage, das Verderben des ganzen Hauses, dieses sollten sie ihnen nicht lehren lassen und nicht alle Sorgfalt daran wenden? Man muß ja wenigstens glauben, Sokrates, daß sie es tun. Schon von der zartesten Kindheit anfangend, solange sie leben, belehren und ermahnen sie ein Kind, sobald es nur versteht was zu ihm geredet wird, sowohl die Wärterin als die Mutter, der Knabenführer und der Vater selbst beeifern sich darauf, daß der Knabe aufs beste gedeihe, indem sie ihn bei jeder Handlung und Rede belehren und ihm zeigen, dies ist recht, jenes ist unrecht, dies gut, jenes schlecht, dies fromm, jenes gottlos, dies tue, jenes tue nicht; und wenn er gutwillig gehorcht, gut; wo nicht, so suchen sie ihn wie ein Holz, das sich geworfen und verbogen hat, wieder grade zu machen durch Drohungen und Schläge. Hernach wenn sie ihn in die Schule schicken, schärfen sie dem Lehrer weit dringender ein, für die Sittsamkeit der Kinder zu sorgen als für ihr Lesen und ihr Spiel auf der Lyra. Die Lehrer also haben hierauf Acht, und auch wenn die Kinder nun Lesen gelernt haben, und auch das Geschriebene schon verstehen wie vorher nur den Ton: so geben sie ihnen auf den Bänkchen die Gedichte der trefflichsten Dichter zu lesen, und lassen sie sie einlernen, in denen viele Zurechtweisungen enthalten sind und Erläuterungen, auch Lob und Verherrlichung alter trefflicher Männer, damit (326) der Knabe sie bewundernd nachahme, und sich bestrebe auch ein solcher zu werden. Die Musikmeister eben so sehen auf Sittsamkeit, und daß die Knaben nicht Unfug treiben. Überdies wenn sie nun die Lyra spielen gelernt haben, lehren diese ihnen wiederum anderer vortrefflicher Dichter, nämlich der liederdichtenden, Gedichte, welche sie den Gesangweisen unterlegen, und arbeiten dahin Zeitmaß und Wohlklang den Seelen der Kinder geläufig zu machen, damit sie milder werden, und indem sie Maß und Ton halten, auch geschickter zum Reden und Handeln. Denn überall bedarf das Leben der Menschen richtiges Zeitmaß und Zusammenstimmung. Über das alles schicken sie sie noch zum Meister der Leibesübungen, damit sie dem Körper nach besser ausgebildet auch der richtigen Gesinnung dienen können, und nicht nötig haben sich feigherzig zurückzuziehen wegen des Körpers Untüchtigkeit, es sei nun im Kriege oder bei andern Geschäften. Und dieses nun führt am besten aus, wer es am besten vermag; am besten aber vermögen es die Reichsten, deren Kinder auch am frühesten in ihrer Jugend anfangen die Lehre zu suchen, und am spätesten damit aufhören. Wenn sie dann aber ihre Lehrer verlassen, so nötigt wiederum die Stadt sie, die Gesetze zu lernen und nach diesen zu leben, wie nach einer Vorschrift, damit sie nicht eigenem Gutdünken folgend etwas Ungeschicktes beginnen; sondern recht eigentlich wie der Sprachlehrer den Kindern, die noch nicht schreiben können, die Buchstaben mit dem Griffel vorschreibt, und ihnen dann die Tafel hingibt und ihnen befiehlt, diese Züge, wie er sie ihnen vorgeschrieben hat, nachzuziehen, eben so schreibt die Stadt die Gesetze vor von trefflichen alten Gesetzgebern ausgedacht, und befiehlt ihnen nach diesen zu regieren und sich regieren zu lassen. Wer aber hievon abweicht, den züchtigt sie, und diese Züchtigung heißt bei euch und an vielen andern Orten, gleichsam weil die Strafe den Menschen wieder weise macht, eine Weisung. Da nun sowohl zu Hause als von Staats wegen so viele Sorgfalt auf die Tugend gewendet wird, wie

kannst du dich noch wundern, Sokrates, und Zweifel hegen, ob sie lehrbar sei? Darüber ist sich nicht zu wundern, sondern vielmehr wenn sie nicht lehrbar wäre. Weshalb aber mißraten viele Söhne vortrefflicher Männer? Das erfahre nun auch. Dies nämlich ist nichts wunderbares, wenn ich anders im vorigen richtig gesagt habe, daß in dieser Sache, nämlich der Tugend, wenn es Staaten geben soll, niemand unwissend sein (327) darf. Wenn dieses sich so wie ich sage verhält, es verhält sich aber allerdings und auf alle Weise so: so erwäge einmal die Sache an irgendeiner andern Kunst und Geschicklichkeit, an welcher du am liebsten willst. Wenn es keinen Staat geben könnte, wofern wir nicht alle Flötenspieler wären, wie gut eben jeder könnte, und wenn hierin Jeder den andern unterrichtete zu Hause und im öffentlichen Leben, und den schlechtspielenden tadelte, und ihm dies nicht neidisch vorenthielte, so wie jetzt keiner dem Andern das Gerechte und Gesetzmäßige vorenthält oder verbirgt, wie es wohl in andern Künsten geschieht; – denn Jedem von uns glaube ich nützt die Gerechtigkeit und Tugend der Andern, deshalb lehrt Jeder so gern den Andern das Gerechte und Gesetzmäßige; – wenn nun eben so im Flötenspielen Jeder dem Andern alle Bereitwilligkeit und Dienstfertigkeit erzeugte ihn zu unterrichten: glaubst du, Sokrates, sagte er, daß dann mehr die Söhne guter Flötenspieler gute Flötenspieler werden würden als die Söhne der schlechten? Ich glaube es nicht, sondern wessen Sohn die besten Anlagen zum Flötenspieler hätte, der würde zu einem ausgezeichneten gedeihen, wessen es aber daran fehlte, der würde unberühmt bleiben, und oft würde der Sohn eines guten Flötenspielers ein schlechter werden, und der eines schlechten ein guter; aber Alle würden doch ordentliche Flötenspieler sein in Vergleich mit den Ununterrichteten, die gar nichts vom Flötenspiel verstehen. So glaube nun auch jetzt, daß selbst derjenige, welcher sich dir als der ungerechteste zeigt von Allen, die unter Gesetzen und mit Menschen auferzogen sind, dennoch gerecht ist, und wirklich ein ausübender Künstler in dieser Sache, wenn du ihn mit solchen Menschen vergleichen solltest, die gar keine Erziehung haben, keine Gerichtshöfe, keine Gesetze, und überall keinen Zwang, der sie zwingt sich in allen Stücken der Tugend zu befließen, sondern die solche Wilde wären, wie sie uns im vorigen Jahre der Dichter Pherekrates am Bakchosfest aufgestellt hat. Wahrlich, wenn du dich unter solchen Menschen befändest, wie die Menschenfeinde in jenem Chore, würdest du sehr zufrieden sein, wenn du auch nur einen Eurybatos oder Phrynondas anträfest, und würdest jammern aus Sehnsucht nach der Schlechtigkeit der hiesigen Menschen. Nun aber bist du verwöhnt, Sokrates, weil eben Alle Lehrer der Tugend sind, Jeder so gut er kann, und siehst deshalb nirgends einen. Eben als wenn du nachfragtest, wo es wohl einen Lehrer im hellenisch sprechen gäbe, würdest du auch keinen einzigen finden. Ja ich glaube nicht einmal, wenn du nachfragtest, wer wohl die Söhne unserer Handwerker in der Kunst unterrichtete, die sie bereits (328) von ihrem Vater, so weit er es im Stande war, und von seinen kunstverwandten Freunden gelernt haben. Wer unterrichtet diese wohl noch besonders? Ich glaube, es würde nicht leicht sein, Sokrates, ihren Lehrer aufzuzeigen, dagegen der noch ganz unkundigen sehr leicht. So ist es in der Tugend und in allen andern Dingen. Also wenn einer auch nur um ein wenig besser als wir versteht, sie in der Tugend weiter zu bringen, muß man es gern annehmen. Von welchen nun auch ich glaube einer zu sein und besser als andere Menschen mancherlei zu verstehen, wodurch einer gut und trefflich wird, wohl wert der Belohnung, die ich dafür fordere und noch größerer, nach dessen Meinung selbst der gelernt hat. Daher ich auch diese Art meine Belohnung zu bestimmen eingerichtet habe. Wenn nämlich jemand bei mir gelernt hat und er will, so gibt er mir den Preis, den ich fordere, wo nicht, so geht er in den Tempel und schwört dort, wie hoch er die erworbenen Kenntnisse schätze und soviel gibt er dann. Somit, Sokrates, sagte er, habe ich dir durch Geschichte und Gründe erwiesen, daß die Tugend allerdings lehrbar ist, und daß auch die Athener sie dafür halten und daß es dennoch nicht zu verwundern ist, wenn die Söhne guter Väter schlecht und schlechter gut werden. Denn auch die Söhne des Polykleitos von gleichem Alter mit dem Paralos und

Xanthippos hier sind nichts im Vergleich mit ihrem Vater und so auch andere anderer Künstler. Diesen aber darf man hieraus noch keinen Vorwurf machen, sondern man muß Gutes von ihnen hoffen, denn sie sind jung.

Protagoras nun, nachdem er sich so und so ausführlich vor uns gezeigt hatte, hörte auf zu reden; ich aber, auf lange Zeit bezaubert, sah noch immer auf ihn, als würde er weiterreden, lüstern zu hören. Da ich aber merkte, daß er wirklich aufgehört hatte, sammelte ich mich sozusagen endlich mit Mühe, wendete mich zu dem Hippokrates und sagte: Wie danke ich dir, Sohn des Apollodoros, daß du mich aufgefordert hast, hieher zu gehn! Denn gar viel ist es mir wert, das gehört zu haben vom Protagoras, was ich gehört habe. Bis jetzt nämlich glaubte ich, es wären nicht menschliche Bemühungen, wodurch die Guten gut werden; nun aber bin ich davon überzeugt. Ausgenommen eine Kleinigkeit ist mir im Wege, was offenbar Protagoras leicht noch dazu lehren wird, da er ja dieses viele gelehrt hat. Denn wenn sich jemand über eben (329) dieses mit einem von unsern Volksrednern bespräche, könnte er solche Reden vom Perikles oder einem von den andern Meistern im Reden auch wohl hören; aber wenn einer etwas weiter fragt, so wissen sie wie die Bücher nichts weiter weder zu antworten noch selbst zu fragen; aber wenn einer auch nur ein Weniges von dem gesagten fragt, dann, wie Metall, worauf einer geschlagen, lange fort tönt, wenn es nicht einer anrührt; ebenso auch diese Redner, um wenig gefragt, dehnen eine meilenlange Rede. Unser Protagoras aber versteht zwar ebenfalls lange und schöne Reden zu halten, wie eben die Tat gezeigt, er versteht aber auch, sowohl gefragt im kurzen zu antworten, als auch selbst fragend die Antwort abzuwarten und aufzunehmen und hierauf sind nur wenige ausgerüstet. Jetzt also, Protagoras, fehlt mir noch ein Weniges, um alles zu haben, wenn du mir dieses beantworten möchtest. Du sagst, die Tugend sei lehrbar, und ich, wenn ich irgend einem Menschen glaube, glaube ich gewiß dir. Was mir aber aufgefallen ist, als du sprachst, das ergänze mir noch in meiner Seele. Du sagtest nämlich, Zeus habe den Menschen die Gerechtigkeit geschickt und die Scham und wiederum erwähntest du vielfältig in deiner Rede der Gerechtigkeit und Besonnenheit und Frömmigkeit und dieses alles, als ob es zusammen genommen eins wäre, die Tugend. Eben dieses also setze mir doch genauer auseinander, ob die Tugend eins zwar ist, doch aber Teile von ihr sind die Gerechtigkeit und die Besonnenheit und die Frömmigkeit, oder ob alles, was ich jetzt genannt habe, nur verschiedene Namen sind für eine und dieselbe Sache. Das ist es, was ich noch vermissem. – Sehr leicht, sagte er, ist dies ja zu beantworten, Sokrates, daß von der Tugend, die eins ist, dieses Teile sind, wonach du fragst. Ob wohl auf die Art, sprach ich, wie die Teile des Gesichtes Teile sind, Mund und Nase und Augen und Ohren? Oder so wie die Teile des Goldes gar nicht unterschieden sind eins vom andern und vom Ganzen als durch Größe und Kleinheit? – Auf jene Art scheint es mir, Sokrates, wie die Teile des Gesichtes sich zum ganzen Gesicht verhalten. – Besitzen denn auch die Menschen, fragte ich, von diesen Teilen der Tugend der eine den, der andere jenen, oder muß notwendig, wer einen hat, auch alle haben? – Keineswegs, sprach er, denn viele sind ja tapfer, aber ungerecht, und gerecht, weise aber nicht. – Also dies sind auch Teile der Tugend, fragte ich, Weisheit und Tapferkeit? – (330) Freilich vor allen Dingen, sprach er, und der größte sogar ist die Weisheit unter diesen Teilen. – Und jeder von ihnen sagte ich, ist etwas anderes als der andere? – Ja. – Hat auch jeder seine eigene Verrichtung, wie im Gesicht das Auge nicht ist wie die Ohren noch seine Verrichtung dieselbe und überhaupt kein Teil wie der andere ist, weder der Verrichtung nach noch sonst, ist nun eben so auch von den Teilen der Tugend keiner wie der andere, weder an sich selbst noch auch seine Verrichtung? Oder muß nicht offenbar die Sache sich so verhalten, wenn sie doch unserm Beispiel ähnlich sein soll? – Sie verhält sich auch so, Sokrates, sagte er. – Darauf sprach ich: Also ist keiner von den anderen Teilen der Tugend wie die Erkenntnis, oder wie die Gerechtigkeit oder wie die Besonnenheit oder wie die Frömmigkeit?

– Nein, sagte er. – Wohlan also, sprach ich, laß uns zusammen sehen, welcherlei doch jedes von ihnen ist. Zuerst so. Ist die Gerechtigkeit etwas bestimmtes, oder ist sie nicht etwas bestimmtes? Mir scheint sie so etwas zu sein, wie denn dir? – Auch mir, sagte er. – Wie nun? Wenn einer mich und dich fragte: Sagt mir doch, Protagoras und Sokrates, dieses, was ihr jetzt eben genannt habt, die Gerechtigkeit, ist sie eben dieses gerecht oder ungerecht? Würde ich ihm freilich antworten, gerecht; du aber, was für eine Stimme würdest du geben, dieselbe mit mir oder eine andere? – Dieselbe, sagte er. – Die Gerechtigkeit also ist eben das wie gerecht sein, würde ich sagen dem Fragenden zur Antwort. Du auch? – Ja, sagte er. – Wenn er uns nun nach diesem fragte: Sagt ihr nicht auch, daß es eine Frömmigkeit gibt? Würden wir es doch bejahen, glaube ich? – Freilich, sagte er. – Sagt ihr auch, daß diese etwas bestimmtes ist? Sollen wir es zugeben oder nicht? – Auch dies bejahte er. – Sagt ihr nun, daß diese von Natur eben das ist wie gottlos sein, oder fromm? Ich, sprach ich, würde unwillig werden über die Frage und sagen: Rede nicht dergleichen, lieber Mensch! Wie wollte denn irgend etwas anderes fromm sein, wenn die Frömmigkeit selbst nicht fromm wäre! Und wie du? Würdest du nicht so antworten? – Allerdings, sagte er. – Wenn er nun hierauf spräche fragend: Wie habt ihr doch vor kurzem gesagt? Habe ich euch etwa nicht recht vernommen? Mich dünkt, ihr sagtet, die Teile der Tugend verhielten sich so gegeneinander, daß keiner von ihnen wäre wie der andere? So würde ich ihm sagen: Übrigens hast du wohl recht gehört, daß du aber glaubst, ich hätte dieses auch gesagt, das hast du verhört. Denn, Protagoras (331) hier hat dies geantwortet, ich aber nur gefragt. Wenn er nun fragte: Spricht dieser wahr, Protagoras? Du also sagst, kein Teil der Tugend sei wie der andere? Deine Rede ist dies? Was würdest du ihm antworten? – Natürlich, sagte er, mich dazu bekennen. – Was also, Protagoras, werden wir, dieses eingestanden, ihm antworten, wenn er uns weiter fragt: Also ist die Frömmigkeit nicht wie gerecht sein und die Gerechtigkeit nicht wie fromm, sondern wie nicht fromm und die Frömmigkeit wie nicht gerecht, also ungerecht und jene gottlos? Was werden wir ihm antworten? Ich meines Teils für mich wenigstens würde sagen, daß die Gerechtigkeit allerdings fromm sei und die Frömmigkeit gerecht; und auch für dich, wenn du es mir zuliebest, würde ich das nämliche antworten, daß die Gerechtigkeit entweder dasselbe ist mit der Frömmigkeit oder ihr doch so ähnlich, als nur irgend möglich und also auf alle Weise die Gerechtigkeit wie die Frömmigkeit, und die Frömmigkeit wie die Gerechtigkeit. Sieh also zu, ob du mir verbietest, so zu antworten oder ob es dich ebenso dünkt? – Keineswegs, sprach er, dünkt mich dieses unbedingt so zu sein, daß man zugeben müsse, die Gerechtigkeit sei Frommes und die Frömmigkeit Gerechtes, sondern mich dünkt wohl noch etwas verschiedenes darin zu sein. Doch was liegt daran, sprach er? Wenn du willst, soll uns auch die Gerechtigkeit fromm und auch die Frömmigkeit gerecht sein. – Das ja nicht! sagte ich. Ich begehre gar nicht, daß ein solches Wenn du willst und Wie du meinst untersucht werde, sondern ich und du. Das Ich und Du sage ich aber in der Meinung, der Satz selbst werde am besten geprüft werden, wenn man dieses Wenn ganz herausläßt. – Aber doch, sprach er, ist ja die Gerechtigkeit der Frömmigkeit ähnlich; denn auch jedes Ding ist jedem Dinge gewissermaßen ähnlich. Sogar ist auf eine Art das Weiße dem Schwarzen ähnlich und das Harte dem Weichen und was sonst einander am meisten entgegengesetzt zu sein scheint, und auch das, wovon wir vorher sagten, jedes habe eine eigene Verrichtung und eines sei nicht wie das andere, die Teile des Gesichtes sind einander doch auch gewissermaßen ähnlich und eins ist wie das andere, so daß du auf diese Art auch das beweisen könntest, wenn du wolltest, daß alles einander ähnlich ist. Aber es ist nicht recht, Dinge, die etwas Ähnliches haben, gleich ähnlich zu nennen, und die etwas Unähnliches haben, unähnlich, auch wenn sie gar wenig Ähnliches und Unähnliches haben. – Darüber verwundert, sagte ich zu ihm: Verhält sich denn bei dir das Gerechte und das Fromme so gegeneinander, daß es ein wenig Ähnliches mit einander hat? – Nicht ganz so, sprach er, aber doch auch (332) nicht so, wie du zu glauben scheinst. – Ei nun, sprach ich weil dir dieses ungelegen zu sein scheint, wollen wir dieses

nun lassen und dies andere von dem, was du sagtest, in Betracht ziehen.

Du nennst doch Etwas Unsinnigkeit? – Er sagte ja. – Ist nicht davon ganz das Gegenteil die Weisheit? – Mich dünkt es so, sagte er. – Und wenn die Menschen richtig und wie es heilsam ist handeln, scheinen sie dir dann besonnen zu sein, wenn sie so handeln, oder wenn entgegengesetzt? – Alsdann sind sie besonnen, sagte er. – Nicht wahr, durch die Besonnenheit sind sie besonnen? – Natürlich. – Und nicht wahr, die nicht richtig handelnden handeln unsinnig und sind nicht besonnen, indem sie so handeln? – Das dünkt mich ebenso, sagte er. – Das Gegenteil ist also das unsinnig handeln vom besonnenen? – Er gab es zu. – Nicht wahr, was unsinnig getan wird, wird durch Unsinnigkeit und was besonnen durch Besonnenheit getan? – Das räumte er ein. – Nicht wahr, wenn etwas mit Stärke getan wird, das wird stark getan und wenn mit Schwäche schwach? – So schien es ihm. – Und was mit Schnelligkeit schnell, was mit Langsamkeit langsam. – Er bejahte. – Und also, wenn etwas ebenso getan wird, wird es auch von demselben getan, wenn aber entgegengesetzt, dann auch von dem entgegengesetzten. – Er stimmte bei. – Wohlan, sagte ich, gibt es etwas Schönes? – Er räumte es ein. – Und ist diesem noch irgendetwas entgegengesetzt außer dem Häßlichen? – Nichts weiter. – Und wie? Gibt es etwas Gutes? – Es gibt. – Ist diesem etwas entgegengesetzt außer dem Bösen? – Nichts weiter. – Und wie? Gibt es etwas hohes in der Stimme? – Er bejahte es. – Ist diesem nichts anderes entgegengesetzt außer dem tiefen? – Nein, sagte er. – Also, sprach ich, jedem einzelnen von diesen entgegengesetzten ist auch nur eins entgegengesetzt und nicht viele? – Dazu bekannte er sich. – Komm denn, sprach ich, laß uns zusammenrechnen, was wir eingestanden. Haben wir eingestanden, daß einem nur eins entgegengesetzt ist, mehreres aber nicht? – Das haben wir eingestanden. – Und das, was auf entgegengesetzte Art getan wird, auch durch Entgegengesetztes getan wird? – Er bejahte. – Und haben wir eingestanden, daß was unsinnig getan wird, auf entgegengesetzte Art getan wird, als was besonnen? – Er bejahte es. – Und daß, was besonnen getan wird, durch Besonnenheit verrichtet wird, was aber unsinnig durch Unsinnigkeit? – Er räumte es ein. – Also da es auf entgegengesetzte Art getan wird, muß es auch durch entgegengesetztes verrichtet werden? – Ja. – Es wird aber das eine durch Besonnenheit und das andere durch Unsinnigkeit verrichtet? – Ja. – Auf entgegengesetzte Art? – Freilich. – Also auch durch entgegengesetztes? – Ja. – Entgegengesetzt also ist die Unsinnigkeit der Besonnenheit? – Das ist klar. – Erinnerst du dich wohl, daß im vorigen von uns eingestanden (333) war, die Unsinnigkeit sei der Weisheit entgegengesetzt? – Das gestand er. – Und daß einem nur eins entgegengesetzt sei? – Das behauptete ich. – Welche von unsern beiden Behauptungen wollen wir nun aufgeben, Protagoras? Die, daß einem nur eins entgegengesetzt ist, oder jene, als wir sagten, die Besonnenheit wäre etwas anderes als die Weisheit? Und beide wären Teile der Tugend? Und außerdem, daß jede etwas anderes wäre, wären sie auch einander unähnlich, sie selbst und ihre Verrichtungen, wie die Teile des Gesichts? Welches von beiden wollen wir nun aufgeben? Denn zugleich können diese beiden Behauptungen nicht sehr musikalisch vorgetragen werden, denn sie stimmen nicht und klingen nicht zusammen. Wie können sie auch zusammen klingen, wenn notwendig eins nur einem entgegengesetzt ist, mehreren aber nicht, der Unsinnigkeit aber, welche eins ist, sich sowohl die Weisheit als die Besonnenheit entgegengesetzt zeigt? Ist es so, Protagoras, fragte ich, oder anders wie? – Er gestand es sehr ungerne. – So wären diese also wohl eins, die Besonnenheit und die Weisheit? Vorher aber zeigten sich uns die Gerechtigkeit und die Frömmigkeit fast als dasselbe? Komm also, sprach ich, Protagoras, laß uns nicht müde werden, sondern nun das Übrige auch noch durchnehmen. Scheint dir ein Mensch, welcher Unrecht tut, wohl darin besonnen zu sein, daß er Unrecht tut? – Ich würde mich ja schämen, o Sokrates, sagte er, dieses zuzugeben, obgleich die meisten Menschen es wohl sagen. – Soll ich also an jene meine Rede richten oder an dich? – Wenn du willst, sagte

er, so rede zuerst gegen jenen Satz der meisten. – Gut, sprach ich, mir verschlägt es nichts, wenn du nur antwortest, ob übrigens du selbst dieses annimmst oder nicht. Denn ich will eigentlich nur den Satz prüfen, aber es ereignet sich dann wohl, daß dabei auch ich, der Fragende und der Antwortende geprüft werden. – Zuerst nun zierte sich Protagoras und klagte, es wäre ein gar beschwerlicher Satz; endlich aber bequemte er sich doch zu antworten. – Komm also, sprach ich, antworte mir von Anfang an. Dünken dich einige Menschen, indem sie Unrecht tun, besonnen zu sein? – Es soll so sein, sagte er. – Unter dem Besonnensein aber meinst du, daß sie sich wohl besinnen? – Er bejahte es. – Und sich recht besinnen heißt, daß sie sich wohl beraten in dem, was sie Unrecht tun? – Das soll gelten, sagte er. – Obwohl, fragte ich, wenn sie sich wohl befinden beim Unrechttun oder wenn übel? – Wenn sie sich wohl befinden. – Nimmst du nun an, daß einiges gut ist? – Das sage ich. – Ist etwa, sprach ich, dasjenige gut, was den Menschen nützlich ist? – Ja, auch beim Zeus, sagte er, manches, was den Menschen nicht nützlich ist, nenne ich wenigstens doch gut. – Und mich dünkte Protagoras schon ganz verdrießlich zu sein und sich zu ängstigen und zu sträuben gegen das Antworten; und da ich ihn in dieser Verfassung sah, nahm ich mich in acht und fragte nur ganz bedächtig weiter. Meinst (334) du nur, sprach ich, was keinem Menschen nützlich ist, oder auch was ganz und gar nicht nützlich ist, und nennst du auch solche Dinge gut? – Keineswegs, sagte er, aber ich kenne sehr viele Dinge, welche zwar dem Menschen völlig unnütz sind, Speisen, Getränke, Arzneien und sonst tausenderlei; andere sind ihm nützlich; wiederum andere sind dem Menschen zwar keines von beiden, wohl aber den Pferden, andere wieder nur den Ochsen, andere den Hunden, noch andere keinem von allen diesen, wohl aber den Bäumen; ja einiges ist wiederum für die Wurzeln der Bäume gut, für die Zweige aber schädlich, wie zum Beispiel der Mist um die Wurzeln gelegt allen Pflanzen heilsam ist, wolltest du ihn aber auf die Triebe oder auf die jungen Zweige legen, so würde alles verderben. So ist auch das Öl allen Pflanzen sehr schädlich, und auch den Haaren der anderen Tiere sehr verderblich, nur denen des Menschen nicht, denn diesen ist es zum Wachstum beförderlich und so auch seinem übrigen Körper. Und so schillert das Gute und verwandelt sich immer wieder, daß auch dieses hier für die äußeren Teile des Körpers zwar sehr gut ist, dasselbige aber den inneren sehr übel. Daher verbieten auch alle Ärzte den Kranken das Öl, bis auf etwas wenig an dem was sie genießen, nur so viel eben hinreicht um das Widrige zu dämpfen, was verschiedene Speisen sonst für die Empfindungen, die wir durch die Geruchswerkzeuge bekommen, an sich haben würden.

Als er dies gesagt, erhoben die Anwesenden ein Geräusch von Beifallsbezeugungen, wie schön er spräche. Ich aber sagte, o Protagoras, ich bin ein sehr vergeßlicher Mensch, und wenn Jemand so lange spricht, vergesse ich ganz wovon eigentlich die Rede ist. So wie nun, wenn ich etwas taub wäre, du glauben würdest, wenn du anders mit mir reden wolltest, lauter sprechen zu müssen als mit anderen: so auch jetzt, da du mit einem Vergeßlichen zu tun hast, beschneide mir die Antworten und mache sie etwas kürzer, wenn ich dir anders folgen soll. – Wie heißest du mich denn kurz antworten? etwa kürzer soll ich dir antworten, sagte er, als nötig ist? – Keinesweges, sprach ich. – Also so viel als nötig ist? – O ja, sagte ich. – Soll ich dir also so viel antworten als ich für nötig halte, oder so viel als du? – Ich habe doch gehört, sprach ich, du besäbest die Geschicklichkeit und teiltest sie auch Andern mit, über dieselbe Sache sowohl lange zu reden, wenn du willst, so daß dir die Rede niemals abreißt, als auch wiederum so kurz, daß sich niemand kürzer fassen kann als du. Willst du nun mit mir ein Gespräch führen, so bediene dich gegen mich der andern Art zu reden, der Kurzrederei. – O Sokrates, (335) sagte er, schon mit vielen Menschen habe ich den Kampf des Redens bestanden, hätte ich aber das getan, was du von mir verlangst, nämlich immer auf die Art das Gespräch geführt, wie mein Gegner es mich führen hieß, so würde ich gewiß keinen Einzigen überwunden haben, und Protagoras würde keinen



Namen haben unter den Hellenen. – Ich aber, denn ich merkte wohl, daß er sich in seinen vorigen Antworten gar nicht gefallen hatte, und daß er gutwillig nicht würde der Antwortende sein wollen im Gespräch, glaubte daß für mich in dieser Zusammenkunft nichts mehr zu tun wäre, und sagte: Aber Protagoras, auch ich bin ja nicht erpicht darauf, daß unsere Unterhaltung anders als es dir recht ist geführt werde; sondern wenn es dir gelegen sein wird so Gespräch zu führen, wie ich dir folgen kann, dann will ich mit dir reden. Denn du, wie man von dir rühmt und du auch selbst sagst, verstehst beides sowohl in langen Reden als in kurzen die Unterhaltung zu führen; denn du bist eben ein weiser Mann, ich aber weiß nun einmal mit diesen langen Reden gar nicht umzugehen, wiewohl ich sehr wünschte auch das zu verstehen. Also solltest du, der du beides kannst, uns nachgeben, damit eine Unterhaltung zu Stande käme. Nun aber du nicht willst, und auch ich nicht länger Zeit habe, und es nicht abwarten könnte, wenn du deine Reden so in die Länge zögerst, denn ich muß anders wohin: so gehe ich; wiewohl auch dieses hörte ich gewiß gern von dir. Und mit diesen Worten stand ich auf, um fortzugehen; aber so wie ich aufstand ergriff mich Kallias mit einer Hand bei der Rechten, und mit der andern hielt er mich hier beim Mantel und sagte: Wir werden dich nicht loslassen, Sokrates, denn wenn du uns fortgehst wird es mit unseren Gesprächen gar nicht mehr dasselbe sein. Ich bitte dich also bei uns zu bleiben; denn ich weiß keinen, den ich lieber hören möchte als dich und den Protagoras mit einander reden. Sei also uns Allen gefällig. – Ich erwiderte, ich war aber schon aufgestanden um zu gehen: Immer, Kallias, habe ich an deiner Liebe zur Wissenschaft meine Freude gehabt, und so lobe und liebe ich sie auch jetzt. So daß ich dir gern willfahren würde, wenn du etwas mögliches tätest; nun aber ist es, wie wenn du mich tätest mit dem Krison aus Himera, unserm stärksten Wettläufer, oder mit irgend einem andern Wettläufer oder Eilboten zu laufen und gleichen Schritt mit ihnen zu halten, ich dir dann sagen würde, mir wäre es noch weit lieber als dir, wenn ich diesen nachkommen könnte im (336) Laufen; aber ich kann doch nicht. Ist es dir also lieb mich und den Krison zusammen laufen zu sehen, so bitte diesen, daß er nachlasse; denn ich kann nicht geschwind laufen, er aber kann langsam. Wünschest du also mich und den Protagoras zusammen zu hören, so bitte diesen, wie er mir vorher geantwortet hat in kurzen Worten und auf das was ich fragte, so auch jetzt noch mir zu antworten; wo aber nicht, welches soll denn die Weise der Gespräche sein? Denn ich wenigstens habe immer geglaubt, dies wären zwei ganz verschiedene Dinge, Gespräch mit einander führen, und Reden halten. – Aber sieh nur, Sokrates, sagte er, Protagoras scheint doch Recht zu haben, wenn er verlangt, ihm solle erlaubt sein zu sprechen, wie er will, und dir, wie du willst. – Darauf nahm Alkibiades das Wort und sagte: Du hast Unrecht Kallias! denn Sokrates gesteht ja mit der Langrederei nicht Bescheid zu wissen, und räumt darin dem Protagoras den Vorzug ein: aber ein ordentliches Gespräch recht zu führen, dem Andern Rede zu stehen und ihn dann auch wieder auszufragen, darin sollte es mich sehr Wunder nehmen, wenn er irgend Jemand den Vorzug einräumte. Gesteht nun Protagoras seiner Seits, daß er schlechter ist im Gesprächführen als Sokrates, so ist Sokrates zufrieden; will er sich ihm aber gegenüberstellen, wohl, so mag er auch ordentlich in Frage und Antwort mit ihm sprechen, nicht aber nach jeder Frage eine lange Rede ausspinnen, der Frage ausweichen, und anstatt den Andern zum Worte zu lassen immer weiter reden, bis die mehresten unter den Zuhörern vergessen haben, was die Frage eigentlich betraf. Denn für den Sokrates verbürge ich mich, daß er es nicht vergessen wird, ob er gleich scherzt und sagt, er sei vergeßlich. Mir also scheint, was Sokrates sagt, billiger; denn Jeder muß seine Meinung kund geben. – Nach dem Alkibiades war es glaube ich Kritias welcher sagte: O Prodikos und Hippias, Kallias freilich dünkt mich sehr für den Protagoras zu sein, Alkibiades aber ist auch immer rechthaberisch wenn er worauf seinen Sinn gesetzt hat. Uns aber ziemt es für keinen von Beiden Partei zu nehmen, weder den Sokrates noch den Protagoras, sondern nur insgemein Beide zu bitten uns die (337) Unterhaltung nicht in der Mitte abubrechen. – Als er dies gesagt, sprach Prodikos: Sehr richtig dünkst du mich zu

sprechen, Kritias. Denn die bei einer solchen Unterredung gegenwärtigen müssen zwar beide Unterredner insgesamt anhören, nicht aber beide gleich, denn das ist nicht einerlei. Nämlich sie müssen zwar beide insgesamt anhören, nicht aber beiden gleiches gewähren, sondern dem Weiseren mehr, dem Unweiseren weniger. Auch ich, o Protagoras und Sokrates, bitte euch beide nachzugeben, und über eure Sätze zu streiten, aber nicht zu zanken, denn streiten können auch Freunde mit Freunden in allem Wohlmeinen, aber zanken nur die, welche uneinig und auch feindselig gegen einander sind. Und auf diese Art wird unsere Unterhaltung am schönsten fortgehen. Denn ihr, die Sprechenden, werdet so am meisten von uns, den Hörenden, geachtet werden, nicht gelobt; geachtet nämlich wird man in den Seelen der Hörenden ohne Betrug, gelobt aber mit Worten von Solchen die oft gegen ihre Überzeugung unwahres reden: wir aber, die Hörenden, werden so am meisten Vergnügen davon haben, nicht Genuß, denn Vergnügen hat auch wer etwas erlernt und Gedanken auffaßt mit der Seele selbst, Genuß aber nur wer etwas ißt oder sonst eine angenehme Empfindung durch den Körper selbst empfängt. – Mit dieser Rede fand Prodikos bei den meisten Anwesenden großen Beifall. Nach dem Prodikos aber sprach Hippias der weise. Ich denke, sagte er, ihr versammelten Männer, daß wir Verwandte und Befreundete und Mitbürger von Natur sind nicht durch das Gesetz. Denn das Ähnliche ist dem Ähnlichen von Natur verwandt, das Gesetz aber, welches ein Tyrann der Menschen ist, erzwingt vieles gegen die Natur. Für uns also wäre es schändlich die Natur der Sache zwar zu kennen, uns aber dennoch, obgleich die weisesten unter den Hellenen, und eben deshalb in dieser Stadt als dem Hauptsitz Hellenischer Weisheit, und in diesem Hause als dem angesehensten und glänzendsten dieser Stadt versammelt, dieser Würde nicht würdig zu zeigen, sondern wie die gemeinsten Menschen untereinander uns zu veruneinigen. Ich bitte und rate euch daher, o Protagoras und Sokrates, von uns als euern Schiedsrichtern in der Mitte zusammengeführt euch zu vereinigen, so daß weder du diese strengste Art des Gespräches forderst, die allzugesungene Kürze, wenn sie dem Protagoras nicht angenehm (338) ist, sondern den Reden ein wenig die Zügel nachlassest, damit sie sich mutiger und in schöneren Bewegungen zeigen können, noch auch Protagoras alle Segel beisetze, um mit vollem Winde das Land ganz aus dem Gesicht verlierend in die hohe See der Reden zu entfliehen, sondern daß ihr euch beide in einem mittleren Durchschnitt haltet. Folget mir daher und macht es so, daß ihr einen Kampfrichter und Aufseher und Vorsitzenden erwählt, welcher darauf halte, daß Jeder von euch das gehörige Maß in seinen Reden beobachte. – Das gefiel den Anwesenden, und sie lobten ihn alle, und Kallias versicherte er würde mich nicht loslassen, und sie baten einen Aufseher zu erwählen. Ich sagte also, es würde schimpflich sein einen Kampfrichter für unser Gespräch zu bestellen; denn wenn der gewählte schlechter wäre als wir, so wäre es nicht richtig, daß der Schlechtere über Bessere die Aufsicht führe. Wenn er uns ähnlich wäre, wäre es auch so nicht richtig; denn der Ähnliche würde auch ähnliches wie wir tun, so daß er ganz zum Überfluß würde gewählt sein. Aber ihr werdet freilich einen Besseren als wir sind erwählen. Einen in der Tat weiseren als unser Protagoras, ist euch, glaube ich, unmöglich zu wählen. Werdet ihr aber einen wählen, der nichts besser ist, von dem ihr es aber behauptet, so ist auch das für diesen hier schimpflich, daß ihr ihm wie einem gemeinen Menschen einen Aufseher bestellt, denn mir für mein Teil gilt es gleich. Dies aber will ich tun, damit wie ihr es wünscht Unterhaltung und Gespräch zwischen uns zu Stande komme. Wenn Protagoras nicht antworten will: so mag er fragen und ich will antworten, und dabei versuchen ihm zu zeigen, wie ich meine, daß der Antwortende antworten müsse. Nachdem aber ich geantwortet habe wieviel nur er hat fragen gewollt, soll auch er wiederum gleichermaßen mir Rede stehen; und zeigt er sich nicht geneigt auf das erfragte selbst zu antworten, dann wollen ich und ihr ihn insgesamt bitten, wie ihr jetzt mich, uns die Unterhaltung nicht zu zerstören. Und es braucht deshalb nicht Einer Aufseher zu sein, sondern ihr Alle könnt insgesamt die Aufsicht führen. Alle waren der Meinung, so müßte es gehalten werden. Und Protagoras wollte zwar gar

nicht recht, ward aber doch genötigt zu versprechen, daß er fragen, und wenn er genug gefragt hätte, auch wiederum Rede stehen und in der Kürze antworten wollte. Er fing also an zu fragen, ohngefähr so.

Ich glaube, sprach er, o Sokrates, daß es ein wichtiges Stück der Unterweisung ist für einen Mann, in Gedichten stark zu (339) sein. Dies besteht aber darin, daß er im Stande ist, das von den Dichtern gesagte zu verstehen was gut gedichtet ist und was nicht, auch es erklären und wenn er gefragt wird, Rechenschaft geben zu können. So soll auch jetzt zwischen uns die Frage noch ferner von derselben Sache sein, worüber wir jetzt sprechen ich und du, nämlich von der Tugend, nur zunächst in Beziehung auf ein Gedicht, dies soll der ganze Unterschied sein. Simonides sagt doch irgendwo zum Skopas dem Sohne des Thessalier Kreon: Ein trefflicher Mann zu werden schon wahrhaftig ist schwer, ein kernfester von Hand und Fuß und Sinn und tadellos gebildeter. Kennst du das Lied, oder soll ich es dir ganz hersagen? – Ich sagte, es ist nicht nötig, denn ich kenne es, und gar viel habe ich mich bemüht um das Lied. – Schön, sprach er. Glaubst du also, daß dies gut und richtig gedichtet ist oder nicht? – Sehr, sagte ich, gut und auch richtig. – Dünkt dich das denn gut gedichtet, wenn der Dichter sich selbst widerspricht? – Nicht gut, sagte ich. – Überlege es dir noch besser, sprach er. – Aber mein Guter, ich habe es hinlänglich bedacht. – Weißt du also, sprach er, daß er weiterhin im Gedicht irgendwo sagt: Auch ist mir nicht abgemessen genug das Pittakeische Wort obwohl von einem weisen Manne gesprochen: schwer ist es, sagt er, tugendlich sein. Bedenkst du wohl, daß er derselbige Mann dieses sagt, und auch jenes vorige? – Ich weiß wohl, sagte ich. – Dünkt dich denn, sprach er, dieses mit jenem übereinzustimmen? – Mir scheint es, sagte ich. Zugleich aber ward mir bange, was er sagte, möchte doch etwas sein, und ich fragte: Also dir erscheint es nicht so? – Wie sollte auch wohl derjenige mit sich selbst übereinstimmend erscheinen, der dieses beides sagt, zuerst selbst annimmt, es sei schwer in Wahrheit ein trefflicher Mann zu werden, nachdem er aber etwas weiter vorgerückt ist im Gedicht, dies wieder vergißt und den Pittakos, der ganz dasselbe sagt wie er, daß es schwer sei tugendlich sein, darüber tadelt, und ihm nicht beistimmen will, da er doch ganz das nämliche wie er selbst behauptet. Wenn er nun den tadelt, der dasselbe wie er sagt, so ist doch offenbar, daß er sich selbst auch tadelt. So daß entweder das erste oder das andere nicht richtig ist. Als er das gesagt, erregte er wieder Geräusch und Beifall von Vielen der Zuhörer. Mir aber wurde zuerst, wie von einem guten Faustkämpfer tüchtig getroffen, ganz dunkel vor den Augen und schwindlich, als er das sagte und die Andern das Geräusch des Beifalls erhoben. Hernach aber wendete ich mich, damit ich doch dir wenigstens die Wahrheit sage, um Zeit zu gewinnen zum Nachdenken, was der Dichter wohl meinte, zum Prodikos, rief ihn auf und sagte: Prodikos, dein Landsmann ist ja Simonides, du bist schuldig dem Manne beizustehen. Ich werde dich also dünkt mich zu Hülfe rufen, wie Homeros erzählt, daß Skamandros vom Achilleus bedrängt (340) den Simoeis zu Hülfe gerufen und gesagt habe: Bruder wohlan! die Gewalt des Mannes da müssen wir beid' jetzt bändigen. Dergestalt rufe auch ich dich herbei, damit Protagoras uns den Simonides nicht ganz werf' in den Staub. Überdies auch bedarf des Simonides Verteidigung deine Kunst, durch welche du das Wollen und Begehren unterscheidest, daß das nicht einerlei ist, und was du nur eben wieder Vieles und Schönes gesagt hast. Sieh doch also auch hier zu, ob du derselben Meinung bist wie ich. Mir nämlich scheint es nicht, als ob Simonides sich selbst widerspräche. Du aber, Prodikos, eröffne zuerst deine Meinung. Dünkt dich das Werden und das Sein einerlei oder zweierlei? – Zweierlei beim Zeus, sagte Prodikos. – Hatte nun nicht, sprach ich, in der ersten Stelle Simonides seine eigene Meinung dahin geäußert, daß ein trefflicher Mann in Wahrheit zu werden schwer sei? – Du hast ganz recht, sagte Prodikos. – Und Pittakos, fuhr ich fort, den er tadelt, sagt gar nicht wie Protagoras glaubt dasselbe, sondern etwas Anderes. Denn Pittakos erklärt gar nicht das für das schwere tugendlich werden, wie

Simonides, sondern das, Sein. Und wie unser Prodikos sagt, o Protagoras, so ist Werden und Sein gar nicht das nämliche, ist aber Werden und Sein nicht dasselbe, so hat auch Simonides nicht sich selbst widersprochen. Vielleicht würde auch Prodikos und mancher Andere sagen, nach dem Hesiodos sei gut zu werden zwar schwer, denn vor die Tugend hätten die Götter den Schweiß gestellt, wäre aber einer erst zum Gipfel gelangt, alsdann werde sie leicht, wie schwer sie zuvor auch gewesen zu erlangen. – Als Prodikos dies hörte, lobte er mich. Protagoras aber sagte: Deine Verteidigung, Sokrates, hat noch schlimmere Gebrechen als was du verteidigst. – Dann, sprach ich, habe ich schlechte Arbeit gemacht, und bin wohl ein lächerlicher Arzt, wenn ich durch meine Behandlung die Krankheit verschlimmere. – Aber so verhält es sich, sagte er. – Und wieso? fragte ich. – Großer Unverstand, sprach er, wäre ja das von dem Dichter, wenn er es so für etwas geringes hielte die Tugend zu besitzen, was unter allem das schwierigste ist, wie alle Menschen glauben. – Darauf sprach ich: Beim Zeus, recht zur gelegenen Zeit ist Prodikos uns zugegen bei der Verhandlung. Denn es mag wohl, o Protagoras, des Prodikos Weisheit eine göttliche sein schon seit lange her, habe sie nun vom Simonides angefangen oder noch weit eher. Du aber wiewohl so vieles Anderen kundig bist (341) dieser offenbar unkundig, nicht wie ich kundig weil ich ein Schüler des Prodikos bin. Auch jetzt dünkst du mich nicht zu merken, daß auch dieses »Schwer« Simonides vielleicht gar nicht so gemeint hat, wie du es meinst, sondern wie Prodikos mich immer schilt wegen des Furchtbaren, wenn ich dich oder einen andern lobend sage, Protagoras ist doch gar ein weiser und furchtbarer Mann, fragt, ob ich mich denn nicht schäme etwas Gutes furchtbar zu nennen, denn das Furchtbare, sagt er, ist böse, kein Mensch redet ja jemals von furchtbarem Reichtum oder furchtbarem Frieden oder furchtbarer Gesundheit, sondern von furchtbarer Krankheit, furchtbarem Kriege, furchtbarer Armut, so daß das Furchtbare böses ist. Vielleicht nun verstehen eben so die Keer und mit ihnen Simonides unter Schwer entweder das Böse oder sonst etwas was du nicht weißt. Laß uns also den Prodikos fragen, denn es ist ja billig über des Simonides Sprache ihn zu befragen; was doch, o Prodikos, hat Simonides mit dem Schwer gemeint? – Böses, sagte er. – Und deswegen, Prodikos, sprach ich, tadelt er auch wohl den Pittakos, welcher sagt Schwer ist es tugendlich sein, als ob er ihn hätte sagen gehört Böse ist es tugendlich sein. – Was sonst, sagte er, glaubst du denn habe Simonides sagen gewollt als eben dieses, und daß er dem Pittakos vorwerfen will, er wisse die Worte nicht zu unterscheiden, wie denn dieser auch ein Lesbier war, ein in barbarischer Mundart auferzogener. – Du hörst doch, Protagoras, sprach ich, was Prodikos sagt; hast du etwas dagegen zu sagen? – Darauf sagte Protagoras: Weit gefehlt, Prodikos, daß es sich so verhalten sollte. Sondern das weiß ich ganz gewiß, daß Simonides unter Schwer eben das verstanden hat, was wir Andern darunter verstehn, nämlich nicht das Böse, sondern das was nicht leicht ist, sondern nur durch viele Mühe zu erlangen. – Auch ich glaube, sprach ich, daß Simonides dieses gemeint hat, und daß auch Prodikos es recht gut weiß, er scherzt aber und scheint dich versuchen zu wollen, ob du imstande sein wirst deinem Satz beizustehen. Denn daß Simonides unter dem Schweren nicht das Böse versteht, davon ist gleich das folgende ein deutlicher Beweis, wo er sagt: Gott allein mag diese Ehre besitzen. Denn hätte er gesagt Böse ist es tugendlich sein; so konnte er ja unmöglich hernach sagen dies komme Gott allein zu, und Gott allein dies als Vorzug beilegen. Oder Prodikos müßte einen ganz ruchlosen Simonides meinen und gar nicht einen Keischen. Aber was mir Simonides zu meinen scheint in diesem Liede, das will ich dir sagen, wenn du doch einen Versuch von mir sehen willst, ob ich was du nennst in Gedichten stark bin; (342) wenn du aber willst, will ich es von dir hören. – Protagoras nun, als er mich dies sagen hörte, sagte: Wenn du willst, Sokrates. – Prodikos und Hippias aber drangen sehr darauf und die andern auch. – So will ich denn, sprach ich, was mich von diesem Liede dünkt, versuchen euch darzulegen. Nämlich die älteste und meiste Philosophie unter den Hellenen ist in Kreta und Lakedaimon. Auch die meisten Sophisten sind dort zu Lande, aber sie verläugnen es und stellen sich

unwissend, damit sie nicht bekannt dafür werden, daß sie die übrigen Hellenen an Weisheit übertreffen, eben wie jene Sophisten von welchen Protagoras vorher sagte, sondern damit sie das Ansehen haben als überträfen sie sie nur im Fechten und in der Tapferkeit, weil sie glauben, wenn bekannt würde, worin ihre Stärke bestehe, würden sich eben darauf Alle befleißigen. Nun aber indem sie das wahre verborgen gehalten, haben sie in andern Städten Lakonisierenden getäuscht, daß diese um ihnen nachzuahmen sich die Ohren einschlagen, nicht anders als mit Kampfriemen gehen, sich ganz den Leibesübungen ergeben und kurze Mäntel tragen, als ob hierdurch die Lakedaimonier die Hellenen beherrschten. Die Lakedaimonier aber, wenn sie einmal in Ruhe ihren Sophisten zuhören wollen, und es schon satt haben sich nur heimlich bei ihnen zu versammeln, veranstalten sie eine Fremdenaustreibung jener Lakonisierenden sowohl als wer sonst noch von Fremden sich bei ihnen aufhält, und besuchen dann ihre Sophisten den Fremden unvermerkt. Sie aber lassen von ihren Jünglingen keinen in andere Städte reisen, wie auch die Kreter nicht, damit sie nicht verlernen was sie ihnen lehren. Und in diesen beiden Staaten gibt es nicht nur Männer, welche sich ihrer Kenntnisse rühmen, sondern auch Frauen. Daß ich aber dies Alles mit Wahrheit sage, und die Lakedaimonier auch zur Philosophie und zum Reden am besten unterrichtet sind, das könnt ihr hieraus abnehmen. Wenn sich Jemand auch mit dem schlechtesten Lakedaimonier einläßt, er wird finden, daß dieser sich lange Zeit in seinen Reden ganz schlecht zeigt, hernach aber wo es sich trifft im Gespräch schießt er auf ihn ein tüchtiges ganz kurzes zusammengedrängtes Wort wie ein gewaltiger Bogenschütze, so daß wer mit ihm spricht nicht besser als ein Kind gegen ihn erscheint. Eben dieses nun haben sowohl von den Neueren einige eingesehen als auch von den Alten, daß das Lakonisieren weit mehr in der Liebe zur Weisheit besteht als in der Liebe zu den Leibesübungen, wohl wissend, (343) daß solche Sprüche reden zu können nur dem vollkommen Unterrichteten gegeben ist. Unter diesen nun waren auch Thales von Miletos, Pittakos von Mytilene, Bias von Priene, unser Solon, Kleobulos von Lindos, Myson von Chenä, und als der siebente wurde zu diesen gezählt der Lakedaimonier Chilon. Alle diese waren Nacheiferer, Verehrer und Lehrlinge der Lakedaimonischen Künste. Denn Jeder kann ihre Weisheit wissen, daß sie von dieser Art ist, kurze denkwürdige Sprüche die ein jeder geredet hat. Diese haben auch gemeinschaftlich Musterstücke ihrer Weisheit dem Apollon und seinem Delphischen Tempel gewidmet, darauf schreibend was in aller Munde ist, das »Kenne dich selbst« und »Nichts zu viel«. Weshalb sage ich nun dieses? weil das die Weise der Alten war in der Philosophie, solche lakonische Kurzdrederei. Und so ging auch dieser Spruch des Pittakos herum von den Weisen vielgepriesen: Schwer ist es tugendlich sein. Simonides nun, auch dem Ruhm der Weisheit nachtrachtend, gedachte, wenn er diesen Spruch niederwerfen könnte wie einen berühmten Fechter und überwinden, müßte auch er berühmt werden unter seinen Zeitgenossen. Gegen diesen Spruch also, und aus dieser Ursach, diesem nachstellend ihn zu unterdrücken, hat er das ganze Lied gedichtet wie es mir scheint. Laßt es uns einmal betrachten, ob ich wohl recht habe. Denn gleich der Anfang des Liedes müßte als unsinnig erscheinen, wenn er überhaupt nur hätte sagen wollen, daß es schwer wäre ein trefflicher Mann zu werden und hätte doch dieses Schon hineingebracht. Denn dies muß ohne den mindesten Grund hineingeworfen zu sein scheinen, wenn man nicht annimmt Simonides sage es wie im Streit gegen den Spruch des Pittakos. Was nämlich Pittakos sagt, Schwer ist es tugendlich sein, dieses bestreitend sagt er: Nein sondern schon ein trefflicher Mann zu werden ist schwer, o Pittakos, wahrhaftig. Nicht etwa ein in Wahrheit trefflicher; denn dieses Wahrhaftig sagt er nicht in der Beziehung, als ob es Einige gäbe die wahrhaft trefflich sind und wieder Andere, die zwar trefflich sind, aber nicht in Wahrheit trefflich, denn das wäre ja offenbar einfältig und nicht vom Simonides; sondern man muß annehmen dieses Wahrhaftig sei eine Wortversetzung in dem Liede, und so ohngefähr der Spruch des Pittakos hinzuzudenken, als wenn wir den Fall setzten, Pittakos selbst redete und Simonides antwortete, und jener sagte: O ihr

Leute, schwer ist es tugendlich (344) sein; und dieser antwortete: O Pittakos, du redest nicht richtig; denn nicht zu sein, sondern schon zu werden ein trefflicher Mann, kernfest an Hand und Fuß und Sinn und tadellos gebildet ist wahrhaftig schwer. Auf diese Art ist das Schon vernünftig hineingebracht und das Schwer steht hinten wie es sich gebührt; und auch alles folgende bestätigt, daß es so gemeint ist. Denn vielfältig könnte man von jedem Einzelnen in diesem Liede gesagten zeigen, wie schön es gedichtet ist, denn es ist alles sehr anmutig und bedeutsam; allein es wäre weitläufig es so durchzugehen; aber den ganzen Umriß desselben laßt uns durchgehn und die Absicht, daß sie auf alle Weise eine Widerlegung dieses Pittakeischen Spruches ist durch das ganze Lied. Denn er sagt hierauf, nachdem er noch einiges beigebracht, wie wenn er den Satz ausführte, daß schon ein trefflicher Mann zu werden wahrhaftig schwer ist, doch aber möglich auf einige Zeit wenigstens; wenn man es aber geworden ist, auch in dieser Verfassung zu bleiben und ein trefflicher Mann fortdauernd zu sein, wie du sagst, Pittakos, das ist unmöglich und nicht dem Menschen angemessen, sondern Gott allein darf diese Ehre besitzen. Dem Menschen aber ist nicht möglich nicht schlecht sein, welchen ein ratloses Unglück niederwirft. Wen wirft nun ein ratloses Unglück nieder bei der Regierung eines Schiffes? Offenbar doch nicht den Unkundigen, denn der ist schon immer niedergeworfen. So wie nun niemand den Liegenden niederreißen kann, sondern den Stehenden zwar kann man niederreißen, daß er ein Liegender wird, den Liegenden aber nicht: so kann auch nur den, der sich sonst wohl zu raten weiß, ein ratloses Unglück niederwerfen, den immer ratlosen aber nicht. Und den Steuermann kann ein heftiger Sturm der ihn überfällt ratlos machen, den Landmann schlechte Witterung die eintritt, und ähnliches auch den Arzt. Denn dem Vortrefflichen kann es begegnen einmal schlecht geworden zu sein, wie auch ein anderer Dichter bezeugt, welcher sagt: Auch wohl ein Trefflicher ist nun schlecht, dann wieder zu rühmen; dem Schlechten aber begegnet nicht es einmal gewesen zu sein, sondern ihm ist notwendig es immer zu sein, so daß der wohlberatene, weise und treffliche, wenn ihn ratloses Unglück niederwirft, nicht anders kann als schlecht sein; du aber, Pittakos, sagst: Schwer ist es tugendlich sein. Es ist aber tugendlich werden schon schwer, jedoch möglich; sein aber unmöglich. Denn jeglicher Mann wer gut gehandelt ist gut, schlecht aber wenn schlecht. Was ist nun im Lesen das gute Handeln? und was macht einen Mann gut hierin? Offenbar die Erlernung davon. Und welches Guthandeln (345) macht einen guten Arzt? Offenbar die Erlernung des Behandelns der Kranken. Schlecht aber wer schlecht. Wer kann denn ein schlechter Arzt werden? Offenbar der, von welchem zuerst gesagt werden kann, daß er ein Arzt ist, und dann daß er ein guter Arzt ist. Denn der kann auch ein schlechter werden. Wir aber, die der Arzneikunst Unkundigen, wir können niemals durch schlecht handeln weder Ärzte werden, noch Zimmerleute, noch irgend etwas anderes, und wer kein Arzt werden kann indem er schlecht handelt, der auch offenbar kein schlechter. So auch kann der treffliche Mann wohl auch einmal schlecht werden, es geschehe aus Schuld der Zeit, aus Ermüdung oder durch Krankheit oder irgend einen andern Zufall; denn dies ist ja das einzige Schlechthandeln, der Erkenntnis beraubt sein: der schlechte Mann aber kann nie schlecht werden, denn er ist es immer, sondern wenn er schlecht werden soll, muß er erst gut geworden sein. So daß auch diese Stelle des Liedes darauf abzweckt zu zeigen, ein trefflicher Mann zu sein es unausgesetzt immer bleibend sei nicht möglich, trefflich aber werden könne einer und schlecht auch eben derselbe; am weitesten aber gedeihen und die trefflichsten sind, welche die Götter lieben. Dieses alles ist gegen den Pittakos gesagt, und auch das folgende im Liede macht dies noch deutlicher. Er sagt nämlich: Darum will ich auch nie was nicht sein kann suchend, vergeblich unerfüllter Hoffnung ein Teil der Zeit hinwerfen, einen tadellosen Mann unter Allen die wir der weitbewohnten Erde Früchte brechen. Find' ich ihn, dann verkünd' ich es euch. So heftig und durch das ganze Lied fällt er aus gegen den Spruch des Pittakos. Alle daher lobe ich und liebe, wer nichts schlechtes vollbringt, aus freier Wahl; der Notwendigkeit jedoch sträuben sich auch Götter nicht. Auch dies ist wieder gegen

dasselbe gesagt. Denn so ununterrichtet war Simonides nicht, daß er gesagt hätte, er lobe diejenigen, die nichts böses aus freier Wahl tun, als gäbe es welche, die aus freier Wahl böses tun. Ich wenigstens glaube dieses, daß kein weiser Mann der Meinung ist, irgend ein Mensch fehle aus freier Wahl, oder vollbringe irgend etwas Böses und Schlechtes aus freier Wahl, sondern sie wissen wohl, daß Alle welche Böses und Schlechtes tun, es unfreiwillig tun. Daher auch Simonides nicht dessen der nicht aus freier Wahl Böses tut Lobredner zu sein behauptet, sondern dieses aus freier Wahl bezieht sich auf ihn selbst. Er glaubte nämlich ein guter und edler Mann zwingt oft sich selbst Jemandes Freund und Lobredner zu werden, wie ja manchem begegne einen unliebenswürdigen Vater zu haben oder Mutter oder ein solches Vaterland oder (346) sonst etwas dergleichen. Schlechte Menschen nun die so etwas beträfe, sähen es fast gern und verbreiteten tadelnd und anklagend die Schlechtigkeit der Eltern oder des Vaterlandes, damit sie selbst von den Menschen nicht ihrer Vernachlässigung wegen möchten angeklagt, und ihnen dies zur Schande angerechnet werden, daß sie sie vernachlässigen. Weshalb sie sie auch wohl über die Gebühr tadeln und noch selbstgemachte Mißhelligkeiten zu allem unvermeidlichen hinzufügen. Gute Menschen aber suchten dergleichen zu verbergen, und zwängen sich noch zum Lobe, und wenn sie erzürnt wären gegen Eltern oder Vaterland wegen erlittenen Unrechtes, ermahnten sie sich selbst und versöhnten sich, indem sie sich noch nötigten die Ihrigen zu lieben und zu loben. Und oft auch meine ich hat Simonides selbst geglaubt einen Tyrannen oder einen Andern solchen zu loben und zu preisen nicht aus freier Wahl, sondern gezwungen. Dieses sagt er daher auch dem Pittakos: Ich, o Pittakos, tadle dich nicht etwa deshalb, weil ich tadelstüchtig wäre. Denn mir genügt wer nicht schlecht ist noch gänzlich tatenlos, kundig des Staat fördernden Rechts ein gesunder Mann. Nicht will ich ihn tadeln, denn nicht bin ich ein Gerntadler; unzählig sind ja die Geschlechter der Toren, so daß wenn einer liebt zu tadeln, er genug haben kann, wenn er jene tadelt. Alles ist schön dem nichts schlechtes ist beigemischt. Dies meint er nicht so als ob er sagte: alles ist weiß, dem nichts schwarzes ist beigemischt, denn das wäre ja lächerlich auf alle Weise, sondern er will sagen, daß er selbst sich auch an dem mittelmäßigen genügen läßt, so daß er es nicht tadelt. Und ich suche nicht, sagt er, einen tadellosen Mann unter allen die wir der weitbewohnten Erde Früchte brechen. Find' ich ihn dann verkünd' ich es euch. So daß ich deshalb keinen loben will, sondern es genügt mir wenn sich einer in der Mitte hält und nichts schlechtes tut. Daher werde ich Alle loben und lieben, und hier bedient er sich gar der Mundart der Mytilener, als sagte er ausdrücklich zum Pittakos dieses: Alle daher lobe ich und liebe, wer nichts Schlechtes vollbringt, (und hier muß man inne halten bei dem vollbringt,) aus freier Wahl, denn es gibt auch die ich wider Willen lobe und liebe. Dich nun, wenn du auch nur mittelmäßig wahr und verständig gesprochen hättest, o Pittakos, hätte ich nimmer getadelt, nun aber täuschest du dich zu sehr und über die wichtigsten Dinge und (347) glaubst doch Wahres gesagt zu haben, deshalb tadle ich dich.

In dieser Meinung, o Prodikos und Protagoras, sprach ich, dünkt mich Simonides dieses Lied gedichtet zu haben. – Darauf sagte Hippas: Sehr gut, Sokrates, dünkt mich, hast auch du dieses Lied erklärt; indes habe auch ich darüber eine ganz schöne Rede, welche ich euch vortragen will, wenn ihr wollt. – O ja, sprach Alkibiades, hernach nämlich. Jetzt aber muß erst noch, wie Protagoras und Sokrates übereingekommen sind, entweder wenn Protagoras noch etwas fragen will, Sokrates antworten, oder wenn jener dem Sokrates antworten will, dieser fragen. Ich sagte darauf, Für meinen Teil überlasse ich dem Protagoras welches ihm lieber ist; will er indes, so wollen wir Lieder und Gedichte beiseite lassen, worüber ich dich aber zuerst fragte, Protagoras, das möchte ich gern mit dir untersuchend zu Ende bringen. Denn mich dünkt über Gedichte sprechen habe allzu viel Ähnlichkeit mit den Gastmahlen ungebildeter und gemeiner Menschen. Denn auch diese, weil sie sich nicht selbst mit einander unterhalten können beim Becher noch

durch ihre eigne Stimme und Rede aus Unbildung, verteuern sie die Flötenspielerinnen und mieten für vieles Geld die fremde Stimme der Flöte und unterhalten sich durch deren Stimme. Wo aber gute und edle und unterrichtete Zecher zusammen kommen, da findest du keine Flötenspielerin noch Tänzerin noch Lautenschlägerin, sondern du findest sie sich unter einander genug zur Unterhaltung ohne diese Possen und Tändeleien durch ihre eigene Stimme jeden an seinem Teile bald redend bald hörend ganz sittsam, und sollten sie auch sehr vielen Wein getrunken haben. So bedürfen auch solche Unterhaltungen, wie die gegenwärtige, wenn Männer darin begriffen sind, wie die meisten unter uns sich zu sein rühmen, keiner fremden Stimme und keiner Dichter, welche man nicht einmal befragen kann über das, was sie sagen, so daß auch die, welche ihrer in ihren Reden erwähnen, teils sagen, dies habe der Dichter gemeint, teils wieder etwas anderes, indem sie von einer Sache reden, welche sie nicht auszumitteln vermögen; sondern solcher Unterhaltung entschlagen sie sich und unterhalten sich selbst durch sich selbst, indem sie sich in eignen Reden einander versuchen und versuchen (348) lassen. Solche dünkt mich sollten ich und du lieber nachahmen, und die Dichter bei Seite setzend aus uns selbst mit einander reden, um die Wahrheit und uns zu erforschen. Willst du mich also noch weiter fragen, so bin ich bereit mich dir als Antwortender zu stellen; willst du aber, so stelle du dich mir, um den Gegenstand dessen Erörterung wir abgebrochen haben, zu Ende zu führen. – Hierauf und was ich weiter hinzufügte, erklärte sich Protagoras nicht, welches von beiden er tun wollte. Daher sagte Alkibiades zum Kallias sich wendend: Wie ist es, Kallias? Dünkt dich auch nun Protagoras recht zu tun, indem er nicht erklären will ob er Rede stehen will oder nicht? Mich dünkt nicht, sondern entweder setze er die Unterredung fort, oder er sage daß er sie nicht fortsetzen will, damit wir wissen, woran wir mit diesem sind, und Sokrates sich dann mit einem andern unterreden könne, oder welcher andere sonst Lust hat mit einem andern. Hierauf, beschämt wie es mir schien, da Alkibiades so sprach und Kallias ihn bat und fast alle Anwesende mit, bequemt sich Protagoras endlich wieder zum Gespräch, und hieß mich ihn fragen, indem er antworten wollte.

Ich fing also an und sagte: Glaube nur nicht, Protagoras, daß ich irgend etwas anderes wollend mich mit dir unterrede, als nur das worüber ich eben Zweifel habe erforschen. Denn ich glaube, daß Homeros gar Recht hat, wenn er sagt: Wo Zween wandeln zugleich, da bemerket der Ein' und der Andre; denn so sind alle Menschen besser gerüstet zu jeder Handlung und Rede und Untersuchung. Doch der Einzele, ob er bemerket, geht er dennoch sogleich umher, und suchet bis er einen findet, dem er es vorzeige, und mit dem er es sich recht begründe. So wie auch ich eben deshalb so gern mit dir rede, lieber als mit einem andern; weil ich glaube daß du am besten sowohl alles Andere, worüber ein rechtlicher Mann wohl nachdenken mag, auseinandersetzen kannst, als auch besonders das, was die Tugend betrifft. Denn wer auch anders als du, der du nicht nur selbst glaubst gut und edel zu sein, wie Andere die selbst zwar ganz rechtliche Männer sind, aber keinen Andern dazu machen können: sondern du bist sowohl selbst ein trefflicher Mann als auch im Stande Andere zu trefflichen Männern zu machen, und vertrauest so sehr dir selbst, daß da auch Andere diese Kunst verbergen, du dich selbst öffentlich (349) dazu ausrufend vor allen Hellenen unter dem Namen eines Sophisten dich zum Lehrer in der Tugend und Vollkommenheit anbietest, als der erste, der dafür Bezahlung zu erhalten begehrt. Wie sollte man also nicht dich herbeirufen zu solcher Dinge Untersuchung und dich befragen und sich mit dir beraten? Gewiß man kann auf keine Weise anders. Und so wünsche ich auch jetzt, daß du das, worüber ich dich zuerst befragte, teils mir von Anfang wieder in Erinnerung bringen, teils es weiter mit mir untersuchen wollest. Es war aber, wie ich glaube, die Frage diese, ob Weisheit und Besonnenheit und Tapferkeit und Gerechtigkeit und Frömmigkeit, ob dies nur fünf verschiedene Namen für Eine Sache sind, oder ob jedem dieser Namen auch ein eigener Begriff unterliegt und



eine eigne Sache die jede ihre besondere Verrichtung haben, so daß die eine nicht ist wie die andere. Du nun hattest gesagt es wären nicht nur verschiedene Namen für Eines, sondern jeder dieser Namen sei einer besonderen Sache untergelegt, und diese alle wären Teile der Tugend, nicht wie die Teile des Goldes einander und dem Ganzen ähnlich sind, dessen Teile sie sind, sondern wie die Teile des Gesichtes dem Ganzen, dessen Teile sie sind, und auch sich untereinander unähnlich, und jeder seine besondere Verrichtung habend. Dünkt dich nun dieses noch eben so wie vorher, so sage es; wo aber anders, so erkläre dieses. Denn ich will dich nicht verantwortlich machen, wenn du jetzt etwas anderes behauptest, indem es mich gar nicht wundern sollte, wenn du damals um mich zu versuchen jenes gesagt hättest. – So sage ich dir denn, Sokrates, sprach er, dies alles sind freilich Teile der Tugend, und die vier anderen sind einander auch sehr nahe, die Tapferkeit aber ist von ihnen allen gar sehr unterschieden. Daß ich aber richtig rede kannst du hieraus erkennen. Du wirst nämlich viele Menschen finden, welche sehr ungerecht sind und sehr ruchlos, sehr unbändig und sehr unverständlich, tapfer aber ganz ausgezeichnet. – Halt doch, sagte ich, denn was du da sagst, ist wohl wert, daß wir es betrachten. Nennst du die Tapfern dreist oder etwas anderes? – Und auch keck zufahrend worauf die Meisten sich fürchten zu gehen. – So komm denn! sagst du die Tugend sei etwas Schönes? und als in etwas Schöнем erbietest du dich in ihr zum Lehrer? – Und zwar das Schönste allerdings, sagte er, wenn ich anders nicht von Sinnen bin. – Ob etwa, sprach ich, einiges an ihr schlecht ist und anderes schön? oder alles schön? – Alles durchaus schön so sehr als immer möglich. – Weißt du auch wohl, welche (350) dreist ins Wasser springen? – O ja, die Schwimmer. – Weil sie es verstehen, oder aus einer anderen Ursach? – Weil sie es verstehen. – Und wer ficht im Kriege dreist zu Pferde? die Reiter oder die Unberittenen? – Die Reiter. – Und wer mit kurzen Schilden? die Leichtbewaffneten oder Andere? – Jene, sagte er, und überhaupt sind auch in allen andern Dingen, wenn du darauf hinaus willst, die Kundigen dreister als die Unkundigen, und nachdem sie es gelernt haben dreister als sie selbst waren ehe sie es gelernt hatten. – Hast du auch schon solche gesehen, fragte ich, die aller dieser Dinge unkundig waren, und doch zu allem dreist? – O ja, sagt er, und sehr dreist. – Sind wohl diese Dreisten auch tapfer? – Dann wäre ja, sagte er, die Tapferkeit etwas sehr schlechtes, denn diese sind toll. – Was sagst du denn von den Tapfern? sprach ich, nicht daß sie die Dreisten sind? – Auch jetzt noch, sagte er. – Also diese, sprach ich, die auf solche Art dreist sind, scheinen nicht tapfer zu sein, sondern toll? Und vorher dort, waren welche die weisesten auch die Dreistesten, und wenn die Dreistesten, auch die Tapfersten? Und so wäre ja nach dieser Rede die Weisheit die Tapferkeit? – Nicht richtig, sagte er, trägst du vor, o Sokrates, was ich gesagt und dir geantwortet habe. Gefragt von dir, ob die Tapfern dreist wären, habe ich dies bejaht, ob aber die Dreisten auch tapfer sind, das wurde ich gar nicht gefragt. Denn wenn du mich das gefragt hättest, würde ich gesagt haben, nicht Alle. Daß aber die Tapfern nicht dreist wären, und ich diese meine Behauptung mit Unrecht behauptet hätte, hast du nirgends erwiesen. Hernach zeigst du von den einer Sache kundigen, daß sie dreister darin sind, als sie selbst vorher waren, und so auch dreister als andere Unkundige, und deshalb meinst du nun sei Weisheit und Tapferkeit dasselbe. Wenn du es so herumholen willst, kannst du auch glauben, Stärke sei Weisheit. Denn zuerst wenn du mich mit einer solchen Wendung fragtest, ob nicht die Starken kraftvoll sind, so würde ich Ja sagen, und dann ob nicht die des Fechtens kundigen kraftvoller sind als die unkundigen, und auch nachdem sie es gelernt kraftvoller als sie selbst waren ehe sie es lernten, so würde ich es ebenfalls bejahen. Nachdem ich nun dieses zugegeben, könntest du dann eben diesen Beweis anwendend sagen, daß nach meinem Geständnis Weisheit Stärke wäre. Aber ich gebe ja keinesweges weder in diesem Falle zu, daß die Kraftvollen stark, jedoch daß die Starken kraftvoll sind, nämlich nicht, daß Kraft und Stärke einerlei ist; denn jene, die Kraft, entsteht auch aus Kenntnis, ja auch (351) aus Wahnsinn oder aus Gemütsbewegung, die Stärke aber aus der guten Natur und der Wohlgenährtheit des Körpers.

Noch auch in unserm Falle, daß Dreistigkeit und Tapferkeit einerlei ist, so daß zwar folgt die Tapfern sind dreist, jedoch nicht, daß die Dreisten auch alle tapfer sind. Denn Dreistigkeit entsteht dem Menschen auch aus Kunst oder aus Tollheit oder aus Gemütsbewegung, wie die Kraft; die Tapferkeit aber entsteht aus der Gutartigkeit und Wohlgenährtheit der Seele. – Sagst du denn, Protagoras, sprach ich, daß einige Menschen gut leben und Andere schlecht? – Er sagte ja. – Dünkt dich nun wohl ein Mensch gut zu leben, wenn er gequält und gepeinigt lebt? – Nein. – Wie aber wenn er nach einem vergnügten Leben seinen Lauf beschließt, dünkt dich dieser nicht gut gelebt zu haben? – Dann wohl, sagte er. – Also vergnügt leben ist gut, unangenehm leben aber böse? – Wenn man nämlich, sagte er, am Schönen Vergnügen findend lebt. – Wie doch, Protagoras? Nennst auch du, wie die meisten, einiges Angenehme böse und Peinliches gut? Ich meine nämlich in wiefern es angenehm ist, ob es in sofern nicht gut ist; nicht wenn etwa anderes daraus entsteht? und auf der andern Seite wiederum das Peinliche ob es nicht in sofern peinlich auch böse ist? – Ich weiß nicht, Sokrates, sagte er, so unbedingt wie du fragst ob ich antworten soll, daß alles Angenehme gut ist und das Peinliche böse. Vielmehr dünkt es mich nicht nur in Beziehung auf die gegenwärtige Antwort sicherer, sondern auch für mein ganzes übriges Leben, wenn ich antworte, daß es einiges gibt unter dem Angenehmen was nicht gut, und wiederum unter dem Unangenehmen einiges was nicht böse ist, anderes was so ist, und drittens noch anderes was keins von beiden ist, weder gut noch böse. – Angenehm aber, sprach ich, nennst du doch womit Lust verbunden ist, oder was Lust macht? – Allerdings, sagte er. – Dieses nun meine ich, ob es nicht in wiefern angenehm auch gut ist, nach der Lust selbst fragend, ob die nicht gut ist? – Darauf sagte er: Laß uns zusehn, Sokrates, wie du ja immer sagst, und wenn die Untersuchung zur Sache zu gehören scheint, und sich zeigt, daß das Gute und Angenehme einerlei ist, so wollen wir es einräumen, wo aber nicht, so wollen wir es dann schon bestreiten. – Willst nun, sprach ich, du die Untersuchung führen? oder soll ich sie führen? – Es ist billig, antwortete er, daß du sie führst, denn du leitest ja das Gespräch. – Vielleicht also, sagte ich, wird es uns auf diese Art offenbar werden. So wie (352) nämlich Jemand der einen Menschen aus der Gestalt in Absicht auf seine Gesundheit oder sonst eine körperliche Beschaffenheit untersuchen sollte, wenn er nichts von ihm sähe als das Gesicht und die Hände, gewiß zu ihm sagen würde, komm her, entblöße mir auch die Brust und den Rücken, und zeige sie mir, damit ich dich genauer betrachten kann: so ohngefähr vermisse auch ich etwas bei unserer Untersuchung, und möchte, nachdem ich gesehen, wie du über das Angenehme und Gute denkst, dir eben so sagen: Komm her, Protagoras! enthülle mir von deiner Gesinnung auch noch dieses, was du von der Erkenntnis hältst, ob du auch hierüber so denkst wie die meisten Menschen oder anders? Die meisten nämlich denken von der Erkenntnis so ohngefähr, daß sie nichts starkes leitendes und beherrschendes ist, und achten sie auch gar nicht als ein solches, sondern daß gar oft, wenn auch Erkenntnis im Menschen ist, sie ihn doch nicht beherrscht, sondern irgend sonst etwas, bald der Zorn, bald die Lust, bald die Unlust, manchmal die Liebe, oft auch die Furcht, so daß sie offenbar von der Erkenntnis denken wie von einem elenden Wicht, daß sie sich von allem andern herumzerren läßt. Dünkt nun dich so etwas von ihr, oder vielmehr sie sei etwas Schönes, das wohl den Menschen regiere? und wenn einer Gutes und Böses erkannt habe, werde er von nichts anderem mehr gezwungen werden, irgend etwas anderes zu tun als was seine Erkenntnis ihm befiehlt, sondern die richtige Einsicht sei stark genug dem Menschen durchzuhelfen? – So dünkt es mich, antwortete er, wie du jetzt sagst, Sokrates, und zudem wäre es, wenn für irgend einen andern, gewiß auch für mich unziemlich zu behaupten, daß Weisheit und Erkenntnis nicht das mächtigste wäre unter allem menschlichen. – Wohl gesprochen von dir, sagte ich, und sehr wahr. Du weißt aber doch, daß die meisten Menschen mir und dir nicht glauben, sondern sie sagen, daß Viele, welche das Bessere sehr gut erkennen, es doch nicht tun wollen, obgleich sie könnten, sondern etwas anderes tun. Und so Viele ich gefragt habe, was doch die Ursach wäre hiervon,

haben mir Alle gesagt, von der Lust überwunden oder der Unlust, oder von irgend einem unter den Dingen deren ich vorhin erwähnte bezwungen, täten die das, die es tun. – Sagen doch wohl, sprach er, die Leute, o Sokrates, noch viel anderes unrichtiges. – So komm denn, und versuche mit mir die Leute zu überreden, und zu belehren, was für ein Zustand das ist, was sie nennen von der Lust überwunden (353) werden, und um deswillen das Bessere nicht tun, denn erkannt habe man es ja. Vielleicht nämlich, wenn wir ihnen nur sagten: Ihr habt Unrecht Leute und ihr irrt euch, möchtet sie uns fragen, O Sokrates und Protagoras, wenn dieser Zustand nicht darin besteht von der Lust überwunden zu werden, was ist er denn, und wie erklärt ihr ihn? Sagt es uns doch! – Aber o Sokrates, sagte Protagoras, was sollen wir denn die Meinung der Leute in Betrachtung ziehen, welche sagen was ihnen einfällt? – Ich glaube nur, sprach ich, daß uns dies etwas helfen wird, um zu entdecken, wie sich die Tapferkeit eigentlich zu den übrigen Teilen der Tugend verhalte. Bleibst du also noch bei dem eben beschlossenen, daß ich führen soll, so folge mir auch dahin, wo ich glaube, daß sich uns die Sache am deutlichsten darstellen wird. Willst du aber nicht, so will ich es gut sein lassen, wenn dir das lieber ist. – Nein sagte er, du hast recht, bringe es nur zu Ende, wie du es angefangen hast. – Noch einmal also, sprach ich, wenn sie uns fragten: Wie erklärt ihr also das was wir nannten zu schwach sein gegen die Lust? so würde ich zu ihnen sagen: Hört denn! Protagoras und ich, wir wollen versuchen, es euch zu erklären. Ihr meint doch darunter nichts anderes, als was euch in solchen Dingen begegnet, wie daß ihr oft von Speise und Trank und Wollust als dem Angenehmen bezwungen, wiewohl ihr wißt, daß es schlecht ist, es dennoch tut? – Das würden sie bejahen. – Nicht wahr, dann würden wir sie wieder fragen, ich und du: Aber in wiefern sagt ihr, daß diese Dinge schlecht sind? etwa eben deshalb, weil sie diese Lust für den Augenblick gewähren, und also jedes für sich angenehm sind? oder weil sie in der folgenden Zeit Krankheit und Mangel herbeiführen, und viel anderes der Art bewirken? Oder sollten sie auch, wenn sie nichts dergleichen in der Folge bewirken, sondern nur Vergnügen machen, dennoch etwas böses sein, weil sie was einer auch treibe ihn vergnügt machen und auf welche Art es auch sei? Sollen wir glauben, Protagoras, daß sie uns etwas anderes antworten werden, als diese Dinge wären nicht wegen der Lust, welche sie für den Augenblick gewähren, böse, sondern allerdings wegen der hernach entstehenden Krankheiten und des Übrigen? – Ich glaube, sagte Protagoras, daß die Leute so antworten werden. – Und was Krankheit bringt, bringt Unlust, was Armut bringt, bringt Unlust? Das würden sie zugeben denke ich? – Protagoras war auch der Meinung. – Also scheinen euch, ihr Leute, wie ich und Protagoras behaupten, diese Dinge aus keiner andern Ursach böse zu sein, als weil sie selbst in Pein endigen und euch anderer Lust berauben? Das würden sie doch zugeben? So schien es uns beiden. Wenn wir sie nun auch nach dem entgegengesetzten (354) fragten: Ihr Leute, die ihr wiederum sagt, daß manches Peinliche gut ist, meint ihr damit nicht dergleichen wie die anstrengenden Leibesübungen, die Feldzüge, die Behandlungen der Ärzte mit Brennen und Schneiden, Arzneinehmen und Fasten, daß dergleichen gut ist aber peinlich? so würden sie das bejahen? – So schien es ihm auch. – Ob ihr sie nun wohl deshalb gut nennt, weil sie für den Augenblick die heftigsten Qualen und Schmerzen verursachen? oder weil in der Folge Gesundheit daraus entsteht und Wohlbefinden des Körpers und Rettung der Staaten und sonst Herrschaft und Reichtum? Sie würden das letztere bejahen wie ich glaube. – Er glaubte es ebenfalls. – Sind also diese Dinge aus einer andern Ursache gut, als weil sie in Lust endigen und in der Unlust Anwendung und Vertreibung? oder habt ihr ein anderes Ziel anzugeben in Beziehung auf welches ihr sie gut nennt als nur Lust oder Unlust? Ich glaube sie werden kein anderes angeben. – Auch ich glaube es nicht, sagte Protagoras. – Also jaget ihr doch der Lust nach als dem Guten, und die Unlust flieht ihr als das Böse? Das würden sie zugeben? – So dünkte es ihn auch. – Dies also haltet ihr eigentlich für böse, die Unlust, und die Lust für gut; wenn ihr doch behauptet das Wohlbefinden selbst sei in dem Fall böse, wenn es größere Lust raubt als es selbst enthält, oder größere Unlust

herbeiführt als seine eigene Lust nicht war. Denn wenn ihr in einer andern Hinsicht das Wohlbefinden für böse hieltet und in Beziehung auf ein anderes Ziel: so würdet ihr uns denn auch wohl sagen können, aber ihr werdet es nicht können. – Ich glaube auch nicht daß sie es können, sagte Protagoras. – Ist es nun nicht wiederum mit dem Übelbefinden selbst die nämliche Sache? Alsdann nennt ihr selbst das Übelbefinden gut, wenn es entweder noch größere Unlust als die es selbst in sich hat, entfernt, oder größere Lust als die Unlust war, bereitet? Denn wenn ihr auf etwas anderes sähet, indem ihr das Übelbefinden gut nennt, als was ich sage: so würdet ihr es uns wohl sagen können, aber ihr werdet es nicht können. – Ganz recht, sagte Protagoras. – Weiter also, sprach ich, wenn ihr mich fragtet ihr Leute: Warum sagst du hierüber soviel und von allen Seiten? so würde ich antworten: Habt schon Nachsicht mit mir; denn erstlich ist es überhaupt nicht leicht zu zeigen, was das eigentlich sei, was ihr nennt von der Lust überwunden werden, und dann beruht grade hierauf der ganze Beweis. Es steht euch aber auch jetzt noch frei zu widerrufen, falls ihr etwa zu sagen wißt, das Gute sei noch etwas anders als die Lust, und das Böse noch etwas anders als die Unlust. Oder ist euch das genug, euer Leben angenehm (355) hinzubringen ohne Unlust? Wenn euch nun das genug ist, und ihr nichts anderes zu sagen wißt, was gut oder böse wäre was sich nicht hierin endigte, so hört nun das weitere. Nämlich ich sage euch wenn sich dies so verhält, wird das nun eine lächerliche Rede, wenn ihr sagt, daß oftmals der Mensch, obgleich das Böse erkennend, daß es böse ist, es dennoch tut, ohnerachtet ihm frei stände es nicht zu tun, weil er von der Lust getrieben wird und betäubt; und ihr dann auch wieder sagt, daß der Mensch, das Gute erkennend, es dennoch nicht zu tun pflegt der augenblicklichen Lust wegen und von dieser überwunden. Daß dies lächerlich ist, wird euch ganz klar werden, sobald wir uns nur nicht mehr der vielerlei Namen zugleich bedienen wollen des Angenehmen und Peinlichen und des Guten und Bösen, sondern da sich gezeigt hat, daß dieses nur zweierlei ist, es auch nur mit zwei Worten bezeichnen wollen, zuerst überall durch gut und böse, und dann wieder überall durch angenehm und peinlich. Dieses also festgestellt sagen wir, daß der Mensch das Böse erkennend, daß es böse ist, es dennoch tut. Wenn uns nun Jemand fragt, Warum denn? so werden wir sagen, weil er überwunden ist. Wovon denn? wird uns jener fragen; wir aber dürfen nicht mehr sagen, Von der Lust, denn die Sache hat nun einen andern Namen bekommen, und statt Lust heißt sie Gutes. Wir antworten also jenem und sagen: Weil er überwunden ist. Wovon denn? fragt er. Von dem Guten werden wir beim Zeus sagen müssen. Ist nun der welcher uns fragt ein Spötter, so wird er lachen und sagen, das ist doch wahrhaftig eine lächerliche Sache, was ihr da sagt, daß ein Mensch das Böse, indem er erkennt daß es böse ist, und da er es nicht tun muß, dennoch tut, weil er vom Guten überwunden ist! Von einem Guten, wird er fragen, welches wert oder welches nicht wert war jenes Böse zu überwinden? Offenbar werden wir zur Antwort sagen müssen: Von einem welches dessen nicht wert war; denn sonst hätte der nicht gefehlt von dem wir sagen, daß er zu schwach war gegen die Lust. Und weshalb, wird er vielleicht sprechen, ist denn das Böse des Guten, oder das Gute des Bösen unwert? etwa wegen etwas anderen als weil das eine größer und das andere kleiner ist? oder das eine mehr und das andere weniger ist? wir werden nichts anderes angeben können. Offenbar also, wird er sagen, meint ihr unter diesem überwunden werden, daß Jemand für geringeres Gute mehr Böses erhält. So demnach auf diese Art. Nun laßt uns für dieselben Dinge wieder jene Namen zurückrufen, das Angenehme und Unangenehme, und laßt uns sagen, Der Mensch tut, vorher sagten wir das Böse, nun aber wollen wir sagen das Unangenehme, erkennend daß es unangenehm ist, überwunden aber von dem Angenehmen; offenbar nämlich von einem solchen, welches nicht wert (356) war zu siegen. Und welche andere Schätzung gibt es denn für Lust gegen Unlust als den Überschuß oder das Untermaß der einen gegen die andere, das heißt, je nachdem eine größer ist oder kleiner als die andere, mehr oder weniger, stärker oder schwächer? Denn wenn Jemand sagen wollte: Aber, Sokrates, ein großer Unterschied ist doch auch zwischen dem augenblicklich Angenehmen und

dem erst für die künftige Zeit Angenehmen und Unangenehmen, so werde ich ihn fragen, Liegt er in etwas anderem als in Lust und Unlust? auf keine Weise ja in etwas anderem. Sondern wie ein des Abwägens kundiger lege das Angenehme zusammen und das Unangenehme zusammen und auf der Waage, das Entfernte und das Nahe abschätzend sage dann welches das größere ist. Denn wenn du Angenehmes gegen Angenehmes wägst, mußt du immer das mehrere und größere nehmen, wenn Unangenehmes gegen Unangenehmes das kleinere und geringere; wenn aber Angenehmes gegen Unangenehmes mußt du, wenn das Unangenehme vom Angenehmen übertroffen wird, es sei nun das nähere von entfernterem oder das entferntere von näherem, die Handlung verrichten, darin sich dieses Verhältnis findet; wird aber in einer das Angenehme vom Unangenehmen übertroffen, die mußt du nicht verrichten. Verhält es sich etwa anders hiermit ihr Leute? würde ich sagen; ich weiß, sie würden nichts anderes zu sagen wissen. – So dünkte es ihn auch. – Wenn sich nun dies so verhält, so beantwortet mir doch folgendes, werde ich sagen. Erscheint eurem Gesicht dieselbe Größe von nahem größer, von weitem aber kleiner, oder nicht? – Das werden sie bejahen. – Und die Dicke und die Menge eben so? Und derselbe Ton von nahem stärker, von weitem aber schwächer? – Sie werden ja sagen. – Wenn nun unser Wohlbefinden darauf beruhte, daß wir große Linien zögen und zu erlangen suchten, kleine aber vermieden und nicht zögen: was würde sich dann zeigen als das Heil unseres Lebens? die Kunst zu messen oder die Gewalt des Scheins? Oder würde nicht die letzte uns gewiß irre führen und machen, daß wir oft das unterste wieder zu oberst kehren müßten in derselben Sache, und wieder andere Entschließungen fassen in unserer Hervorbringung und Auswahl des Großen und Kleinen? die Meßkunst hingegen dieses Trugbild unwirksam machen, und durch deutliche Bezeichnung des Wahren der Seele, welche dann bei der Wahrheit bliebe, Ruhe verschaffen und auf diese Art unserm Leben Heil bringen? Würden die Leute bekennen, daß in diesem Falle die Meßkunst uns Heil bringen müßte, oder würden sie eine andere nennen? – Die Meßkunst, gestand er. – Wie aber wenn das Heil unseres Lebens auf der Wahl grader und ungrader Zahlen beruhte, von beiden wann es recht wäre das größere zu wählen, und wann das kleinere im Vergleich jeder Art mit sich selbst sowohl als mit der andern, sie möchten nun nahe sein oder fern, was würde dann das Heil unseres Lebens sein? Nicht auch eine Erkenntnis? (357) Und wäre sie nicht, da sie ja auf Überschuß und Untermaß geht, eine messende Kunst? und da auf Grades oder Ungrades kann sie wohl eine andere sein als die Rechenkunst? Würden uns das die Leute eingestehen oder nicht? – Auch Protagoras glaubte, sie würden es eingestehen. – Gut, ihr Leute. Da sich nun aber gezeigt hat, daß das Heil unseres Lebens auf der richtigen Auswahl von Lust und Unlust beruht, der mehreren oder weniger, größeren oder kleineren sowohl nahen als fernen: zeigt sich zuerst nicht auch diese als ein Messen, da sie Überschuß, Untermaß und Gleichheit gegenseitig zu untersuchen hat? – Notwendig ja. Und wenn sie ein Messen ist, so ist sie notwendig eine Kunst und Erkenntnis? – Dem werden sie beistimmen. – Was für eine Kunst und Erkenntnis sie nun sein wird, wollen wir hernach sehn, daß es aber eine Erkenntnis ist, soviel ist jetzt hinreichend zu dem Beweise, den ich und Protagoras zu führen haben über das, wonach ihr uns gefragt habt. Ihr fragtet uns nämlich, wenn ihr euch dessen erinnert damals als wir Beide mit einander einverstanden waren, es gebe nichts stärkeres als die Erkenntnis, und wo sie nur wäre, herrschte sie auch überall über die Lust und alles andere, ihr aber behaupten wolltet die Lust herrsche oftmals auch über den erkennenden Menschen, wir aber euch dies nicht zugeben wollten, damals fragtet ihr uns, O Protagoras und Sokrates, wenn dieser Zustand das nicht ist, daß man von der Lust überwunden wird, so sagt uns doch, was er denn ist, und wie ihr ihn erklärt? Wenn wir euch nun damals gleich gesagt hätten, er wäre eben Unverstand, so würdet ihr uns ausgelacht haben; jetzt aber wenn ihr uns auslachen wollt, müßt ihr euch selbst mit auslachen, denn ihr habt selbst eingestanden, wer bei der Wahl der Lust und Unlust, das heißt des Guten und Bösen fehle, der fehle aus Mangel an Erkenntnis, und nicht nur an Erkenntnis, sondern noch

weiter habt ihr ja zugegeben, daß es eine messende sei. Eine ohne Erkenntnis verfehlte Handlung aber, wißt ihr wohl selbst, wird aus Unverstand so verrichtet, so daß also dieses zu schwach sein gegen die Lust der größte Unverstand ist; für welchen eben dieser Protagoras ein Arzt zu sein behauptet, so auch Prodikos und Hippias. Weil ihr aber meint, es sei etwas anderes als Unverstand, so geht ihr weder selbst zu diesen Lehrern hierin, den Sophisten, noch schickt ihr eure Söhne zu ihnen, als ob es nicht lehrbar wäre; sondern euer Geld so hegend, und es diesen nicht gebend, handelt ihr schlecht als Hausväter und als Staatsbürger. Dieses also würden wir den Leuten geantwortet haben.

Nun aber frage ich nächst dem Protagoras auch euch beide, (358) Hippias und Prodikos, denn gemeinschaftlich soll eure Rede sein, ob ihr glaubt, daß ich wahr rede oder unwahr? – Alle hielten das Gesagte für über die Maßen richtig. – Ihr gebt also zu, sprach ich, daß das Angenehme gut ist und das Peinliche böse. Aber hier des Prodikos Unterscheidung der Worte verbitte ich. Du magst nun das, was ich meine, angenehm nennen oder erfreulich oder vergnügend oder wie und woher du sonst dieses zu benennen vorziehst, bester Prodikos, beantworte mir nur dieses in Beziehung auf das was ich will. – Lachend gab es nun Prodikos zu und die andern auch. – Wie aber, ihr Männer, sprach ich, ist es hiemit, die hierauf sich beziehenden Handlungen auf das schmerzlos und angenehm leben, sind die nicht alle auch schön? und ist nicht jede schöne Tat gut und nützlich? – Das schien ihnen ebenso. – Wenn nun, sprach ich, das Angenehme gut ist, so wird ja niemand, – er wisse nun oder glaube nur, daß es etwas besseres, als er tut, und auch ihm mögliches, gibt, – noch jenes tun, da das Bessere in seiner Macht steht; und dieses zu schwach sein gegen sich selbst ist also nichts anders als Unverstand, und das sich selbst beherrschen nichts anderes als Weisheit. – Dem gaben Alle Beifall. – Wie nun? nennt ihr das Unverstand falsche Meinungen zu haben und sich zu täuschen über wichtige Dinge? – Auch dem stimmten Alle bei. – Ist es nicht auch so, daß Niemand aus freier Wahl dem Bösen nachgeht, oder dem was er für böse hält? und daß das, wie es scheint, gar nicht in der Natur des Menschen liegt, dem nachgehn zu wollen, was er für böse hält anstatt des Guten, wenn er aber gezwungen wird von zwei Übeln eins zu wählen, niemand das größere nehmen wird, wenn er das kleinere nehmen darf? – Dieses alles kommt uns Allen einem vor wie dem andern. – Wie nun? sprach ich, nennt ihr etwas Angst und Furcht? und zwar dasselbe was ich? Deinetwegen sage ich das Prodikos, ich verstehe nämlich darunter die Erwartung eines Übels, ihr mögt das nun Angst nennen oder Furcht. – Protagoras und Hippias sagten, das wäre Angst und Furcht; Prodikos hingegen, Angst wäre es, Furcht aber nicht. – Es ist daran nichts gelegen, Prodikos, sprach ich; sondern nur hieran, wenn das vorhergesagte seine Richtigkeit hat, ob dann irgend ein Mensch dem wird nachgehen wollen, wovor er sich ängstigt, wenn er auch nach etwas Anderem kann; oder ob dies dem eingestandenen zu Folge unmöglich ist. Denn wovor sich Jemand ängstiget, das ist eingestanden halte er für böse, und was er für böse hält, dem will Niemand weder nachgehn noch es auch mit seinem guten Willen hinnehmen. – Auch das bejaheten Alle. – Ist nun dieses so festgestellt, (359) sagte ich, o Prodikos und Hippias, so mag sich doch hier unser Protagoras verteidigen über das was er zuerst geantwortet hat, wie es wohl richtig sein kann. Nicht was er ganz zuerst sagte, denn damals behauptete er, von fünf Teilen der Tugend, die es gäbe, sei keiner wie der andere, und jeder habe seine eigene Verrichtung; dies meine ich nicht, sondern was er hernach behauptet hat. Denn hernach sagte er wieder, die viere wären einander zwar sehr nahe, der eine aber, nämlich die Tapferkeit, unterschiede sich gar sehr von den übrigen. Und erkennen, sprach er, könnte ich dies hieraus. Du wirst nämlich Menschen finden, Sokrates, die sehr ruchlos sind und sehr ungerecht, und sehr unbändig und unverständlich, tapfer aber ganz ausgezeichnet, woraus du denn schließen kannst, daß die Tapferkeit von den übrigen Teilen der Tugend sehr weit unterschieden ist. Und ich verwunderte mich gleich damals

höchlich über diese Antwort, noch mehr aber hernach, seitdem ich dieses mit euch abgehandelt habe. Ich fragte ihn also, ob er sagte, die Tapfern wären dreist, und er sagte: Und auch keck zufahrend. Erinnerst du dich, sprach ich, Protagoras, daß du dies geantwortet hast? Er gestand es ein. So komm denn, sprach ich, und sage uns, worauf meinst du denn, daß die Tapfern so keck zufahren? etwa auf das nämliche worauf auch die Feigen? – Nein, sagte er. – Also auf etwas anderes? – Ja, sagte er. – Gehen etwa die Feigen auf das Unbedenkliche los, die Tapferen aber auf das Furchtbare? – So sagen die Leute, Sokrates, antwortete er. – Schon recht, sprach ich, aber darnach frage ich nicht, sondern du, worauf du sagst, daß die Tapfern keck zufahren, ob sie auf das Furchtbare zufahren, indem sie es selbst für furchtbar halten, oder auf das nicht furchtbare? – Aber dies, sagte er, ist ja in dem, was du gesprochen, so eben als unmöglich erwiesen worden. – Auch darin hast du ganz recht, sagte ich; so daß, wenn dieses richtig erwiesen ist, Niemand dem nachgeht was er für furchtbar hält, da ja das sich selbst nicht beherrschen können als ein Unverstand erfunden wurde. – Das gab er zu. – Aber auf das, wozu man guten Mut hat, geht wieder ein Jeder los, die Feigen wie die Tapferen, und auf diese Art gehen also beide auf dasselbe los, die Feigen und die Tapferen. – Aber dennoch, sagte er, sind das ganz entgegengesetzte Dinge, Sokrates, worauf die Feigen und worauf die Tapferen losgehen. Gleich zum Beispiel in den Krieg wollen die Einen sehr leicht gehn, die anderen wollen nicht. – Indem es, sagte ich, schön ist hinzugehen oder schlecht? – Schön, sagte er. – Wenn also schön, sprach ich, dann auch gut, haben wir schon vorher eingestanden; denn wir gestanden, daß alle schönen Handlungen auch gut wären. – Das ist richtig, und immer habe auch ich so gedacht. – Sehr wohl, sprach ich. Aber welche von beiden behauptest du wollen nicht zu Felde gehen, wenn es schön und (360) gut ist? – Die Feigen, sagte er. – Und, sprach ich, wenn es schön und gut ist, wird es auch angenehm sein? – Das ist wenigstens eingeräumt worden, sagte er. – Wissentlich also wollen die Feigen doch nicht hingehen nach dem Schöneren, Besseren und Angenehmeren? – Aber auch hiedurch, wenn wir es eingestanden, sagte er, zerstörten wir unsere vorigen Eingeständnisse. – Und wie der Tapfere, fragte ich, geht der nicht nach dem Schöneren, Besseren und Angenehmeren? – Notwendig, sagte er, ist dies anzunehmen. – Also überhaupt, wenn die Tapfern sich fürchten, ist das keine schlechte Furcht, und wenn sie dreist sind, ist das keine schlechte Dreistigkeit? – Ganz recht, sagte er. – Und wenn nicht schlecht, ist dann beides nicht schön? Das gab er zu. – Und wenn schön auch gut? – Ja. – Werden also nicht im Gegenteil die Feigen und Verwegenen und Tollkühnen sich mit einer schlechten Furcht fürchten, und mit einer schlechten Dreistigkeit dreist sein? – Das gab er zu. – Und können sie wohl zu dem schlechten und bösen aus einer andern Ursach dreist sein als aus Unkenntnis und Unverstand? – So muß es sich verhalten, sagte er. – Und wie? dasjenige, wodurch die Feigen feig sind, nennst du das Feigkeit oder Tapferkeit? – Feigkeit, versteht sich, sagte er. – Und haben wir nicht gesehen, daß sie eben durch die Unkenntnis dessen, was furchtbar ist, feige sind? – Allerdings, sprach er. – Also durch diese Unkenntnis sind sie feige? – Er gab es zu. – Und wodurch sie feige sind, das räumst du ein ist die Feigkeit? – Er sagte ja. – Also wäre ja wohl die Unkenntnis dessen was furchtbar ist, und was nicht, die Feigkeit? – Er winkte zu. – Aber der Feigkeit, sagte ich, ist doch die Tapferkeit entgegengesetzt? – Er bejahte es. – Ist nun nicht die Kenntnis von dem was furchtbar ist und was nicht der Unkenntnis darin entgegengesetzt? – Auch hier winkte er noch zu. – Und die Unkenntnis davon war die Feigkeit? – Hier winkte er nur mit großer Mühe noch zu. – So ist demnach die Weisheit in dem was furchtbar ist und was nicht die Tapferkeit, weil sie der Unkenntnis davon entgegengesetzt ist. – Darauf wollte er mir nun nicht einmal mehr zuwinken, und schwieg ganz still. – So Protagoras? sprach ich. Du bejahst weder noch verneinest was ich dich frage? – Bringe es nur allein zu Ende, sagte er. – Nur Eins, sprach ich, will ich dich noch fragen, ob dich auch jetzt noch, wie vorher, einige Menschen sehr unverständlich dünken, zugleich aber ausgezeichnet tapfer? – Du scheinst, sagte er, etwas besonderes darein zu setzen, Sokrates,

daß ich dir antworten soll. So will ich dir denn gefällig sein, und sagen, daß nach dem, was wir mit einander festgestellt haben, dieses unmöglich zu sein scheint. – Keinesweges, sprach ich, frage ich alles dieses aus irgend einer andern Absicht, als um zu ergründen, wie es sich wohl eigentlich verhält mit der Tugend, und was sie wohl selbst ist die Tugend. Denn soviel weiß ich, wäre dies nur erst ausgemacht, so würde auch jenes bald entschieden sein, worüber (361) ich und du Jeder eine lange Rede gehalten haben, ich behauptend die Tugend sei nicht lehrbar, du sie sei lehrbar. Und der jetzige Ausgang unseres Gesprächs scheint mir ordentlich wie ein Mensch uns anzuklagen und auszulachen, und wenn er reden könnte sagen zu wollen: Ihr seid wunderliche Leute, Sokrates und Protagoras! du, der du im Vorigen behauptest die Tugend sei nicht lehrbar, dringst jetzt auf das was dir zuwider ist, indem du zu zeigen suchst, daß alles Erkenntnis ist, die Gerechtigkeit, die Besonnenheit und die Tapferkeit, auf welche Weise denn die Tugend am sichersten als lehrbar erscheinen würde. Denn wenn die Tugend etwas anderes wäre als die Erkenntnis, wie Protagoras zu behaupten unternahm, so wäre sie sicherlich nicht lehrbar. Jetzt aber, wenn sie sich als Erkenntnis offenbaren wird, worauf du dringst, Sokrates, wäre es ganz wunderbar, wenn sie nicht sollte lehrbar sein. Protagoras wiederum, der damals annahm sie sei lehrbar, scheint jetzt das Gegenteil zu betreiben, daß sie eher fast alles andere sein soll nur nicht Erkenntnis, und so wäre sie doch am wenigsten lehrbar. Ich nun, Protagoras, indem ich zusehe, wie schrecklich uns dieses alles durcheinander geschüttelt wird, das unterste zu oberst, bin voll Eifers die Sache zur Klarheit zu bringen, und ich wünschte, nachdem wir dies durchgegangen, könnten wir auch weiter zurückgehen auf die Tugend selbst, was sie wohl ist, und dann wieder diese Untersuchung aufs neue anfangen ob sie lehrbar ist oder nicht, damit nicht etwa jener Epimetheus, der Hintennachdenker, uns auch in unsern Untersuchungen hinterlistig betrüge, wie er uns schon in der Verteilung schlecht behandelt hat, wie du sagst. Auch in jener Geschichte hat mir Prometheus, der Vorausdenker besser gefallen, und eben weil ich es mit ihm halte, und auf mein ganzes Leben im Voraus Bedacht nehmen möchte, beschäftige ich mich mit diesen Dingen, und wenn du nur wolltest, möchte ich sie, wie ich auch gleich Anfangs sagte, am liebsten mit dir gemeinschaftlich untersuchen. – Darauf sagte Protagoras: Ich meines Teils, Sokrates, lobe gar sehr deinen Eifer sowohl als deine Art das Gespräch durchzuführen; denn auch im übrigen denke ich kein übler Mensch zu sein, neidisch aber zumal am wenigsten unter allen Menschen. Wie ich denn auch von dir schon zu Mehreren gesagt, daß unter allen mit denen ich zusammentreffe, ich dich ganz vorzüglich schätze, von allen deines Alters zumal, und ich füge hinzu es wird mich gar nicht wundern, wenn du einst unter die berühmten wegen ihrer Weisheit gehören wirst. Hierüber nun wollen wir, wenn du willst, ein andermal weiter sprechen; jetzt ist es Zeit auch zu etwas Anderem zu schreiten. – Gut, sagte ich, so wollen wir es halten, (362) wenn du meinst. Denn auch für mich ist es schon lange Zeit dorthin zu gehn, wovon ich schon sagte, und nur um Kallias dem Schönen gefällig zu sein, habe ich bis jetzt hier verweilt. Diese Reden wurden gewechselt, und so gingen wir.



# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Laches

### In der Übersetzung von

Akademie-Verlag Berlin  
1984

Dieses Gespräch sei unter den kleineren, welche unmittelbar vom »Protagoras« abhängen, das erste, weil es demselben so nahe ist, daß es nur als ein Anhang oder eine Erweiterung seines letzten Teiles kann angesehen werden. Von der Tapferkeit nämlich, deren richtigen Begriff aufzufinden die nächste Aufgabe des »Laches« ist, war auch im »Protagoras« die Rede gewesen in Beziehung auf die Streitfrage von der Einheit aller Tugenden oder ihrer Verschiedenheit. Protagoras, in Behauptung der letzteren schon durch mehrere Beispiele in die Enge getrieben, hatte sich dennoch durch einen freilich günstigen Schein bewogen die Tapferkeit vorbehalten als eine Ausnahme von jener Gleichheit, weil sie ihrer Natur nach sich von allen unterschiede, und auch in der Erfahrung sehr oft von den andern getrennt anzutreffen sei. Wogegen Sokrates gezeigt hatte, daß wenn darauf gesehen wird, wie die Tapferkeit sich in der Erscheinung darstellt als Mut und Kühnheit, diese doch den Namen jener Tugend nur erhielten, sofern Sachkenntnis und Beurteilung damit verbunden wären, so daß diese eigentlich das Unterscheidende der Tapferkeit von der Verwegenheit und Tollkühnheit ausmachten, und also auch jene Tugend auf berechnende Klugheit hinauslaufe. Gegen diesen Erweis hatte sich Protagoras auf eine, wie schon dort bemerkt worden, eigentlich nichtige und ungehörige Art verwahrt, welche sich Sokrates offenbar nur deshalb gefallen lassen, weil die weitere Erörterung auf diesem Wege ihn von dem Ziele, welches er eben vor Augen hatte, allzuweit würde abgeführt haben. Dafür eröffnete er dort die Untersuchung von einer andern Seite, indem er erwies, daß unter der Voraussetzung, das Angenehme sei überall das Gute, man auch dem Unangenehmen nur als Mittel zum Angenehmen mutig entgegengehen dürfe, und also auch die Tapferkeit nichts anderes sein könne als das richtige Abmessen des entfernten Angenehmen gegen das nahe Unangenehme, also Meßkunst, also Verstand und Klugheit. Dieses auf die Hauptfrage des Protagoras über die Lehrbarkeit der Tugend angewendet war der Schluß des Gespräches; die Frage aber von der Tapferkeit war offenbar hiemit nicht erschöpft, sondern vielmehr so disharmonisch unaufgelöst liegengeblieben, daß Platon es schwerlich dabei konnte bewenden lassen. Denn die erste Betrachtung hatte er unbeendet aufgegeben, und von der zweiten war die Voraussetzung gar nicht die seinige, in welcher Hinsicht noch überdies auch damalige Leser sich leichtlich eben so täuschen konnten, wie es späteren begegnet ist. Dies also ist die Meinung dieses kleineren erläuternden Gespräches, in welchem auch, was von der Tapferkeit gehandelt wird, sich unmittelbar an jene Untersuchungen anschließt, um sie genauer und mehr aus Platons eigenem Gesichtspunkt zu fassen. Daher zuerst, daß Kühnheit in der Erscheinung den Begriff der Tapferkeit nicht erschöpft, indem das Gebiet desselben über das eigentlich sogenannte furchtbare weit hinausgeht, und nicht minder auch der Widerstand gegen jede Art der Unlust, ja auch gegen die Lust zur Tapferkeit

gehört, daß also Beharrlichkeit eher das Unterscheidende derselben ausdrücken würde. Auf diese Weise berichtigt wird nun die erste Untersuchung des »Protagoras« wiederholt und zu Ende geführt, daß nämlich teils nicht jede Beharrlichkeit Tapferkeit sei, auf der andern Seite aber auch nicht etwa nur die für einen gewissen Zweck oder Ausgang verständig berechnete, indem das sittliche Urteil, daß etwas tapfer sei, weder mit dem Grade der Beharrlichkeit, da es auch eine zu große tadelnswürdige gebe, noch auch mit dem Grade der Klugheit in der Berechnung Maß halte. Daher überhaupt die Tapferkeit nicht als eine sinnliche Stärke zu denken sei, weil sonst auch den Tieren müßte Tapferkeit zugeschrieben werden, welches Nikias, unstreitig die Meinung des Platon verkündigend, leugnet. Die zweite Frage aber aus dem »Protagoras« wird nicht eher wieder aufgenommen, bis, um jede Täuschung unmöglich zu machen, jene Voraussetzung, daß das Angenehme dem Guten gleichgeltend sei, aufgehoben und ein Unterschied zwischen beiden gesetzt ist. Hiezu war nicht leicht ein Vergleichungspunkt besser und faßlicher als die Wahrsagekunst. Denn offenbar wenn alles Sittliche nur Meßkunst des Angenehmen ist: so kann das Wissen, welches die Tugend ausmachen soll, nichts anderes sein als das Vorhersehen des Ausganges und seines wirklichen Lustwertes. Hievon nun wird die Erkenntnis des Guten hier gänzlich unterschieden, und dann erst dargetan, daß sofern auch die Tapferkeit eine solche Erkenntnis sein soll, sie keine von den andern Tugenden unterschiedene besondere Tugend sein kann, weil der einzige Einteilungsgrund, nach dem dieses, wenn man auf den gewöhnlichen Gehalt des Begriffs sieht, geschehen könnte, nämlich der von der Zeit hergenommene, bei sittlichen Dingen nicht in Betracht kommt. Auch hier wird daher das Ergebnis bestätigt, daß die Tugend ein Unteilbares ist, und daß dieselbige Kraft, welche die eine hervorbringt, auch alle anderen erzeugen muß. Indem also über den Begriff der Tapferkeit die Untersuchung fortgesetzt wird, werden zugleich die höheren ethischen Ideen, welche im »Protagoras« angelegt waren, nicht nur durch deutlichere Widerlegung des entgegengesetzten bestätigt, sondern auch wirklich weiter ausgezeichnet, wenn gleich, wie es in dieser Klasse der Platonischen Gespräche gewöhnlich und den Grundsätzen derselben angemessen ist, nur gleichsam unvermerkt und mit unzusammenhängenden Strichen, damit derjenige allein sie finde, der schon auf den Weg gebracht war sie allenfalls selbst zu erfinden. Denn was in seiner Unschuld Laches über das Wesen der sittlichen Weisheit sagt als Harmonie der Seele und Übereinstimmung des Wissens und Lebens, dies ist der rechte Schlüssel zu der Platonischen Theorie der Tugend, und wie er es meinen könne, daß sie eine Erkenntnis sei oder ein Wissen. Welches beiläufig bemerkt nicht der einzige merkwürdige Fall ist, der die gewöhnliche Behauptung sehr beschränkt, daß Platon seine Meinung immer durch den Sokrates kund tue, oder sonst durch die als die weiseste sich auszeichnende und den Dialog leitende Person. Denn weder ist alles, was diese sagt, auch durchaus Platons Meinung, welcher vielmehr auch die Leitenden vieles sagen läßt von der Ansicht der Anderen aus um ihre verborgenen Widersprüche aufzudecken, noch auch ist nur das allein das rechte, was der Leitende sagt, sondern auch Manches was er von Andern gesagt ohne Widerlegung hingehn läßt, und was der aufmerksame Leser leicht durch den eignen Ton, in welchem es gesagt wird, unterscheidet.

Soviel von dem Hauptinhalte des Gespräches, der freilich dort der äußeren Einkleidung wegen etwas anders geordnet ist, jedoch nicht so abweichend, daß irgend jemand die hier angedeuteten Beziehungen auf den »Protagoras« verkennen wird. Auch zur Erläuterung und Verherrlichung der dialogischen Methode, man erinnere sich wie sehr diese im »Protagoras« eine Hauptsache war, kommt hier noch Manches vor, unter andern eine sehr deutliche, als Rechtfertigung vielleicht gegen Mißverständnisse des »Lysis« und »Protagoras« vorgebrachte Erklärung darüber, daß niemals die Absicht eines solchen Gespräches die sein könne nur dem Andern seine Unwissenheit zu zeigen, indem man doch selbst nichts wisse; denn dies ist unstreitig die

Bedeutung der Stelle, worin Nikias eben dieses als etwas Verächtliches an dem Laches tadelt. So wie auch die Äußerung, daß es gleichgültig müsse, ob der Belehrende jünger sei und unberühmter, gewiß eine Verteidigung des Platon selbst ist, wegen seiner Behandlung des Lysias sowohl als des Protagoras; und die andere gegen die, welche meinen das Alter solle den Verstand von selbst mitbringen, hat eine gleiche Richtung. Auf solche Einzelheiten den Leser des Platon aufmerksam zu machen kann nicht überflüssig sein, teils weil sie den Zusammenhang dieser Gespräche noch mehr ins Licht setzen, teils damit er zeitig lerne die Absichtlichkeit des Schriftstellers gehörig zu würdigen.

Dieses durchgängige Anschließen an den »Protagoras« nun sichert dem »Laches« unstreitig seinen Platz in der Reihe der Platonischen Gespräche, ohnerachtet Aristoteles, wo er in seinen ethischen Werken von der Tapferkeit redet, desselben nirgends deutlich erwähnt. Welches auch nicht zu verwundern ist, und keinen Verdacht erregen kann; denn für ihn, der im Allgemeinen die Platonische Ansicht des Guten sowohl als der Tugend bestreitet, wäre es überflüssig gewesen, bei Platons Behandlung der einzelnen populären Tugendbegriffe und seinen Einwendungen dagegen besonders zu verweilen. Überdies aber ist alles Äußere hier so ganz platonisch, ja zum Teil ebenfalls aus dem Zusammenhange mit dem »Protagoras« zu erklären, daß wohl Keinem von keiner Seite irgend ein Zweifel übrig bleiben kann. Der Reichtum des Beiwerkes, der Wechsel der Redenden, die Anwesenheit stummer Personen ist ganz wie Fortsetzung des »Protagoras«. Und was die Wahl der Personen betrifft, so stimmen Lysimachos der Sohn des Aristeides und Melesias, der Sohn jenes Thukydides, der lange Zeit mit vielem Verstande dem Perikles das Gegengewicht hielt, sehr genau zu der im »Protagoras« zuerst aufgestellten Bemerkung, daß die größten Staatsmänner dennoch des Bildens zu ihrer Kunst unfähig gewesen. Offenbar sind sie auch zugleich da zur Verteidigung der Jugend durch eine fast komisch gehaltene Darstellung des zwar gutmeinenden aber unfähigen und geistlosen Alters, und um zu zeigen wie ganz nichtig solche Vorwürfe sind, da das ganz hohe Alter, am meisten wenn es auch auf nichts anderes stolz zu sein hat, auch Männer von den reifsten Jahren, wie Lysimachos es hier dem Sokrates macht, herablassend als Jünglinge zu behandeln pflegt. Bei der Wahl der übrigen Personen scheint eine allgemeine Absicht gewesen zu sein, den Vorwurf abzuwälzen, als ob sich der Platonische Sokrates nur gegen Knaben und Sophisten zu brüsten verstehe. Darum sind die Knaben zwar hier, aber stumm, und die eigentlichen Unterredner Edle von den ersten ihres Gleichen, mit denen Sokrates von demjenigen redet, was sie billig verstehen sollten, von der Tapferkeit nämlich mit Heerführern. Von welchen Laches vor anderen mag gewählt worden sein zur Verherrlichung des Sokrates als dessen Kriegsgefährte und Augenzeuge seiner Tapferkeit. Dem Nikias aber, von welchem Plutarchos sagt, er sei von Natur der Verwegenheit und den übermütigen Hoffnungen abgeneigt gewesen, und habe nur durch glückliche Erfolge im Kriege die angeborene Furchtsamkeit bedeckt, diesem ziemte es besonders die ungewöhnliche Meinung von der Tapferkeit zu verteidigen, welche sie mehr zu einer Sache der Einsicht und des Verstandes macht. Nur die zu ausführliche Behandlung der ersten Frage über das Waffenkunststück, und die ganz artige aber doch wenig hergehörige Erzählung von dem Sichelspeere des völlig unbekanntem Stesilaos ist nicht recht zu verstehen; und es möchte sich schwerlich eine andere Auskunft darüber geben lassen, als daß sie ein üppiges Übermaß ist von jenem Scherz, welcher wie im »Phaidros« gesagt wird, jeder Schrift notwendig muß beigemischt sein.

## Laches

*Lysimachos • Melesias • Nikias • Laches • Die Söhne des Lysimachos und Melesias • Sokrates*

(178) Lysimachos: Gesehen habt ihr nun, o Nikias und Laches, den Mann in ganzer Rüstung fechten; weshalb aber wir, ich und Melesias, euch genötiget haben mit uns ihm zuzusehen, dies sagten wir gleich damals nicht, wollen es aber jetzt sagen. Denn wir glauben zu euch ja freimütig reden zu dürfen. Denn es gibt freilich welche, die einen hiermit nur auslachen; und wenn Jemand sie zu Rate zieht, so sagen sie nicht was sie denken, sondern den Fragenden erratend reden sie etwas anderes gegen ihre Meinung. Euch aber hielten wir nicht nur tüchtig zu der Sache Beurteilung, sondern auch, daß nachdem ihr sie beurteilt, ihr aufrichtig sagen werdet, was ihr denkt, und so haben wir euch mit zu unserer Beratung genommen, über das was wir euch eröffnen wollen. Worüber ich aber schon (179) so lange so vieles vorrede, das ist folgendes. Diese hier sind unsere Söhne, der da ist dessen, nach seinem Großvater Thukydidēs genannt; der meinige aber hier führt ebenfalls den großväterlichen Namen meines Vaters, denn er heißt Aristeides. Für diese nun haben wir beschlossen so gut als möglich zu sorgen, und nicht, wie die Meisten es machen, nun sie halb erwachsen sind, sie gehn und tun zu lassen was sie wollen, sondern vielmehr nun erst recht anzufangen die möglichste Sorgfalt auf sie zu wenden. Da wir nun wissen, daß auch ihr Söhne habt: so glauben wir, wenn irgend Jemand, werdet gewiß ihr darauf gesonnen haben, auf welche Art behandelt sie am besten gedeihen werden. Solltet ihr aber etwa nicht sehr auf diese Sache gedacht haben: so wollen wir euch ermahnen, sie nicht zu vernachlässigen, und euch auffordern gemeinschaftlich mit uns Sorge zu tragen für die Söhne. Weshalb wir nun dieses beschlossen, o Laches und Nikias, müßt ihr hören, wenn es auch etwas ausführlicher sein sollte. Wir nämlich speisen zusammen, ich und Melesias, und unsere Knaben mit uns. Wie ich nun gleich Anfangs gesagt, wir wollen freimütig zu euch reden. Jeder von uns nämlich hat von seinem Vater zwar viele schöne Taten zu erzählen, teils welche sie im Kriege getan haben, teils welche im Frieden, sowohl der Bundesgenossen Angelegenheiten verwaltend als auch der Stadt; eigne Taten aber von sich selbst hat keiner von Uns den Jünglingen zu erzählen. Deswegen also schämen wir uns vor diesen, und klagen auch unsere Väter an, daß sie uns nachdem wir herangewachsen nach Gutdünken leben ließen, selbst aber nur fremde Angelegenheiten verwalteten. Diesen Jünglingen aber halten wir das Beispiel vor, und sagen ihnen, daß wenn sie sich vernachlässigen und uns nicht gehorchen, sie auch werden unberühmt bleiben, würden sie aber Fleiß anwenden, so könnten sie vielleicht der Namen sich wert machen, welche sie führen. Sie nun versprechen zu gehorchen, und wir denken darauf, was diese wohl lernen und üben müssen, um recht tüchtige Männer zu werden. Da hat uns also einer auch auf diese Kunst gewiesen, daß sie es wohl einem Jünglinge anständig wäre in ganzer Rüstung fechten, und hat uns dazu diesen gerühmt, welchen ihr eben gesehen habt sich in seiner Kunst zeigen, und uns geheißē ihm zuzuschauen. Wir aber glaubten, wir müßten nicht nur selbst kommen ihn zu sehen, sondern auch euch mitnehmen als Mitzuschauer zunächst, dann aber auch als Mitberater und Teilnehmer, wenn ihr wollt, an der Sorge für die Söhne. Dieses ist, weshalb wir uns mit euch zusammentun wollten. Jetzt also ist eure Sache Rat zu erteilen, sowohl wegen dieser Kunst, ihr mögt nun (180) meinen daß sie erlernt werden müsse oder nicht, als auch übrigens wenn ihr uns für einen jungen Mann eine Kunst anzurühmen habt oder eine Wissenschaft, so auch wegen eurer Gemeinschaft mit uns, zu sagen was ihr tun wollt.

Nikias: Ich meines Teils, o Lysimachos und Melesias, lobe nicht nur eure Gesinnung, sondern bin auch bereit mit euch gemeine Sache zu machen; ich glaube aber dasselbe auch von Laches.

Laches: Und ganz richtig glaubst du, o Nikias. Denn was Lysimachos eben sagte von seinem und des Melesias Vater, das scheint mir sehr richtig bemerkt zu sein, nicht nur über jene, sondern auch über uns, und Alle, welche die öffentlichen Geschäfte verwalten, indem Allen fast dieses begegnet, was er sagt, sowohl was ihre Kinder betrifft als alle andere eignen Angelegenheiten, daß diese nämlich hintangesetzt und nachlässig betrieben werden. Dieses also war sehr gut gesagt, o Lysimachos; daß du aber uns zu Mitberatern wegen der Erziehung dieser Jünglinge berufest, den Sokrates hier aber nicht berufest, darüber wundere ich mich, da er zuförderst dein Zunftgenosse ist, demnächst aber sich immer da aufhält, wo etwas von dem zu finden ist was du suchst für die Jünglinge, irgendeine anständige Wissenschaft oder Kunst.

Lysimachos: Wie sagst du, o Laches? Läßt Sokrates sich dergleichen irgend angelegen sein?

Laches: Allerdings, o Lysimachos.

Nikias: Dieses kann auch ich bezeugen nicht minder als Laches. Denn auch mir selbst hat er nur neulich einen Mann zugeführt, als Lehrer für meinen Sohn in der Tonkunst, des Agathokles Schüler, den Damon, einen gar vortrefflichen Mann in der Tonkunst nicht nur, sondern auch sonst wie brauchbar du willst zum lehrreichen Umgang für solche Jünglinge.

Lysimachos: Gar wenig, o Sokrates, Nikias und Laches, sind wir, die wir so alt sind, mehr bekannt mit den Jüngeren, da wir gar viel zu Hause bleiben unseres Alters wegen. Wenn also auch du, o Sohn (181) des Sophroniskos, diesem deinem Zunftgenossen etwas gutes zu raten hast, so rate. Auch geziemt es dir so, da du schon vom Vater her mir befreundet bist; denn immer waren ich und dein Vater Freunde und Vertraute, und er ist eher gestorben als er einen Zwist mit mir gehabt hätte. Überdies kommt mir jetzt eine Erinnerung von dem was diese sagen. Denn wenn die Knaben zu Hause unter einander reden, erwähnen sie oft des Sokrates und rühmen ihn sehr, noch nie indes habe ich sie befragt, ob sie wohl den Sohn des Sophroniskos meinen. Sagt also, ihr Kinder, ist dieses der Sokrates dessen ihr immer erwähnt?

Knaben: Allerdings, o Vater, ist es dieser.

Lysimachos: Sehr gut, bei der Here, o Sokrates, daß du so deinem Vater, dem trefflichen Manne, Ehre bringst, schon an sich besonders aber auch weil nun das deinige auch uns eignen wird, so wie das unsrige dir.

Laches: Wahrlich, o Lysimachos, lasse ja den Mann nicht los. Ich meines Teils habe ihn auch anderswo schon gesehen nicht nur seinem Vater Ehre bringen, sondern auch seinem Vaterlande. Denn bei der Flucht vor Delion ging er mit mir zurück, und ich versichere dich, wenn die Übrigen sich hätten so beweisen wollen, unsere Stadt wäre damals bei Ehren geblieben, und hätte nicht einen so schmachvollen Sturz erlitten.

Lysimachos: O Sokrates, dieses ist ein schönes Lob, welches dir jetzt erteilt wird von glaubwürdigen Männern zumal in dem, weshalb sie dich loben. Sei also versichert, daß es mich freut dieses zu hören, deines guten Rufes wegen, und zähle mich zu denen welche dir am meisten wohlwollen. Und schon eher zwar hättest du von selbst fleißig zu uns kommen sollen und uns zu den deinigen rechnen: nun aber von heute an, da wir einander bekannt geworden, tue ja nicht

anders, sondern halte dich zu uns, und lerne auch du uns kennen und diese Jüngeren, damit auch Ihr unsere Freundschaft fortsetzet. Dies tue also von selbst, und auch wir wollen dich dessen öfter wieder erinnern. Darüber aber, wovon wir anfangen, was sagt ihr? was dünkt euch? ist die Kunst den Jünglingen ersprißlich in der ganzen Rüstung fechten zu lernen oder nicht?

Sokrates: Sowohl hierin, o Lysimachos, will ich versuchen dir zu raten, wenn ich nur kann, als auch alles Andere, wozu du mich einladest, will ich tun. Das schicklichste aber dünkt mich zu sein, daß ich als der Jüngste von diesen und der Unerfahrenste zuerst sie höre, was sie meinen, und von ihnen lerne, wenn ich aber etwas anderes habe außer dem von ihnen gesagten, dann erst es ihnen vortrage, und sie und dich überzeuge. Also, o Nikias, warum redest du nicht zuerst unter uns?

Nikias: Nichts hindert mich, o Sokrates. Mich nämlich dünkt auch diese Kunst zu verstehen könne jungen Männern in vieler Art nützlich sein. Denn schon deshalb, daß sie unterdes nicht eine andere Beschäftigung treiben, von denen welche junge Leute zu lieben pflegen in der Muße, sondern diese wodurch doch ihr Körper notwendig an Stärke gewinnen muß, ist sie gut, denn diese Leibesübung ist nicht schlechter als irgend eine andere, noch geringere Anstrengungen erfordernd; zugleich aber gehört sie für einen anständigen Mann vor allen andern diese und das Reiten. Denn auf den Kampf, worin wir ja (182) Künstler sein sollen, und den wir wirklich zu bestehen haben, üben sich doch nur die, welche sich mit diesen im Kriege zu handhabenden Werkzeugen üben. Ferner kann diese Kunst ihnen auch vorteilen in der Schlacht selbst, wenn sie in geschlossener Ordnung fechten sollen mit vielen andern. Ihr größter Nutzen jedoch zeigt sich erst dann, wenn die Glieder sich trennen und schon der Einzele gegen den Einzelnen entweder verfolgend den sich verteidigenden zusetzen, oder auch fliehend gegen den, der ihn angreift, sich selbst verteidigen soll. Alsdann kann wohl nicht leicht, wer dieses versteht, von Einem bezwungen werden, vielleicht auch nicht von Mehreren, sondern dürfte überall die Oberhand haben. Ferner fodert dies auch auf zum Streben nach einer andern edlen Kunst. Denn Jeder, welcher gelernt hat in voller Bewaffnung zu fechten, wird auch Verlangen tragen nach der verwandten Kunst der Schlachtordnung, und wer diese erlangt hat und sich darin hervorgetan, der wird dann gewiß zu allem, was sonst dem Heerführer nötig ist, fortschreiten. Und so ist schon offenbar, wie anständig und einem Manne höchst nützlich zu lernen und zu üben die hieran hängenden Künste und Kenntnisse sind, zu denen diese der Anfang sein kann. Noch ein nicht Geringes aber wollen wir hinzufügen, daß nämlich diese Kenntnis einen Jeden im Kriege um nicht wenig dreister und tapferer als er sonst wäre machen wird. Auch das wollen wir nicht verschmähen zu sagen, obgleich es Menschen geringfügiger dünken möchte, daß durch sie auch ein Mann in besserem Anstande sich zeigt, grade da, wo er durch seinen Anstand den Feinden noch furchtbarer erscheint. Mich also, o Lysimachos, dünkt, wie ich sage, daß die Jünglinge dieses erlernen müssen, und auch weshalb es mich dünkt habe ich hiemit ausgesprochen. Was aber Laches etwa anderes hierüber meint, wünsche ich nun selbst auch zu hören.

Laches: Zwar ist es bedenklich, o Nikias, von welcher Kunst es auch sei, zu sagen, daß man sie nicht lernen solle. Denn auch alles zu wissen scheint gut zu sein, und so auch dieses Fechterstück, wenn es eine Kunst ist, wie diejenigen die es lehren behaupten, und eine solche wie Nikias sagt muß man lernen. Ist es aber keine Kunst, sondern betrügen uns nur, die es zu lehren verheißen, oder ist es zwar eine Kunst, jedoch zu gar keinem ernsthaften Gebrauch, wozu sollte man sie denn wohl lernen? Ich spreche aber hierüber so in der Hinsicht, weil ich glaube dieses würde, wenn es etwas wäre, den Lakedaimoniern nicht entgangen sein, denen ja nichts anderes fast anliegt im Leben, als dasjenige zu lernen und zu üben, was gelernt und geübt ihnen Übermacht

verschaffen kann über Andere im Kriege. Wäre es ihnen aber auch entgangen, so würde doch den Lehrern dieser Kunst eben das nicht entgangen sein, daß Jene (183) am meisten unter allen Hellenen sich dieser Dinge befließigen, und daß wer von ihnen deshalb geachtet wäre, auch bei den andern desto mehr Geld gewinnen müßte, eben wie ein Tragödiendichter der bei uns geachtet ist. Denn gewiß wer eine Tragödie schön gedichtet zu haben glaubt, der wird nicht rund um Attika in andern Städten herumziehend sie zur Schau geben, sondern er kommt geradezu hieher und stellt sie bei uns zur Schau, wie billig. Diese Fechtkünstler aber sehe ich, daß sie Lakedaimon für ein unzugängliches Heiligtum halten und es auch nicht mit der Fußspitze betreten, sondern sich lieber bei allen andern zeigen, am liebsten aber bei denen, welche selbst gestehen, daß Viele ihnen überlegen sind, was den Krieg betrifft. Ferner, o Lysimachos, bin ich schon mit nicht gar Wenigen von diesen zusammen gewesen bei der Tat selbst, und habe gesehen was sie wert sind. Aber auch daraus können wir dieses beurteilen, daß, recht als müßte es so sein, niemals irgend einer von diesen Fechtkünstlern ein berühmter Mann geworden ist im Kriege, da doch sonst überall die berühmten aus denen herkommen, welche sich jeder Sache besonders befließigen, diese aber wie es scheint sind hierin vor allen andern sehr unglücklich gewesen. Ja auch diesen Stesilaos, den ihr mit mir vor einer so großen Volksmenge sich zeigen gesehn habt und so vieles von sich rühmen als er gerühmt hat, den habe ich anderwärts schon besser gesehen ganz der Wahrheit nach, wo er sich wahrhaft zeigte, aber eben nicht gern. Als nämlich das Schiff, auf welchem er sich befand, mit einem Frachtschiff zusammenstieß, so focht er mit einem Sichelspeer, einem sonderlichen Gewehr, wie auch er sonderlich war vor den Übrigen. Sonst nun verdient wohl nichts von dem Manne erzählt zu werden, doch aber diese Erfindung mit der Sichel an dem Speer wie sie ablief. Indem er nämlich damit herumfocht faßte er irgendwo an dem Takelzeug des Schiffes, und blieb hängen. Nun zog Stesilaos daran um ihn loszumachen und konnte nicht. Die Schiffe aber gingen einander vorbei. Anfangs nun lief er längs dem Schiffe seinen Speer festhaltend ihm nach, als aber jenes Schiff schon vorüber war vor dem seinigen und ihn nun mitzog, weil er seinen Speer halten wollte, so ließ er den Speer allmählig nach durch die Hand, bis er nur noch die äußerste Spitze am untern Ende hielt. Da war nun groß Gelächter und Geklatsch unter denen auf dem Frachtschiff schon über diese Stellung, hernach aber (184) als ihm einer einen Stein vor die Füße auf das Verdeck warf, und er den Speer losließ, dann konnten auch die auf dem Kriegsschiffe das Lachen nicht mehr halten, als sie an, dem Frachtschiffe hängen sahen jenen Sichelspeer. Vielleicht also kann zwar dennoch etwas an der Sache sein, wie auch Nikias sagt, was ich aber daran gefunden habe war nicht besser als dieses. Wie ich also schon anfangs sagte, hat er so wenigen Nutzen wenn es eine Kunst ist, oder ist es gar keine, und sie geben es nur dafür aus: so ist es wohl nicht der Mühe wert, es zu lernen. Daher nun dünkt mich, wenn ein Feiger glaubte, dieses verstehen zu müssen und sich dadurch dreist machen ließe, so würde nur um so offener werden was für einer er war; wenn aber ein Tapferer der würde, von allen Menschen beobachtet, auch wenn er nur um ein Weniges fehlte, großen Tadel davon tragen; denn neiderweckend ist es sich einer solchen Wissenschaft zu rühmen. So daß wer nicht, ich weiß nicht wie sehr, sich auszeichnet vor Andern in der Tapferkeit, unmöglich vermeiden kann lächerlich zu werden, wenn er sich dafür ausgibt diese Wissenschaft zu besitzen. Solche Bewandnis dünkt es mich zu haben, o Lysimachos, mit dem Bestreben um diese Kunst. Du mußt aber, wie ich dir gleich sagte, auch den Sokrates hier nicht loslassen, sondern ihn bitten Rat mitzuteilen, was ihn dünkt von der vorliegenden Sache.

Lysimachos: Darum bitte ich dich allerdings, o Sokrates; zumal unsere Beratung mir gleichsam noch eines Schiedsrichters zu bedürfen scheint. Denn wenn diese beiden übereinstimmten, so würde es dessen weniger bedürfen; nun aber, wie du siehst, Laches für die entgegengesetzte Seite gestimmt hat als Nikias, so ist es sehr dienlich auch dich noch zu hören, welchem von den

Männern du beistimmst.

Sokrates: Wie also, o Lysimachos? welches von beiden die meisten unter uns billigen, das willst du annehmen?

Lysimachos: Wie sollte es einer denn auch wohl anders machen, o Sokrates?

Sokrates: Würdest auch du, o Melesias, es so machen? Und wenn von Kampfspielen in Beziehung auf deinen Sohn die Frage wäre, auf welches er sich üben sollte, würdest du den Mehresten von uns glauben, oder dem der von einem guten Lehrer in Leibesübungen unterrichtet wäre, und sie eingeübt hätte.

Melesias: Diesem wohl natürlich, o Sokrates.

Sokrates: Dem würdest du wohl mehr glauben als uns allen Vieren?

Melesias: Vielleicht wohl.

Sokrates: Denn nach der Kenntnis der Sache meine ich muß entschieden werden, nicht nach der Zahl, was gut soll entschieden werden.

Melesias: Wie sollte man nicht?

Sokrates: Also auch jetzt müssen wir zuerst dieses (185) untersuchen, ob einer von uns kunstverständlich ist in dem worüber wir Rat pflegen, oder nicht, und ist es einer, alsdann diesem folgen, wäre es auch nur Einer, die Andern aber lassen; ist es aber keiner, dann einen andern suchen. Oder glaubt ihr, du und Lysimachos, jetzt nur eine Kleinigkeit zu wagen und nicht vielmehr dasjenige was das größte ist unter allem eurigen? Denn je nachdem die Söhne tüchtig geraten oder im Gegenteil, wird auch das ganze Hauswesen des Vaters so verwaltet werden, wie die Söhne geraten sind.

Melesias: Sehr richtig gesprochen.

Sokrates: Viele Vorsicht muß also hiebei gebraucht werden.

Melesias: Allerdings.

Sokrates: Wie also würden wir was ich eben sagte untersuchen, wenn wir beurteilen wollten, wer von uns im Wettkampfe der kunstverständlichste wäre? Nicht wer es gelernt und geübt hat? und wer auch tüchtige Lehrer gehabt hat in eben dieser Kunst?

Melesias: So scheint es mir wenigstens.

Sokrates: Nicht auch noch eher, was denn das eigentlich ist, worin wir nach Lehrern fragen?

Melesias: Wie meinst du dieses?

Sokrates: So wird es vielleicht deutlicher werden. Es dünkt mich nicht, daß wir uns anfänglich darüber verständiget haben, was es eigentlich ist, worüber wir beratschlagen und untersuchen, wer von uns darin kunstverständlich ist und dazu gute Lehrer gehabt hat, und wer nicht.



Nikias: Ist denn nicht, o Sokrates, die Frage von dem Fechten in ganzer Rüstung, ob die jungen Männer es lernen sollen oder nicht?

Sokrates: Allerdings freilich, o Nikias; aber wenn einer wegen eines Mittels für die Augen überlegt, ob er es aufstreichen soll oder nicht, glaubst du seine Beratschlagung betreffe dann die Arznei oder die Augen?

Nikias: Die Augen.

Sokrates: Also auch wenn Jemand überlegt, ob er dem Pferde den Zaum anlegen soll oder nicht, und wann, dann beratschlagt er wohl über das Pferd und nicht über den Zaum?

Nikias: Gewiß.

Sokrates: Also mit einem Worte, wenn Jemand etwas eines Anderen wegen überlegt, so betrifft seine Beratung dasjenige, um deswillen er es überlegte, nicht das, was er um des andern willen suchte.

Nikias: Notwendig.

Sokrates: Also müssen wir auch in Absicht des Ratgebers untersuchen, ob er kunstverständlich ist in der Behandlung dessen, um deswillen wir unsere Untersuchung anstellten.

Nikias: Freilich wohl.

Sokrates: Und nicht wahr, jetzt sagen wir, daß wir, ob eine Kunst soll gelernt werden, überlegen, um der Seele der Jünglinge willen.

Nikias: Ja.

Sokrates: Ob also Jemand von uns kunstverständlich ist in Behandlung der Seele, und geschickt diese gut zu behandeln, und darin gute Lehrer gehabt hat, das müssen wir untersuchen.

Laches: Wie doch, o Sokrates? Hast du noch nie solche gesehen, welche ohne Lehrer kunstreicher geworden sind in manchen Dingen, als mit Lehrern?

Sokrates: Wohl habe ich, o Laches, denen du aber gewiß nicht würdest trauen wollen, wenn sie behaupten gute Künstler (186) zu sein, wofern sie dir nicht ein Werk ihrer Kunst zu zeigen haben, das gut gearbeitet ist, und wohl mehr als eins.

Nikias: Darin hast du sehr Recht.

Sokrates: Auch wir also, o Laches und Nikias, müssen da Lysimachos und Melesias uns zur Beratung ihrer Söhne wegen gerufen haben, deren Seelen sie so trefflich als möglich zu bilden bestrebt sind, ihnen die Lehrer zeigen, welche wir gehabt, welche selbst zuerst tüchtige Männer gewesen und vieler jungen Männer Seelen gut gebildet, hernach auch uns so gelehrt haben; oder wenn einer von uns sagte, einen Lehrer habe er zwar nicht gehabt, so müßte doch auch dieser seine Werke anführen können, und zeigen, welche Athener oder Fremde, Knechte oder Freie durch ihn eingeständlich sind gut geworden. Wenn aber nichts hiervon sich bei uns findet: so müssen wir diese heißen Andere zu suchen, nicht aber an befreundeter Männer Söhnen die

Gefahr wagen sie zu verderben und so den härtesten Vorwurf uns zuziehen von denen die uns so nahe sind. Ich nun, o Lysimachos und Melesias, erkläre zuerst was mich betrifft, daß ich keinen Lehrer hierin gehabt habe, wiewohl ich der Sache nachtrachte schon seit meiner Jugend. Allein ich habe nicht den Sophisten ihren Lohn zu bezahlen, welche doch allein verhiessen im Stande zu sein mich zu einem trefflichen und edlen Manne zu machen; selbst aber die Kunst zu erfinden bin ich noch unvermögend für jetzo. Wenn aber Nikias oder Laches sie erfunden haben oder gelernt, will ich mich nicht wundern, denn sowohl an Gelde sind sie vermögender als ich, so daß sie sie von andern können erlernt haben, als auch zugleich älter um sie schon erfunden zu haben. Deshalb dünken sie mich wohl tüchtig zu sein einen Menschen zu bilden, sonst würden sie auch nicht so dreist etwas behauptet haben von den Übungen, welche einem Jünglinge nützlich sind oder schädlich, wenn sie nicht sich selbst vertrauten, daß sie es genugsam verständen. Im Übrigen also glaube ich ihnen, nur daß sie verschiedener Meinung sind, wundert mich. Dieses bitte ich dich daher meinerseits, o Lysimachos, so wie eben Laches dir zuredete mich nicht loszulassen sondern zu fragen, so ermahne ich nun dich, doch ja den Laches nicht loszulassen noch auch den Nikias, sondern frage sie und sprich zu ihnen: Sokrates behauptet daß er nichts von der Sache versteht, und nicht tüchtig ist zu entscheiden welcher von euch das Richtige sage, denn er selbst sei weder Erfinder noch Ausgelernter in irgend etwas hieher gehörigem. Ihr aber, o Laches und Nikias, sagt uns doch Jeder, wer der größte Meister ist in der Erziehung der Jünglinge, mit dem ihr umgegangen seid, und ob ihr, was ihr wißt, erlernt habt oder selbst erfunden, (187) und wenn erlernt, wer eines jeden Lehrer gewesen ist und welche sonst noch Künstler derselben Art sind, damit wenn ihr nicht Muße habt vor den Angelegenheiten der Stadt wir zu Jenen gehen können, und sie durch Geschenke oder Bitten oder beides überreden sich unserer und eurer Söhne anzunehmen, damit diese nicht schlecht geratend ihren Voreltern Schande bringen. Wenn ihr aber selbst Erfinder hierin seid, so zeigt uns Beweise, welche Andere ihr schon durch eure Sorgfalt habt zu Edlen und Guten gemacht. Denn wollt ihr etwa jetzt erst anfangen zu erziehen, so möget ihr wohl erwägen, daß ihr nicht am Karier den Versuch macht, sondern an den Söhnen und an eurer Freunde Kindern, damit es euch nicht nach jenem Sprüchwort ergehe vom Töpfer, der beim Fasse anfängt. Saget also, was hievon bei euch zutrifft und zu finden ist, und was nicht. Dieses, o Lysimachos, erforsche von ihnen und laß die Männer nicht los.

Lysimachos: Sehr wahr, ihr Männer, dünkt mich Sokrates gesprochen zu haben. Ob aber ihr Willens seid euch hierüber fragen zu lassen und Rede zu stehen, das müßt ihr selbst beurteilen, o Nikias und Laches. Denn mir und dem Melesias würde es offenbar erfreulich sein, wenn ihr Alles, was Sokrates fragt, ordentlich durchgehen wolltet. Fing doch von Anfang meine Rede damit an, daß wir deshalb euch zur Ratschlagung berufen hätten, weil wir glaubten ihr würdet euch dieses haben angelegen sein lassen, wie zu vermuten war nicht nur an sich schon, sondern noch mehr, weil eure Söhne beinahe dasselbe Alter haben wie die unsrigen zur Erziehung. Wofern ihr also nicht etwas dagegen habt, so sprecht und überlegt gemeinschaftlich mit dem Sokrates gegenseitig euch anhörend und antwortend. Denn auch darin hat er recht gesprochen, daß wir jetzt über das größte beratschlagen unter allem Unsrigen. Seht also zu, ob ihr glaubt so tun zu müssen.

Nikias: O Lysimachos, ich sehe wohl daß du in der Tat den Sokrates nur von seinem Vater her kennst, mit ihm selbst aber nicht umgegangen bist, außer als er noch ein Knabe war wenn er da etwa unter den Zunftgenossen seinen Vater begleitend dir in die Nähe gekommen, sei es im Tempel oder bei einer andern Versammlung der Zunft; seitdem er aber älter geworden hast du den Mann noch gar nicht angetroffen, das ist offenbar.

Lysimachos: Wie so doch, o Nikias?

Nikias: Du scheinst gar nicht zu wissen, daß wer der Rede des Sokrates nahe genug kommt, und sich mit ihm einläßt ins Gespräch, unvermeidlich, wenn er auch von etwas ganz anderem zuerst angefangen hat zu reden, von diesem so lange ohne Ruhe herumgeführt wird, bis er ihn da hat, daß er Rede stehen muß über sich selbst, auf welche Weise er jetzt lebt, und auf welche er das vorige Leben gelebt hat; wenn ihn aber Sokrates da (188) hat, daß er ihn dann gewiß nicht eher herausläßt, bis er dies Alles gut und gründlich untersucht hat. Ich nun bin schon mit ihm bekannt, und weiß, daß man dieses notwendig von ihm leiden muß; ja auch daß es mir selbst begegnen wird weiß ich sehr wohl. Denn gern, o Lysimachos, lasse ich mich ein mit dem Manne, und halte es nicht für etwas übles daran erinnert zu werden, wo wir etwa nicht schön gehandelt haben oder noch handeln; sondern für notwendig, daß derjenige vorsichtiger werden muß für sein nachheriges Leben, der dieses nicht scheut, sondern es wünscht nach des Solons Wort, und gern lernen will so lange er lebt, nicht aber meint, daß das Alter ihm schon von selbst den Verstand mitbringen werde. Mir also ist es weder ungewohnt noch ungewünscht vom Sokrates geprüft zu werden, vielmehr schon lange wußte ich es beinahe, daß von den Knaben nicht die Rede sein würde, wenn Sokrates zugegen wäre, sondern von uns selbst. Wie gesagt also, an meinem Teil hindert nichts, daß wir uns mit dem Sokrates unterreden, wie er es selbst will; den Laches aber befrage wie er hierüber gesonnen ist.

Laches: Sehr einfach, o Nikias, ist meine Weise in Absicht solcher Reden, oder wenn du willst nicht einfach sondern zwiefach; denn ich könnte einem scheinen ein Freund davon zu sein, und auch wiederum ein Feind. Wenn ich nämlich über die Tugend oder über irgend eine Art der Weisheit einen Mann reden höre, der wirklich ein Mann ist und der Reden wert welche er spricht, dann freue ich mich über die Maßen zugleich den Redenden und seine Reden betrachtend, wie beide zusammen gehören und stimmen; und ein solcher scheint mir eigentlich ein musikalischer Mann zu sein der den schönsten Einklang gestimmt, nicht die Leier oder sonst ein Werkzeug des Spiels, sondern wahrhaft zu leben sich gestimmt sein eignes Leben zusammenklingend mit den Worten die Werke, ächt dorisch, nicht jonisch, auch glaube ich nicht phrygisch oder lydisch, sondern nach jener einzigen ächt hellenischen Tonart. Ein solcher also macht mich erfreut, wenn er nur den Mund öffnet, so daß ich Jedem als ein Freund der Reden erscheine, so gern nehme ich von ihm an was er redet. Wer aber hiervon das Gegenteil tut, der ist mir nur um so mehr zuwider, je besser er mir zu reden scheint, und macht daß ich als ein Redefeind erscheine. Von des Sokrates Reden nun habe ich noch keine Erfahrung, sondern zuerst habe ich wie es scheint seine Taten erproben gesollt; und in denen habe ich ihn wohl würdig befunden auch Schönes zu reden mit aller Freimütigkeit. Ward ihm nun auch dieses, so freue ich mich mit ihm und möchte gern von einem solchen geprüft werden und es mich nicht verdrießen lassen zu lernen. Sondern auch ich (189) stimme dem Solon bei, nur noch mit einem Zusatz, ich wünsche nämlich alt zu werden vieles noch lernend, jedoch nur von Guten. Denn dieses mag er mir nachgeben, daß auch der Lehrer selbst ein guter sei, damit ich nicht ungelehrt erscheine ungerne lernend. Ob aber der Lehrende jünger ist, oder noch keinen Ruf hat, oder was er von dieser Art sonst an sich hat, das soll mich nicht kümmern. Dir also, o Sokrates, erbiere ich mich, daß du mich sowohl belehrest als prüfest worin du willst, und auch wiederum lernen was ich weiß. So stehst du bei mir seit jenem Tage, an welchem du mit mir die Gefahr bestanden, und einen Beweis deiner Tugend gegeben hast, wie ihn derjenige geben muß der ihn recht geben will. Sage also was du Lust hast und rechne unser Alter dabei für nichts.

Sokrates: Euch, scheint es, werden wir nicht beschuldigen können, daß ihr eures Teils nicht bereit

gewesen wäret mit zu beratschlagen und mit zu untersuchen.

Lysimachos: Nun also beruht die Sache auf uns, o Sokrates, denn dich rechne ich für einen der unsrigen. So untersuche nun an meiner Statt zum Besten der Jünglinge, was wir von diesen Männern zu erforschen haben, und pflege Rat mit ihnen im Gespräch. Denn ich vergesse schon Alters wegen gar vieles, was ich im Sinn gehabt hatte zu fragen, und so auch was ich gehört habe; kommen aber gar andere Reden zwischen ein, so behalte ich fast nichts mehr. Ihr also redet und handelt allein dasjenige ab unter euch, was wir euch vorgelegt haben; ich aber will zuhören, und nachdem ich gehört mit dem Melesias dasjenige tun, was euch gut dünkt.

Sokrates: Wir werden wohl, o Nikias und Laches, dem Lysimachos und Melesias gehorchen müssen. Was wir nun so eben uns vorsetzten zu untersuchen, wer nämlich unsere Lehrer gewesen sind in dieser Kunst, oder welche Andere wir schon besser gemacht haben, auch darüber uns selbst zu prüfen wäre gewiß nicht übel; aber ich glaube die folgende Untersuchung wird uns zu demselbigen Ziele führen, und fängt eher fast noch etwas höher hinauf an. Wenn wir nämlich von irgend etwas wissen, daß es einem andern einwohnend dieses besser macht dem es einwohnt, und zugleich im Stande sind zu bewirken, daß es jenem einwohne: so kennen wir doch offenbar eben dieses, worüber wir Rat geben sollen, wie Jemand es am leichtesten und besten erwerben könne. Vielleicht indes versteht ihr noch nicht was ich meine, so aber werdet ihr es besser verstehen. Wenn wir wissen, das Sehen, den Augen einwohnend, (190) mache die besser denen es einwohnt, und zugleich vermögen zu bewirken, daß es den Augen einwohne: so kennen wir doch offenbar das Sehen selbst, was es ist, über welches wir Rat geben sollen, wie Jemand es am leichtesten und besten erwerben möge. Denn wenn wir auch dieses nicht einmal wüßten, was das Sehen ist oder das Hören, so hat es gute Wege, daß wir taugliche Ratgeber und Ärzte sein könnten für Augen und Ohren, auf welche Weise Jemand Gehör und Gesicht am besten erlangen könnte.

Laches: Richtig ist, was du sagst, o Sokrates.

Sokrates: Haben nun nicht, o Laches, auch jetzt diese beiden uns zur Beratung gerufen, auf welche Weise wohl den Seelen ihrer Söhne Tugend beigebracht werden und sie besser machen möge?

Laches: Freilich.

Sokrates: Muß also nicht dieses wenigstens sich bei uns finden, daß wir wissen was die Tugend ist? Denn wenn wir etwa ganz und gar nicht wüßten von der Tugend, was sie eigentlich ist, wie könnten wir wohl Jemanden Rat darüber erteilen, auf welche Weise er sie am besten erwerben möge?

Laches: Wir könnten es ganz und gar nicht, wie mich wenigstens dünkt, o Sokrates.

Sokrates: Behaupten wir also, o Laches, daß wir wissen, was sie ist?

Laches: Freilich wollen wir das.

Sokrates: Wovon wir aber wissen, davon müssen wir doch auch sagen können was es ist?

Laches: Wie sollten wir nicht.

Sokrates: Laß uns aber nicht, o Bester, nach der ganzen Tugend sogleich fragen, denn vielleicht wäre dies Geschäft zu groß, sondern von einem Teile derselben zuerst sehen, ob wir tüchtig sind ihn zu verstehen, so wird uns wahrscheinlich die Untersuchung leichter sein.

Laches: Wohl, o Sokrates, laß es uns so machen, wie du willst.

Sokrates: Welchen also sollen wir wählen von den Teilen der Tugend? Oder nicht wahr den gewiß, auf welchen diese Kunst des Fechtens abzuzwecken scheint? und das scheint sie doch den Leuten auf die Tapferkeit?

Laches: Allerdings so scheint es ihnen.

Sokrates: Dieses also wollen wir zuerst versuchen zu erklären was die Tapferkeit ist; dann aber nach diesem auch überlegen, auf welche Art sie den Jünglingen beizubringen wäre, so weit es nämlich möglich ist sie durch Übung und Unterricht beizubringen. Also versuche nun, wie ich sage, zu beschreiben was die Tapferkeit ist.

Laches: Dieses, o Sokrates, ist beim Zeus nicht schwer zu sagen. Denn wenn Jemand pflegt in Reihe und Glied Stand haltend die Feinde abzuwehren und nicht zu fliehen, so wisse daß ein solcher tapfer ist.

Sokrates: Sehr wohl zwar gesprochen, o Laches; vielleicht aber bin ich, weil ich mich nicht deutlich erklärt, Schuld daran, daß du nicht dasjenige geantwortet hast, was ich im Sinne hatte bei meiner Frage, sondern etwas anderes.

Laches: Wie meinst du dieses, o Sokrates?

Sokrates: Ich will es dir erklären, wenn ich es nur werde im (191) Stande sein. Tapfer freilich ist auch der, den du beschreibst, der im Gliede Stand haltend gegen die Feinde ficht.

Laches: So wenigstens behaupte ich.

Sokrates: Ich gewiß auch. Aber was ist doch der, welcher fliehend gegen die Feinde ficht, und nicht Stand haltend?

Laches: Wie doch fliehend?

Sokrates: Wie ja von den Skythen gesagt wird, daß sie nicht minder fliehend als verfolgend den Feind bekriegen. Und auch Homeros, indem er irgendwo die Pferde des Aeneias lobt, sagt: Dort zu sprengen und dort, verständen sie, in Verfolgungen und in Entfliehung. Ja auch den Aeneias selbst lobt er in dieser Hinsicht daß er sich auf die Furcht verstände, und nennt ihn Meister des Schreckens.

Laches: Und das sehr richtig, o Sokrates, denn er spricht von Wagen, und so auch du meinst das von den Skythen in Beziehung auf die Reuter; denn die Reuter bei ihnen fechten so, das Fußvolk der Hellenen aber so wie ich sage.

Sokrates: Ausgenommen doch wohl, o Laches, das der Lakedaimonier; denn von diesem wird erzählt, als es bei Plataiai auf die Schildträger gestoßen, habe es nicht Stand haltend fechten

gewollt, sondern sei geflohen, nachdem aber die Reihen der Perser sich getrennt, habe es umkehrend wie Reuter gefochten, und dadurch in jener Schlacht gesiegt.

Laches: Richtig.

Sokrates: Das ist nun eben was ich meinte, ich wäre Schuld daran, daß du nicht recht geantwortet hast, weil ich dich nicht recht gefragt habe; denn ich wollte nicht nur erfahren, welches die Tapfern im Fußvolke wären, sondern auch in der Reuterei, und in Allem was zum Kriege gehört; und nicht nur die im Kriege, sondern auch die Tapfern in den Gefahren zur See, ferner auch die, welche in Krankheiten und in Armut und in der Staatsverwaltung tapfer sind, ja noch mehr nicht nur die gegen den Schmerz tapfer sind und gegen die Furcht, sondern auch die gegen Begierden und Lust stark sind zu fechten, und sowohl Stand haltend als umwendend. Denn es sind doch Einige, o Laches, auch in diesen Dingen tapfer?

Laches: Gar sehr, o Sokrates.

Sokrates: Tapfer also sind alle diese, aber Einige beweisen in der Lust, Einige in der Unlust, Einige in der Begierde, Einige in der Furcht ihre Tapferkeit: Andere aber dagegen, meine ich, Feigheit eben hierin?

Laches: Allerdings.

Sokrates: Was ist wohl jede von diesen? darnach fragte ich. Noch einmal also versuche zuerst die Tapferkeit zu erklären, was doch seiend sie in allem diesem dasselbige ist. Oder verstehst du noch nicht, was ich meine?

Laches: Noch nicht recht.

Sokrates: Ich meine es so, als wenn ich fragte, was wohl die Geschwindigkeit ist, was sie nämlich sowohl im Laufen ist, als (192) in der Musik, im Reden, im Lernen und in vielen andern Dingen, und fast haben wir sie ja in allem wovon nur der Mühe lohnt zu reden sowohl in den Verrichtungen der Hände als der Füße, des Mundes und der Stimme oder auch des Verstandes. Oder meinst du nicht auch so?

Laches: Allerdings.

Sokrates: Wenn nun Jemand mich fragte, wie erklärst du dieses, o Sokrates, was du in allen Dingen Geschwindigkeit nennst, so würde ich sagen, daß ich die in kurzer Zeit vieles vollbringende Kraft Geschwindigkeit nenne, sowohl in der Stimme als im Lauf und in allen andern Dingen.

Laches: Sehr gut wäre dieses erklärt.

Sokrates: Versuche also auch du, o Laches, so die Tapferkeit zu erklären, welche Kraft wohl seiend dieselbe in der Lust und Unlust und allen andern Dingen, worin wir sagten, daß sie statt habe, sie Tapferkeit genannt wird.

Laches: So dünkt sie mich denn eine gewisse Beharrlichkeit der Seele zu sein, wenn ich doch das in allem sich findende von der Tapferkeit sagen soll.

Sokrates: Das mußt du allerdings, wenn wir uns die Frage wirklich beantworten wollen. Dieses ist mir indes deutlich, daß doch nicht jede Beharrlichkeit, glaube ich, dir als Tapferkeit erscheint. Ich schließe es aber hieraus, das nämlich weiß ich doch, daß du die Tapferkeit unter die vortrefflichen Dinge rechnest.

Laches: Davon halte dich überzeugt, unter die allervortrefflichsten.

Sokrates: Also ist die Beharrlichkeit mit Verstand wohl gut und vortrefflich?

Laches: Allerdings.

Sokrates: Wie aber die mit Unverstand? ist diese nicht im Gegensatz von jener schädlich und verderblich?

Laches: Ja.

Sokrates: Vortrefflich also, wolltest du behaupten, wäre was so schädlich ist und verderblich?

(193) Laches: Keinesweges wäre das recht, o Sokrates.

Sokrates: Also wirst du auch nicht zugeben, daß eine solche Beharrlichkeit Tapferkeit ist, da sie ja nicht vortrefflich ist, die Tapferkeit aber etwas vortreffliches.

Laches: Richtig.

Sokrates: Die verständige Beharrlichkeit also wäre nach deiner Rede Tapferkeit?

Laches: So sieht es aus.

Sokrates: Laß uns also sehen, ist es die in etwas gewissem, oder die in allen Dingen verständige, sie seien groß oder klein. Wie wenn Jemand im Geldausgeben verständig beharrte, wohl wissend, daß er durch das Ausgeben gewinnen wird, möchtest du diesen tapfer nennen?

Laches: Beim Zeus, ich nicht.

Sokrates: Wie aber wenn ein Arzt, den sein Sohn oder sonst ein mit der Lungenentzündung behafteter bäte, er solle ihm zu essen oder zu trinken geben, sich doch nicht erweichen ließe, sondern auf der Weigerung beharrte?

Laches: Keinesweges, auch nicht diese.

Sokrates: Aber einen im Kriege beharrlichen und zum Streite Mut behaltenden, welcher es verständig berechnete, weil er wüßte, daß nicht nur Andere ihm zu Hülfe kommen werden; sondern auch, daß er gegen Wenigere und Schlechtere zu fechten hat, als die zu denen er selbst gehört, und überdies noch mehr durch seinen Standort begünstigt ist, würdest du diesen mit solcher Kenntnis und solchen Hilfsmitteln beharrenden für tapferer erklären, oder den der in dem entgegenstehenden Heere noch Lust hätte Stand zu halten und auszudauern?

Laches: Mich dünkt den im entgegenstehenden Lager, o Sokrates.

Sokrates: Aber dessen Beharrlichkeit ist ja doch unverständiger als die des Andern.

Laches: Das ist wahr.

Sokrates: Und wirst du wohl den mit der Reitkunst in einem Reutergefecht aushaltenden weniger für tapfer erklären als den ohne diese Kunst?

Laches: Mich wenigstens dünkt es so.

Sokrates: Also auch den der mit der Fertigkeit des Schleuderns oder des Bogenschießens oder irgend einer andern beharrt?

Laches: Freilich.

Sokrates: Und welche in den Brunnen springen und im Untertauchen auszuharren denken, oder in sonst etwas dergleichen, wiewohl sie in der Sache nicht stark sind, die, behauptest du, wären tapferer als die, welche stark darin sind?

Laches: Was sollte Einer denn anders behaupten, o Sokrates?

Sokrates: Nichts, wenn er es wirklich so meint.

Laches: Aber ich meine es freilich so.

Sokrates: Doch aber, o Laches, gefährden sich diese und beharren unverständiger als die dasselbe mit der Kunst tun.

Laches: So scheinen sie.

Sokrates: Und hatte sich nicht die unverständige Kühnheit und Beharrung in dem vorigen als schlecht und verderblich gezeigt?

Laches: Freilich wohl.

Sokrates: Die Tapferkeit aber waren wir übereingekommen sei etwas vortreffliches?

Laches: Darin waren wir übereingekommen.

Sokrates: Nun aber behaupten wir wieder, jenes schlechte, die unverständige Beharrung, sei Tapferkeit?

Laches: Das behaupteten wir offenbar.

Sokrates: Dünkt dich also, daß wir etwas richtiges sagen?

Laches: Beim Zeus, o Sokrates, mich nicht.

Sokrates: Wir beide sind also wohl nicht, deiner Rede zufolge, dorisch gestimmt, ich und du, o Laches; die Taten nämlich sind uns nicht im Einklang mit den Reden. Denn in den Taten möchte Einer wohl sagen, wie es scheint, daß wir die Tapferkeit besäßen, in den Reden aber



glaube ich wohl nicht, wenn er jetzt unser Gespräch hörte.

Laches: Sehr wahr ist dieses.

Sokrates: Wie also? dünkt es dich gut zu sein, daß es so um uns steht?

Laches: Auch nicht im geringsten.

Sokrates: Willst du also, daß wir dem, was wir behaupten, wenigstens so weit gehorchen?

(194) Laches: Wie weit doch, und welchem?

Sokrates: Der Behauptung, welche zu beharren befiehlt. Wenn du nämlich willst, so wollen auch wir der Untersuchung Stand halten und beharren, damit doch grade die Tapferkeit uns nicht auslache, daß wir sie nicht tapfer suchen, wenn doch vielleicht eben die Beharrung Tapferkeit ist.

Laches: Ich wenigstens bin bereit, o Sokrates, nicht eher abzulassen, ob schon ich ungewohnt bin solcher Reden. Aber es hat mich ordentlich ein Eifer ergriffen über das gesagte, und ich bin ganz unwillig, wie ich, was ich in Gedanken habe, so gar nicht im Stande bin zu sagen. Denn in Gedanken glaube ich es doch zu haben, was die Tapferkeit ist; ich weiß aber nicht, wie sie mir jetzt entgangen ist, daß ich sie nicht ergreifen konnte in der Rede, und heraussagen, was sie ist.

Sokrates: Nicht so, Lieber, der gute Jäger muß nachsetzen und nicht ablassen?

Laches: Auf alle Weise freilich.

Sokrates: Willst du also, daß wir auch den Nikias hier herbeirufen zur Jagd, ob er etwa mehr ausrichten kann als wir?

Laches: Ich will es wohl; warum sollte ich nicht?

Sokrates: Hieher also, Nikias! Guten Freunden, die eine stürmische Fahrt haben in der Untersuchung und nicht vorwärts können, komm zu Hülfe, wenn du etwas vermagst. Denn unser Tun siehst du wie es nichts fördert. Sage du also, was du glaubst daß die Tapferkeit sei, um dadurch sowohl uns aus der Verlegenheit zu erlösen, als auch dir selbst, was du im Sinne hast durch die Rede noch fester zu begründen.

Nikias: Ihr dünkt mich also schon lange, o Sokrates, die Tapferkeit nicht recht bestimmt zu haben. Denn was ich dich sonst schon sehr richtig habe sagen gehört, das wendet ihr nicht an.

Sokrates: Was doch, o Nikias?

Nikias: Oft habe ich dich sagen gehört, darin wäre Jeder von uns gut, worin er klug ist, worin aber dumm, darin auch schlecht.

Sokrates: Wahr ist, beim Zeus, was du sagst, o Nikias.

Nikias: Also wenn der Tapfere gut ist, ist er offenbar auch klug?

Sokrates: Hast du gehört, o Laches?

Laches: Ich habe wohl, nur verstehe ich eben nicht sehr was er meint.

Sokrates: Ich aber glaube es zu verstehen, nämlich mich dünkt der Mann zu meinen, die Tapferkeit sei irgend eine Klugheit.

Laches: Was doch für eine Klugheit, o Sokrates!

Sokrates: Willst du das nicht von diesem lieber erfragen?

Laches: Das tue ich.

Sokrates: So komm denn, o Nikias, und sage ihm, was doch für eine Klugheit die Tapferkeit sein soll, nach deiner Rede. Denn die des Flötenbläusers ist sie doch nicht?

Nikias: Keinesweges.

Sokrates: Auch nicht dessen, der die Lyra spielt?

Nikias: Eben so wenig.

Sokrates: Also was für eine Erkenntnis ist sie denn und wovon?

Laches: Ganz recht fragst du ihn das, o Sokrates, und er sage also was für eine er behauptet, daß sie sei.

Nikias: Diese, o Laches, die Erkenntnis des gefährlichen und des unbedenklichen im Kriege sowohl als in allen andern (195) Dingen.

Laches: Was für ungereimte Dinge er redet, o Sokrates!

Sokrates: Weshalb meinst du denn das, o Laches?

Laches: Weshalb? Klugheit ist doch wohl etwas ganz anderes als Tapferkeit!

Sokrates: Nein, meint eben Nikias.

Laches: Freilich meint er nein, und eben das ist verwirrt geredet.

Sokrates: So laß uns ihn belehren aber nicht schmähen.

Nikias: Freilich nicht. Aber Laches dünkt mich nur zu wünschen, daß ich mich auch als einen zeigen möchte der Nichts sagt, weil er sich eben als einen solchen gezeigt hat.

Laches: Allerdings, o Nikias, und ich will wenigstens versuchen, es zu beweisen; denn du sagst auch Nichts. Nämlich gleich in Krankheiten, erkennen da nicht die Ärzte das gefährliche? oder scheinen dir die Tapfern es zu erkennen? oder nennst du die Ärzte tapfer?

Nikias: Keinesweges.

Laches: Auch wohl nicht die Landwirte glaube ich; wiewohl das im Ackerbau furchtbare grade

diese erkennen, und so auch alle Gewerbetreibende erkennen jeder in seiner Kunst das gefährliche und das unbedenkliche; aber keinesweges sind sie deshalb tapfer.

Sokrates: Was dünkt dich Laches zu sagen, o Nikias? Es sieht doch aus als sagte er etwas.

Nikias: Er sagt auch wohl etwas, aber nur nichts Richtiges.

Sokrates: Wieso?

Nikias: Weil er meint die Ärzte wüßten noch etwas mehr von den Kranken, als daß sie sagen können, was ihnen gesund ist und ungesund; in der Tat aber wissen sie nur dieses. Ob aber Einem eben dieses gefährlich ist, das Gesundsein mehr als das Kranksein, glaubst du, o Laches, daß dies die Ärzte wissen? Oder meinst du nicht, daß es Vielen besser ist von der Krankheit nicht aufzukommen als aufzukommen? Hierüber erkläre dich, behauptest du, daß es für Alle besser ist zu leben, und nicht für Viele besser zu sterben?

Laches: Ich dieses letztere.

Nikias: Welchen also das Sterben dienlich ist, glaubst du daß denen dasselbe gefährlich ist, als welchen das Leben?

Laches: Nicht ich.

Nikias: Und dieses zu erkennen schreibst du den Ärzten zu? oder irgend einem der ein anderes Geschäft treibt, außer dem, der sich auf das gefährliche und unbedenkliche versteht, und welchen eben ich tapfer nenne?

Sokrates: Merkst du nun, o Laches, was er meint?

Laches: O ja, daß er nämlich die Wahrsager tapfer nennt. Denn welcher Andere kann wissen wem besser ist zu leben oder zu sterben? Du selbst aber, o Nikias, welches behauptest du, daß du ein Wahrsager bist? oder weder ein Wahrsager noch auch tapfer?

Nikias: Wie denn? meinst du nun wieder dem Wahrsager komme zu das gefährliche zu erkennen und das unbedenkliche?

Laches: Das meine ich. Wem sonst?

Nikias: Dem weit mehr, welchen ich meine, o Bester. Denn der Wahrsager soll nur die Zeichen dessen erkennen, was geschehen wird, ob einem Tod oder Krankheit oder Verlust des Vermögens bevorsteht, ob Siegen oder Besiegtwerden im Kriege oder in jedem andern Kampf. Was aber einem besser (196) ist von diesen Dingen zu erfahren oder nicht zu erfahren, wie sollte das mehr dem Wahrsager zu beurteilen zukommen als Jedem Andern sonst?

Laches: Nein diesen kann ich nicht begreifen, o Sokrates, was er sagen will. Denn weder ist es der Wahrsager noch der Arzt, noch stellt er sonst einen auf, den er für tapfer erklärt, wo er nicht etwa nur irgend einen Gott dafür erklärt. Mir nun scheint nur Nikias nicht ehrlich gestehen zu wollen, daß er Nichts gesagt hat, sondern er windet sich hin und her, um seine Verlegenheit zu verbergen. Das aber hätten wir auch vorher gekonnt, ich und du, uns so winden, wenn wir

gestrebt hätten nicht das Ansehn zu haben, daß wir uns selbst widersprüchen. Wenn nun unsere Reden vor Gericht wären, so hätte er vielleicht nicht ganz unrecht es so zu machen; nun aber, weshalb sollte wohl einer in solchem Zusammensein sich unnützerweise mit leeren Worten schmücken?

Sokrates: Das dünkt mich auch zu nichts zu führen, o Laches. Aber laß uns sehen, ob nicht Nikias wirklich glaubt etwas zu sagen, und nicht bloß um zu streiten dieses vorträgt? Laß uns daher ihn noch genauer ausforschen, was er wohl meint; und wenn sich zeigt, daß etwas Richtiges darin liegt, so wollen wir es ihm zugestehen, wo aber nicht, so wollen wir ihn belehren.

Laches: Forsehe du also weiter, Sokrates, wenn du willst; denn ich habe, denk ich, schon genug ausgeforscht.

Sokrates: Nichts hindert mich, denn die Nachforschung wird gemeinschaftlich sein für mich sowohl als dich.

Laches: Allerdings.

Sokrates: Sage mir also, o Nikias, oder vielmehr uns, denn ich und Laches haben gemeinschaftliche Sache, die Tapferkeit, sagst du, wäre die Erkenntnis des gefährlichen und des unbedenklichen.

Nikias: Das sage ich.

Sokrates: Und dieses wäre nicht Jedermanns Sache zu erkennen, da ja weder der Arzt noch der Wahrsager es wissen soll, also auch nicht tapfer sein, wenn er nicht jene Erkenntnis besonders erlangt hat. Meintest du es nicht so?

Nikias: So allerdings.

Sokrates: Nach dem Sprüchwort also wird in der Tat nicht jedes Schwein dieses wissen, noch auch tapfer sein.

Nikias: Nein wie ich denke.

Sokrates: Offenbar also, o Nikias, wirst du auch von dem krommyonischen Schwein nicht glauben es sei tapfer gewesen. Und das sage ich nicht scherzend, sondern ich meine, es ist notwendig für den, der dieses behauptet, keinem Tiere Tapferkeit zuzugestehen oder zuzugeben, irgend ein Tier sei so weise, daß was wenige Menschen wissen, weil es schwer einzusehen ist, dieses dennoch ein Löwe oder Tiger oder Eber wissen könne; sondern vielmehr, daß Löwe und Hirsch, Stier und Affe, was Tapferkeit betrifft, gleicher Natur sind, muß derjenige behaupten, der die Tapferkeit so erklärt, wie du sie erklärst.

(197) Laches: Bei den Göttern, und sehr richtig ist, was du sagst, und beantworte uns doch dieses nach der Wahrheit, o Nikias, ob du behauptest weiser als wir wären diese Tiere, denen wir alle zugestehen, daß sie tapfer sind, oder ob du allen widersprechend wagest, sie auch nicht tapfer zu nennen?

Nikias: Niemals, o Laches, werde ich weder ein Tier noch sonst ein Wesen tapfer nennen, was

nur aus Unwissenheit das gefährliche nicht fürchtet, sondern furchtlos und töricht nenne ich es. Oder meinst du, ich nenne auch alle Kinder tapfer, welche sich aus Unwissenheit vor nichts fürchten. Sondern ich meine, furchtlos und tapfer ist nicht dasselbe. Denn Tapferkeit und Vorsicht findet sich nur bei sehr Wenigen, denke ich; Verwegenheit aber und Kühnheit und furchtloses Wesen mit Unvorsichtigkeit bei gar vielen Männern sowohl als Frauen und Kindern und Tieren. Das also, was du mit den Meisten tapfer nennst, nenne ich nur kühn, tapfer aber nur, was verständig ist in der Art wie ich sagte.

Laches: Nun sieh nur, o Sokrates, wie schön dieser sich selbst, seiner Meinung nach, durch seine Erklärung schmückt, denen aber Alle zugestehen daß sie tapfer sind, die untersteht er sich dieser Ehre zu berauben.

Nikias: Ganz und gar nicht, o Laches! sei guten Mutes; denn ich behaupte eben, daß du klug bist, und Lamachos wohl auch, weil ihr ja tapfer seid und noch verschiedene andere Athener.

Laches: Ich werde nichts hierauf sagen, obschon ich könnte, damit du nicht etwa sagen mögest, ich wäre ein rechter Aixoneer.

Sokrates: Sage auch nur ja nichts, o Laches. Denn mich dünkt, du merkst noch gar nicht, daß Nikias diese Weisheit von unserem Freunde Damon überkommen hat; Damon aber ist sehr genau bekannt mit dem Prodikos, welcher dafür gilt am besten unter allen Sophisten solche Wörter zu unterscheiden.

Laches: Ja wohl, o Sokrates, ziemt es auch besser einem Sophisten sich mit solchen Dingen zu rühmen, als einem Manne, den die Stadt wert achtet ihr vorzustehen.

Sokrates: Das aber ziemt sich doch auch, du Stolzer, daß der, dem das größte anvertraut wird, auch die größte Weisheit besitze. Mich dünkt daher, es verdient wohl näher erwogen zu werden, worauf doch Nikias eigentlich geht bei seiner Erklärung dieses Wortes der Tapferkeit.

Laches: So untersuche du es denn selbst, o Sokrates.

Sokrates: Das will ich soeben tun, o Bester. Glaube jedoch nicht, daß ich dich losgeben werde aus der Gemeinschaft der Rede, sondern merke wohl auf und erwäge mit was gesagt wird.

Laches: Das soll geschehen, sofern du es nötig findest.

Sokrates: So finde ich es allerdings. Du aber, Nikias, sage uns noch einmal von Anfang an. Du weißt doch, daß wir im Anfang unseres Gesprächs nach der Tapferkeit fragten, als nach einem Teile der Tugend?

(198) Nikias: Sehr gut.

Sokrates: Also auch du hast dieses so beantwortet als einen Teil, so daß es noch andere Teile gibt, welche insgesamt Tugend genannt werden.

Nikias: Wie sonst?

Sokrates: Meinst auch du wohl dieselben die ich meine? Ich nenne nämlich außer der Tapferkeit

auch noch die Besonnenheit, und die Gerechtigkeit und einige Andere dergleichen. Nicht auch du?

Nikias: Allerdings.

Sokrates: Halt also; denn hierüber wären wir einig, aber wegen des furchtbaren und des unbedenklichen, laß uns zusehen, damit nicht etwa du darunter etwas Anderes verstehst und wir wieder etwas anderes. Was nun wir darunter verstehen, wollen wir dir anzeigen, wenn aber du nicht einig damit bist, wirst du uns davon belehren. Wir nämlich halten das für gefährlich was Furcht macht, für unbedenklich aber das, was keine Furcht macht, Furcht aber machen weder die vergangenen Übel noch die gegenwärtigen, sondern die, welche erwartet werden; denn Furcht ist die Erwartung eines bevorstehenden Übels. Oder dünkt es eben so nicht auch dich, o Laches?

Laches: Gar sehr eben so, o Sokrates.

Sokrates: Das unsrige also, o Nikias, hörst du, daß wir sagen: künftige Übel wären das gefährliche, das unbedenkliche aber wäre dasjenige Zukünftige was entweder nicht übel ist, oder gut. Du aber, erklärst du dich eben so oder anders hierüber?

Nikias: Eben so ich.

Sokrates: Und die Erkenntnis hievon nennst du Tapferkeit?

Nikias: Ganz recht.

Sokrates: Nun laß uns auch noch das dritte sehn, ob du darin gleicher Meinung bist mit uns.

Nikias: Was doch ist dieses?

Sokrates: Ich will es dir sagen. Es dünkte nämlich mich und diesen, daß wovon immer es eine Erkenntnis gibt, davon gebe es nicht eine eigne für das was geschehen ist zu wissen wie es geschah, und wieder eine eigne für das was geschieht, wie es geschieht, und noch eine andere wie das am besten wirklich werden und geschehen könnte was noch nicht geworden ist, sondern eine und dieselbe. Zum Beispiel was die Gesundheit anbetrifft übersieht für alle Zeiten keine andere als die Arzneikunst, die Eine ist, das geschehene sowohl als das geschehene, und das was geschehen wird wie es geschehen wird. Und gegen das was aus der Erde wächst, verhält sich die Kunst der Landwirtschaft eben so. Und gar was den Krieg betrifft könnt ihr selbst bezeugen, daß die Kriegskunst am besten nicht nur das übrige bedenkt, sondern auch das was geschehen wird, und daß sie auch der Kunst des Wahrsagers nicht glaubt dienen sondern befehlen zu müssen, weil sie nämlich besser versteht was in Beziehung auf den Krieg geschieht und geschehen wird. Eben so verordnet auch das Gesetz, daß (199) nicht der Wahrsager dem Heerführer befehle, sondern der Heerführer dem Wahrsager. Wollen wir dies behaupten, o Laches?

Laches: Wir wollen.

Sokrates: Wie aber du, o Nikias? stimmst du uns bei, daß in Beziehung auf dieselben Dinge auch dieselbe Erkenntnis sowohl das was sein wird als auch das werdende und gewordene verstehe?

Nikias: Ich stimme ein, denn es dünkt mich so, o Sokrates.

Sokrates: Also, o Bester, auch die Tapferkeit ist die Erkenntnis des gefährlichen und des unbedenklichen, wie du behauptest. Nicht wahr?

Nikias: Ja.

Sokrates: Das gefährliche aber und das unbedenkliche war uns auch einstimmig dieses das künftige Gute, jenes das künftige Übel.

Nikias: Ganz recht.

Sokrates: Und daß es nur eine und dieselbe Erkenntnis gebe für einerlei Dinge, sie mögen nun künftig sein oder sich sonst wie verhalten?

Nikias: So ist es.

Sokrates: Nicht also allein des gefährlichen und des unbedenklichen Erkenntnis ist die Tapferkeit. Denn nicht nur auf die künftigen Güter und Übel versteht sie sich, sondern auch auf die, welche da sind und gewesen sind, und wie sie sich immer verhalten mögen, eben wie die übrigen Erkenntnisse.

Nikias: So sieht es aus.

Sokrates: Also etwa ein Drittel der Tapferkeit, o Nikias, hast du uns angegeben in deiner Antwort, da wir doch nach der ganzen Tapferkeit fragten was sie sei. Und auch jetzt wie es scheint ist nach deiner Rede die Erkenntnis nicht nur des gefährlichen und unbedenklichen, sondern überhaupt die Erkenntnis aller Güter und Übel, wie sich auch jedes verhalte, würde, wie jetzt wieder deine Rede lautet, Tapferkeit sein. So wieder umzuändern, o Nikias, oder wie meinst du?

Nikias: Ich denke so, o Sokrates.

Sokrates: Dünkt dich denn aber, du Wunderbarer, dem noch irgend etwas von der Tugend zu fehlen, welcher Erkenntnis hätte von allen Gütern in jeder Art, wie sie entstehen und entstehen werden und entstanden sind, und eben so auch von den Übeln? Und derjenige glaubst du bedürfe noch irgend Besonnenheit oder Gerechtigkeit oder Frömmigkeit, welchem allein schon eigen ist gegen Götter sowohl als Menschen das gefährliche zu vermeiden und das nicht solche und das gute ins Werk zu richten, und der also weiß sich recht gegen sie zu verhalten?

Nikias: Dies scheint mir etwas gesagt zu sein, o Sokrates.

Sokrates: Nicht also ein Teil der Tugend wäre das jetzt von dir beschriebene, sondern die gesamte Tugend?

Nikias: So sieht es aus.

Sokrates: Wir aber behaupteten doch die Tapferkeit wäre nur einer von den Teilen der Tugend.

Nikias: Das behaupteten wir freilich.

Sokrates: Das jetzt beschriebene aber erscheint nicht so.

Nikias: Es sieht nicht so aus.

Sokrates: Wir haben also nicht gefunden, o Nikias, was die Tapferkeit ist?

Nikias: Wir scheinen nicht.

Laches: Ich aber, o lieber Nikias, glaubte gewiß du werdest (200) sie finden, da du mich so weit übersahest als ich dem Sokrates antwortete. Gar große Hoffnung hatte ich gewiß, daß vermittelst der Weisheit vom Damon her du sie finden würdest.

Nikias: Wahrlich schön, o Laches, daß du das für gar nichts mehr rechnest, daß du selbst dich eben gezeigt hast als ein von der Tapferkeit nichts wissender, sondern nur, ob auch ich ebenfalls als ein solcher erscheinen werde, darauf siehst du, und machst dir nun nichts mehr daraus wie es scheint, wenn nur mit mir, nichts zu wissen von dem, wovon doch einem Manne der sich etwas zu sein dünkt Erkenntnis zu haben geziemt. Du also scheinst mir recht das menschliche zu tun, nicht auf dich selbst zu sehn, sondern nur auf die andern. Ich aber glaube über dasjenige wovon die Rede war schon jetzt mich ganz erträglich erklärt zu haben, und sollte etwas darin noch nicht hinlänglich erklärt sein, es noch in der Folge zu berichtigen mit dem Damon sowohl, den du auslachen zu dürfen glaubst ohne ihn doch jemals gesehen zu haben, als auch mit Anderen. Und wenn ich es recht werde begründet haben will ich es auch dich lehren und es dir nicht vorenthalten, denn du dünkst mich noch gar sehr des Lernens zu bedürfen.

Laches: Du freilich bist sehr klug, Nikias. Dennoch aber gebe ich dem Lysimachos hier und dem Melesias den Rat nach dir und mir, was die Erziehung der Jünglinge betrifft, nicht weiter zu fragen, sondern nur den Sokrates hier, wie ich auch gleich anfangs sagte, ja nicht loszulassen. Denn wenn meine Söhne schon das Alter dazu hätten, würde ich dasselbige auch tun.

Nikias: Dagegen wende auch ich nichts ein, wenn nämlich Sokrates sich der jungen Leute annehmen will, daß sie ja keinen Andern suchen sollen. Wie auch ich den Nikeratos am liebsten ihm übergeben möchte wenn er nur wollte; allein er empfiehlt mir jedesmal Andere, wenn ich ihm davon erwähne, selbst aber will er nicht. Sieh du also zu, o Lysimachos, ob dir Sokrates besser gehorchen wird.

Lysimachos: Das sollte er wohl billig, o Nikias. Denn auch ich möchte ihm gern vieles tun, was ich nicht eben vielen Andern tun würde. Was sagst du also, o Sokrates? Wirst du gehorchen, und mit zu dem Besserwerden der Jünglinge helfen?

Sokrates: Das wäre ja wohl arg, o Lysimachos, irgend Jemanden nicht helfen zu wollen zu seinem Besserwerden. Wenn also in unsern jetzigen Gesprächen ich mich gezeigt hätte als einen Kundigen, diese beiden aber sich als Unkundige, dann möchte es billig sein mich vorzüglich zu diesem Geschäfte zu berufen; nun wir aber Alle auf gleiche Weise in Verlegenheit gewesen sind, wie könnte wohl Jemand Einen von uns besonders vorziehen? Mir meines Teils dünkt das Keinem zu gebühren. Sondern da die Sache sich so verhält, so erwäget ob dies euch ein guter Rat dünkt, den ich geben will. Ich nämlich sage: Ihr Männer, denn keine auszubringende Rede (201) ist es, wir müssen alle gemeinschaftlich zuerst für uns selbst den besten Lehrer suchen den wir bekommen können, denn wir bedürfen seiner, dann aber auch für die jungen Männer, und weder Geld dabei schonen noch sonst etwas. Es aber dabei bewenden zu lassen, wie es jetzt mit uns bewandt ist, das rate ich nicht. Sollte uns aber Jemand auslachen wollen, daß wir so alt schon noch Lehrer besuchen wollen: so dünkt mich müssen wir uns mit dem Homeros schützen,



welcher gesagt hat: Nicht gut sei Scham dem darbenden Manne. Auch wir also wollen es gut sein lassen wenn einer etwas sagt, und gemeinschaftlich für uns und für die Jünglinge Sorge tragen.

Lysimachos: Mir meines Teils gefällt, o Sokrates, was du sagst; und ich will so viel ich der älteste bin, so viel auch der bereitwilligste sein mit den jungen Leuten zugleich zu lernen. Das aber tue mir, komme morgen früh zu mir zu Hause und verfehle es ja nicht, damit wir weiter Rat pflegen können über eben diese Sache. Für jetzt aber müssen wir auseinander gehn.

Sokrates: Ja das werde ich tun, o Lysimachos, und morgen früh zu dir kommen, so Gott will.

# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Charmides

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1985

Unter allen im gemeinen Leben angenommenen einzelnen Tugenden, wie sie Sokrates im »Protagoras« aufzählt, war die Besonnenheit dort fast am dürftigsten behandelt worden. Anfangs wurde sie fast nur scherzhaft mit der Weisheit als Ein und dasselbe dargestellt, und hernach als ihr Verhältnis zur Gerechtigkeit sollte untersucht werden, schweifte Protagoras den Ausgang fürchtend anderwärts hin. Daher sehr natürlich dieses Gespräch als ein zweiter Auswuchs von jenem, um, wie es im »Laches« mit der Tapferkeit geschehen war, auch diesen Begriff der Besonnenheit teils als besondere Tugend in der gewöhnlichen Bedeutung zu widerlegen, teils in einem höheren Sinne neu aufzustellen. Zum Behuf des ersteren wird hier ausführlich gezeigt, daß die besondere Erscheinung des äußeren Handelns, in die man gewöhnlich das Wesen dieser Tugend setzt, eben so gut eine Unvollkommenheit sein könne als eine Vollkommenheit, und sich daher keinesweges eigne, eine ethische Begriffseinheit zu bilden. Weder langsame Bedächtigkeit noch Verschämtheit, welche Sokrates selbst als gewöhnliche Erklärungen der Besonnenheit anerkennt, die man sich als entgegenstehend der Unverschämtheit und der Heftigkeit dachte, können wie er erweist an und für sich Tugenden sein. Im »Laches« war die entsprechende Erscheinung der Tapferkeit, die Kühnheit nämlich und Beharrlichkeit, weniger förmlich behandelt worden. Dagegen wird hier, was dort umständlicher durchgenommen war, kürzer und mehr indirekt vorgetragen, die Behauptung nämlich, daß nicht durch Teilung des Gegenstandes einzelne Tugenden könnten bestimmt werden, sondern man bei jeder nur auf das Gute und auf dieses ganz zurückkomme. Was aber die eigene Aufstellung des Begriffes betrifft, so ist es auch hier nur ein Schein, der Manchem vorschweben möchte, als wäre Platon lediglich skeptisch zu Werke gegangen. Denn in welcher Hinsicht er die eine und unteilbare Tugend Besonnenheit nenne, ist hinlänglich angedeutet, schon vor jener skeptischen Untersuchung, indem er sie als die wahre Gesundheit der Seele aufstellt und hierin auch den Kritias an einer andern Stelle mit großem Nachdruck einstimmen läßt. Wer nun hiemit noch die gemeinschaftliche Behauptung verbindet: Niemand könne besonnen sein ohne darum zu wissen, und was Sokrates dem Kritias ohne alle Widerlegung hingehen läßt von der Erkenntnis seiner selbst, der kann mit Zuziehung des »Laches« und »Protagoras« über Platons Meinung unmöglich zweifelhaft bleiben. Diesen richtig Verstehenden sei denn auch zur Entscheidung überlassen, ob, der kleinen Vorteile nicht zu gedenken, welche diese unsere Übersetzung der hellenischen Sophrosyne, daß wir sie Besonnenheit nennen uns schon beim »Protagoras« verschafft hat, der Gedanke des Platon angemessener als hiedurch in unserer Sprache konnte ausgedrückt werden. Die dem Cicero nachübersetzte Mäßigung, bei der dieser mehr den Aristoteles als den Platon vor Augen hatte, ist gar nicht zu gebrauchen.

Des Sokrates Übergang von der Erklärung, Besonnenheit sei Selbsterkenntnis zu der andern, sie sei Erkenntnis der Erkenntnis und der Unkenntnis, könnte auf den ersten Anblick, vielleicht als gewaltsam und sophistisch erscheinen. Allein wenn die Selbsterkenntnis doch Kenntnis der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, der Tugend oder Untugend, die Tugend selbst aber ein Wissen ist, welches richtig verstanden allerdings muß vorausgesetzt werden, und Platon nur nicht bis zur Ermüdung wiederholen konnte: so ist doch allerdings die Selbsterkenntnis ein Wissen um ein Wissen oder Nichtwissen. Gerade durch diesen Übergang aber, und durch die Art wie diese Untersuchung die Trennung des dialektischen von dem ethischen bevorwortet, hängt die Erörterung über den besonderen Begriff der Besonnenheit zusammen mit jener allgemeinen über das Wesen des Sittlichen, welche sich durch alle diese Gespräche hindurchzieht, und deren Fortschreitung auch Ursach ist, warum billig dem »Charmides« seine Stelle hinter dem »Laches« angewiesen wird. Denn der Unterschied zwischen dem Guten und der Lust wird hier schon als bekannt und zugestanden vorausgesetzt, die geforderte Einheit des Wissens und Tuns auf dem ethischen Gebiet durch die Nachfrage nach dem von ihr selbst abgesonderten und unterschiedenen Werke der Tugend etwas näher gelegt, vor Allem aber der Unterschied jenes höheren Wissens von dem besonderen und empirischen weiter ausgeführt. Zu dem Ende wird nicht nur die Instanz von dem Wahrsager anknüpfend an den »Laches« wiederholt, sondern er wird noch überboten durch den, der aus allen Zeiten alles weiß und alle Wissenden beurteilt, so daß der Unterschied zwischen dem praktischen Wissen und dem technischen Niemanden entgehn kann. Auch sind der Unterschied zwischen dem Wissen, daß man weiß, und dem Wissen, was man weiß, die gänzliche Verschiedenheit des Erkennens von dem Wahrnehmen in Beziehung auf das Potenzieren desselben, die Möglichkeit es selbst wieder zu seinem Gegenstande zu machen, und die Winke über das Relative und Absolute als leitende Andeutungen sehr merkwürdig.

Daß alle diese allgemeinen Erläuterungen in scheinbare Versuche noch neue Erklärungen der Besonnenheit zu finden eingekleidet sind, dies ist etwas Eigentümliches, wodurch sich der »Charmides« gewissermaßen schon jener Künstlichkeit der Werke aus der zweiten Periode nähert; so wie er durch die weiter und vollständiger gefaßte Aufgabe das Wissen zu begreifen mehr als alles bisherige nicht nur den »Parmenides« sondern auch schon den »Theaitetos« vorbereitet, und aus der scheinbaren Absonderung des Theoretischen vom Praktischen, die im »Protagoras« und »Parmenides« auffällt, wieder herausgeht. Wem etwa die deutlichen Beziehungen auf den »Protagoras« nicht genug wären, den müßte doch dieser Zusammenhang überzeugen, daß der »Laches« und »Charmides« gewiß hieher gehören. Denn sonst wäre es natürlich genug, diese kleineren Darstellungen als Vorübung und Einleitung zu betrachten zu der größeren der Gerechtigkeit in den Büchern vom »Staat«. Allein teils würde doch auch so eine entsprechende Darstellung der Weisheit fehlen, teils steht offenbar jenes größere Werk auch in Beziehung auf die ethischen Begriffe auf einem andern Standpunkt als diese kleineren. Auch wird, wer nur das Wesen der Sittlichkeit, wie es in der gegenwärtigen Reihe genommen ist, richtig gefaßt hat, eigne Darstellungen der Gerechtigkeit und der Weisheit nicht vermissen, sondern sich beide aus dem was im »Laches« und »Charmides« ausgeführt ist, nach dem Sinn des Platon selbst konstruieren können.

Eine ganz eigne Bewandnis hat es gewiß mit der einen hier vorgelegten Erklärung der Besonnenheit, daß sie nämlich darin bestehe, daß Jeder das seinige tue. So gewöhnlich war sie auf keinen Fall, wie die vorhergehenden. Und wenn auch einige Sophisten vielleicht so erklärten, um dieser Tugend für die Beherrschenden und Beherrschten einen ganz verschiedenen Inhalt zu geben: so ist hierauf nicht genug, noch auf eine solche Art hingedeutet, daß man schließen könnte, dies zu widerlegen sei Platons Absicht gewesen. Vielmehr wer auf die Leichtigkeit

merkt, mit der diese Erklärung wieder aufgegeben wird, und auf den sonderbaren spöttischen Nachdruck mit welchem Sokrates verkündigt sie rühre vom Kritias her, der wird einsehn daß hier eine besondere Anspielung verborgen sein muß, und wird sich kaum enthalten können an persönliche Verhältnisse des Kritias zu denken, es sei nun, daß er sich bei seinen Aufforderungen an Platon wegen Ergreifung der öffentlichen Angelegenheiten auf solche Gründe berufen, oder daß er sich bei der berüchtigten Abmahnung des Sokrates vom Lehren einer ähnlichen Formel mag bedient haben, welche hier Platon als an sich ganz unbestimmt bespöttelt. Dieses würde sehr gut mit der wahrscheinlichen Zeit der Abfassung des Gespräches zusammenstimmen, welche füglich in die Anarchia kann gesetzt werden; denn nach dem Tode des Kritias wäre eine solche Anspielung nicht mehr in dem Geiste des Platon, man müßte denn schon eine apologetische Absicht darin suchen. Der Charakter des Charmides ist auffallend derselbe, wie ihn Xenophon darstellt, so daß diese Vergleichung keine schlechte Bürgschaft ist für die mimische Wahrheit unseres Schriftstellers.

## Charmides

### (153) Sokrates erzählt

Ich war nur am Abend zuvor von dem Heere vor Potidaia zurückgekommen, und ging nun nach so langer Abwesenheit mit großem Wohlbehagen wieder an die gewohnten Plätze. So kam ich denn auch in die Palaistra des Taureas, gegenüber dem Tempel der Basilika, und traf dort sehr Viele, einige zwar auch Unbekannte, die meisten aber Bekannte. Und als sie mich so unerwartet hereintreten sahen begrüßten sie mich schon von fern, einer hier der andere dort. Chairephon aber, wie er denn immer heftig ist, aufspringend von seiner Gesellschaft, lief auf mich zu, nahm mich bei der Hand und sagte: O Sokrates, wie bist du doch davongekommen im Gefecht? Kurz ehe wir von dort abreisten, war nämlich ein Gefecht vorgefallen, wovon man hier nur eben erst gehört hatte. – Ich antwortete ihm, so wie du siehst. – Wenigstens, sagte er, ist hieher berichtet worden das Gefecht wäre sehr hitzig gewesen, und viele bekannte Männer darin geblieben. – Und sehr richtig, sprach ich, ist dies berichtet. – Du warst doch, fragte er, bei dem Gefecht. – Ich war dabei. – Hieher also, sprach er, setze dich, und erzähle uns; denn wir haben noch gar nicht alles genau erfahren. – Und somit führte er mich zu sitzen neben den Kritias, den Sohn des Kallaischros. Indem ich mich nun setzte begrüßte ich den Kritias und die Andern, und erzählte ihnen von dem Heere, wonach sich Jeder erkundigte; der Eine fragte dies, der Andere jenes. Als wir aber hievon genug hatten, fragte ich sie wieder meinerseits wie es jetzt hier stände mit der Weisheitsliebe und mit den Jünglingen, ob welche von ausgezeichnetem Verstande oder Schönheit oder beidem sich seitdem hervorgetan hätten. – Kritias, der den Blick nach der Türe gerichtet (154) eben einige Jünglinge Mutwillen mit einander treibend hereinkommen sah, und noch einen großen Haufen hinter ihnen, sagte darauf: Wie es mit den Schönen steht, o Sokrates, das wirst du, dünkt mich, gleich selbst sehen. Denn diese eben hereintretenden sind grade die Vorläufer und Liebhaber dessen, der für den schönsten gehalten wird wenigstens für itzt; gewiß auch ist er selbst schon wo auf dem Wege hieher in der Nähe. – Wer, fragte ich, ist er denn, und wem angehörig? – Auch du kennst ihn wohl, sprach er, er war aber ehe du abreitest noch nicht unter den Jünglingen, Charmides, mein Vetter, meines Oheims Glaukon Sohn. – Den kenne ich freilich, beim Zeus, sagte ich. Schon damals war er gar nicht übel, wiewohl noch ein Knabe, jetzt, meine ich, muß er schon ein ziemlich herangewachsener junger Mensch sein. – Sogleich, sprach er, wirst du sehen, wie groß und wie schön er geworden ist. Und indem er dieses sagte, trat auch Charmides herein. Auf mich nun, Freund, ist freilich nicht viel zu geben, denn ich bin, wenn Schöne sollen bezeichnet werden, wie Kreide an der weißen Wand. Mir erscheinen eben Alle schön, die in diesem Alter sind. Folglich erschien auch damals jener mir ganz bewundernswürdig von Wuchs und Schönheit. Aber auch die Andern Alle dünkten mich in ihn verliebt zu sein, so waren sie entzückt und verwirrt als er hereinkam. Viele Liebhaber waren auch noch unter denen, die ihm folgten. Und daß es uns Männern so erging, war weniger zu verwundern; allein ich hatte auch auf die Knaben Acht, daß keiner von ihnen anderwärts hinsah, auch nicht der Kleinste, sondern Alle betrachteten wie ein Götterbild nur ihn. Da rief Chairephon mich an, und sagte: Nun Sokrates, wie findest du den Jüngling? Nicht schön von Angesicht? – Über die Maßen, sagte ich. – Und doch, sprach er, wenn er sich entkleiden wollte, würdest du sagen, sein Gesicht sei Nichts, so durchaus schön ist er von Gestalt. Auch die Andern sagten Alle dasselbe wie Chairephon. – Herakles, rief ich darauf, wie unwiderstehlich beschreibt ihr den Mann, wenn nur noch Eine

Kleinigkeit sich bei ihm findet! – Welche doch? fragte Kritias. – Wenn er, sprach ich, auch der Seele nach wohlgebildet ist. Und es kommt ihm wohl zu ein solcher zu sein, Kritias, da er von eurem Hause ist. – Er ist auch, sagte der, sehr schön und gut auch hierin. – Warum nun, sprach ich, entkleiden wir ihm nicht eben diese, und betrachten sie eher noch als die Gestalt? Denn da er schon in diesen Jahren (155) ist wird er sich ja wohl dem Gespräch hergeben. – Und sehr gern, sagte Kritias. Denn nachdenklich ist er, und wie es Andere und ihn selbst dünkt auch sehr dichterisch. – Dieser Vorzug, lieber Kritias, sprach ich, eignet euch schon von lange her wegen der Verwandtschaft mit dem Solon. Aber warum zeigst du mir nicht den Jüngling vor, und rufst ihn her? Denn selbst wenn er jünger wäre, könnte es doch nicht unanständig für ihn sein mit uns in Deiner Gegenwart zu reden, der du sein Vormund und zugleich Vetter bist. – Sehr wohl gesprochen, sagte er, wir wollen ihn gleich rufen; und zugleich befahl er seinem Diener; geh, rufe den Charmides, und sage, ich wollte ihn einem Arzte vorstellen wegen des Übels, wovon er mir neulich sagte, daß er daran litte. Er klagte mir neulich, sagte Kritias dabei, der Kopf wäre ihm immer so schwer, wenn er des Morgens aufstände. Und was hindert, daß du dich gegen ihn anstellst, als wüßtest du ein Mittel wider den Kopfschmerz? – Nichts, sprach ich, wenn er nur kommt. – Er wird schon kommen, sagte Kritias, welches denn auch geschah. Er kam und verursachte uns großes Gelächter. Denn jeder von uns, die wir saßen, drückte seinen Nebenmann weg um Platz zu machen, damit er sich neben ihn setzen möchte, so daß von denen die am Ende saßen, der eine aufstehn mußte, und der andere platt zur Erde fiel. Als er nun kam, setzte er sich zwischen den Kritias und mich. Und schon hier, Freund, ward ich verlegen, und die vorige Dreistigkeit verging mir, die ich hatte, als ob ich ganz unbefangen und leicht mit ihm würde reden können. Hernach aber, als Kritias ihm sagte, ich wäre der, welcher das Mittel wüßte, und er mich, ich kann gar nicht beschreiben wie, mit seinen Augen ansah und ansetzte als wollte er fragen, und nun Alle in der Palaistra uns ganz im Kreise umringten, da, du Herrlicher, sah ich ihm unter das Gewand und entbrannte, und war nicht mehr bei mir, sondern gedachte, Kydias wäre wohl sehr weise in der Liebe, welcher in Beziehung auf einen schönen Knaben bildlich sagt, es hüte das Reh sich, nicht dem Löwen ins Angesicht kommend zur Beute ergriffen zu werden. Denn ich selbst dünkte mich nun von einem solchen Tiere gefangen. Dennoch als er mich fragte, ob ich das Mittel wider den Kopfschmerz wüßte, brachte ich wiewohl mit Mühe und Not die Antwort heraus, ich wüßte es. – Was, fragte er, ist es denn? – Ich sagte darauf, es wäre eigentlich ein Blatt, aber es gehörte noch ein Spruch zu dem Mittel, wenn man den zugleich spräche, indem man es gebrauchte, (156) machte das Mittel ganz und gar gesund, ohne den Spruch aber wäre das Blatt zu nichts nutz. – So werde ich denn, sprach er, den Spruch von dir abschreiben. – Nur wenn du mich überredest, fragte ich, oder auch wenn nicht? – Da lachte er und sagte: Freilich wenn ich dich überrede, Sokrates. – Schön, sprach ich, auch meinen Namen weißt du? – Das wäre ja übel, sagte er, denn es ist nicht wenig die Rede von dir unter uns Jünglingen; auch erinnere ich mich ja noch, als ich ein Knabe war, dich bei dem Kritias hier gesehen zu haben. – Ganz wohl, sprach ich, tust du daran. Um so freimütiger werde auch ich zu dir reden können von dem Spruch, wie er beschaffen ist, denn vorher war ich verlegen, auf welche Weise ich dir seine Kraft erklären sollte. Sie ist nämlich, o Charmides, von der Art, daß sie nicht nur den Kopf kann gesund machen, sondern wie auch du vielleicht schon von guten Ärzten gehört hast, wenn etwa einer, der an den Augen leidet, zu ihnen kömmt, daß sie sagen, es wäre unmöglich die Heilung der Augen für sich allein zu unternehmen, sondern sie müßten zugleich auch den Kopf behandeln, wenn die Augen sollten hergestellt werden; und wiederum zu glauben, man könnte den Kopf allein für sich behandeln ohne den ganzen Leib, wäre großer Unverstand. Dieser Rede zufolge richten sie nun ihre Verordnung auf den ganzen Leib, und versuchen mit dem Ganzen auch den Teil zu behandeln und zu heilen. Oder hast du nicht bemerkt, daß sie so sprechen und daß es sich so verhält? – Allerdings, sagte er. Dünkt es dich also richtig gesprochen, und nimmst du die Rede an

? – Vor allen andern, sagte er. – Ich nun, da ich ihn Beifall geben hörte, gewann wieder Mut, und bei wenigem regte sich mir die Kühnheit wieder, und die Kräfte wuchsen, und ich sprach: Eben so nun, o Charmides, ist es auch mit diesem Spruch. Gelernt aber habe ich ihn dort im Felde von einem jener Ärzte unter den Zamolxischen Thrakiern, von denen man sagt, sie machten auch unsterblich. Dieser Thrakier nun sagte, in Jenem, was ich eben gesagt habe, hätten die Hellenischen Ärzte ganz recht; aber Zamolxis unser König, sprach er, der ein Gott ist, sagt, so wie man nicht unternehmen dürfe die Augen zu heilen ohne den Kopf, noch den Kopf ohne den ganzen Leib, so auch nicht den Leib ohne die Seele; sondern dieses eben wäre auch die Ursach, weshalb bei den Hellenen die Ärzte den meisten Krankheiten noch nicht gewachsen wären, weil sie nämlich das Ganze verkannten, auf welches man solche Sorgfalt richten müßte, und bei dessen Übelbefinden sich unmöglich irgend ein Teil wohlbefinden könnte. Denn alles, sagte er, entspränge aus der Seele Böses und Gutes dem Leibe und dem ganzen Menschen, und ströme ihm von dorthier zu wie aus dem Kopfe den Augen. Jenes also müsse man zuerst und am sorgfältigsten behandeln, wenn es um den Kopf und auch um den ganzen Leib gut solle stehen. Die Seele aber, mein Guter, sagte er, werde behandelt (157) durch gewisse Besprechungen, und diese Besprechungen wären die schönen Reden. Denn durch solche Reden entstehe in der Seele Besonnenheit, und wenn diese entstanden und da wäre, würde es leicht, Gesundheit auch dem Kopf und dem übrigen Körper zu verschaffen. Als er mich daher das Mittel und die Besprechungen lehrte, sprach er, daß dich ja nicht Jemand überrede, mit dieser Arznei seinen Kopf zu behandeln, der dir nicht zuvor auch seine Seele darbietet, um sie mit den Besprechungen von dir behandeln zu lassen. Denn auch itzt, sagte er, ist eben dieses der Fehler bei den Menschen, daß welche unternehmen abgesondert für eins von beiden Ärzte zu sein. Und gar sehr befahl er mir an, daß ich mich ja von Niemand, wäre er auch noch so reich und vornehm und schön, sollte überreden lassen anders zu tun. Ich nun habe ihm geschworen, und muß notwendig gehorchen, werde es also auch. Und du, wenn du nach des Fremdlings Vorschrift zuerst die Seele hergeben willst, um sie zu besprechen mit des Thrakiers Besprechungen, so werde ich auch deinem Kopf das Mittel auflegen; wenn aber nicht, so weiß ich nichts, was ich für dich tun kann, lieber Charmides. – Als nun Kritias dieses hörte, sagte er: Ein guter Fund, o Sokrates, wäre dieser Kopfschmerz für den Jüngling, wenn er genötiget würde, um des Kopfes willen auch der Seele nach besser zu werden. Ich versichere dich jedoch, daß Charmides vor seinen Altersgenossen nicht nur durch seine Gestalt sich auszuzeichnen scheint, sondern auch eben in dem Stücke, wofür du eine Besprechung zu haben behauptest; du behauptest aber für die Besonnenheit, nicht wahr? – Eben dafür, sagte ich. – So wisse denn, sprach er, daß er bei weitem für den Besonnensten unserer Jünglinge gehalten wird, so wie er auch in keinem andern Stücke, so weit nur sein Alter reicht, irgend Einem nachsteht. – Freilich, sagte ich, ist es auch billig, o Charmides, daß du dich in allen dergleichen Dingen vor den Übrigen auszeichnest. Denn ich glaube nicht, daß noch irgend ein anderer hier bei uns leicht würde nachweisen können, aus welcher zwei Athenischen Häuser Vereinigung sich ein besserer und edlerer Abkömmling wahrscheinlich erwarten ließe, als aus der beiden, von welchen du entsprossen bist. Denn euer väterliches Haus von Kritias dem Sohne des Dropides her ist uns durch die Gesänge des Anakreon sowohl, als durch Solons und anderer (158) Dichter Überlieferung angepriesen als ausgezeichnet durch Schönheit und Tugend, und was man sonst zur Glückseligkeit zu rechnen pflegt; und das mütterliche eben so. Denn für schöner und stattlicher als dein Oheim Pyrilampes soll keiner auf dem festen Lande gehalten worden sein, so oft jener an den großen König oder sonst wohin auf das feste Land als Gesandter geschickt worden ist. Und dieses ganze Haus gibt in keinem Stücke jenem anderen etwas nach. Aus solchen entsprossen ist es also billig, daß du in Allem der erste seist. Was man nun sieht von deiner Gestalt, lieber Sohn des Glaukon, damit dünkst du mich keinem von deinen Vorältern Schande zu machen, wenn du aber auch in Absicht

auf Besonnenheit und das Übrige nach des Kritias Aussage vollkommen gebildet bist, so hat dich, lieber Charmides, sagte ich, glücklich die Mutter geboren. So demnach steht es: Wenn dir, wie Kritias sagt, die Besonnenheit schon eignet, und du hinlänglich besonnen bist: so bedarfst du ja weder des Zamolxis noch Abaris des Hyperboreers Besprechungen mehr, sondern es kann dir gleich das Mittel für den Kopfschmerz selbst gegeben werden. Wenn dich aber dünkt, es fehle dir noch etwas hieran: so muß du dich besprechen lassen vor dem Gebrauch des Mittels. Sage mir also selbst, ob du diesem beistimmst, und behauptest, der Besonnenheit schon genug zu haben, oder noch Mangel daran. – Hiebei erröthete Charmides, und wurde dadurch zuerst noch schöner vor unsern Augen, denn die Verschämtheit stand seiner Jugend sehr wohl, hernach aber antwortete er auch nicht unedel. Er sagte nämlich, es wäre ihm nicht leicht so im Augenblick das Gefragte weder einzugestehen noch abzuläugnen. Denn, sprach er, wenn ich läugne, besonnen zu sein, so ist es teils widersinnig selbst gegen sich selbst so etwas zu sagen, teils auch zeihe ich dann den Kritias der Unwahrheit, und noch viele Andere, welche mich für besonnen halten, wie er ja sagt; wenn ich es aber behaupte und mich selbst lobe, so kann ich mich dadurch leicht verhaßt machen. So daß ich nicht weiß, was ich dir antworten soll. – Darauf sagte ich, mir scheint das ganz billig, was du sagst, Charmides, und mich dünkt daher, wir sollten gemeinschaftlich untersuchen, ob du das besitzest oder nicht wonach ich frage, damit weder du genötiget werdest etwas zu sagen was du nicht willst, noch auch ich unüberlegt mich an die Heilung mache. Ist es dir also recht, so will ich es wohl mit dir untersuchen, wo nicht, so lassen wir es. – Auf alle Weise, sprach er, ist es mir recht; deswegen also untersuche es, wie du selbst es am besten angreifen zu können meinst. – Auf folgende Art also, sprach ich, wird dünkt mich die Untersuchung der Sache am besten (159) fortgehen. Offenbar nämlich wenn dir die Besonnenheit beiwohnt, muß du auch etwas von ihr auszusagen wissen. Denn notwendig muß ihr Einwohnen, wenn sie dir einwohnt, eine Empfindung hervorbringen, auf welche dir dann irgend eine Vorstellung von der Besonnenheit sich gründet, was sie wohl ist und worin sie besteht. Oder meinst du nicht so? – Das meine ich wohl, sprach er. – Und dieses, fuhr ich fort, was du meinst, muß du doch, da du hellenisch reden kannst, auch zu sagen wissen, was es dir erscheint. – Vielleicht, sagte er. – Auf daß wir nun beurteilen können, ob sie dir einwohnt oder nicht, so sage mir, sprach ich, was behauptest du daß die Besonnenheit ist nach deiner Vorstellung? – Anfänglich nun war er bedenklich und wollte gar nicht recht antworten, hernach jedoch sagte er, Besonnenheit dünke ihn zu sein, wenn man alles sittsam verrichte und bedächtig, auf der Straße gehn und sprechen, und alles Andere eben so. Und mich dünkt, sagte er, überhaupt eine gewisse Bedächtlichkeit das zu sein wonach du fragst. – Ist das auch, sprach ich, gut erklärt? Sie sagen freilich, Charmides, von den Bedächtigen, daß sie besonnen sind. Laß uns also zusehen, ob etwas damit gesagt ist.

Sage mir also, gehört die Besonnenheit nicht zu dem Schönen? – Ei freilich, sagte er. – Welches ist nun schöner, beim Sprachlehrer die Buchstaben eben so gut und dabei geschwind schreiben oder bedächtig? – Geschwind. – Und lesen, geschwind oder langsam? – Geschwind. – Und wohl auch geschwind die Lyra spielen, und mit Behendigkeit ringen ist bei weitem schöner als bedächtig und langsam? – Ja. – Wie nun beim Faustkampf und beim Doppelringen, nicht eben so? – Allerdings. – Und im Laufen und Springen und allen andern körperlichen Handlungen, ist da nicht das Behende und Geschwinde auch das Schöner, was aber langsam, mühselig und bedächtig geschieht, das Schlechtere? – So zeigt es sich. – Es zeigt sich uns also, sprach ich, was den Leib betrifft nicht das Bedächtige, sondern das Schnellste und Behendeste als das Schönste. Nicht wahr? – Allerdings. – Die Besonnenheit aber war etwas Schönes? – Ja. – Also wäre, was wenigstens den Leib betrifft, nicht die Bedächtlichkeit besonnener, sondern die Schnelligkeit, wenn doch die Besonnenheit etwas Schönes ist. – So sieht es aus, sprach er. – Wie aber, fuhr ich



fort, ist die Gelehrigkeit schöner oder die Ungelehrigkeit? – Die Gelehrigkeit. – Es besteht aber doch, sprach ich, die Gelehrigkeit im schnell lernen, die Ungelehrigkeit aber im bedächtig und langsam? – Ja. – Und einen Andern lehren ist das nicht auch schöner geschwind und mit Macht als bedächtig und langsam? – Ja wohl. – Und wie, etwas ins Gedächtnis fassen und sich erinnern ist das schöner bedächtig und langsam (160) oder hurtig und leicht? – Hurtig und leicht. – Und die Geistesgegenwart, ist die nicht eine Behendigkeit der Seele, nicht aber eine Langsamkeit? – Richtig. – Also auch begreifen was gesagt wird beim Sprachlehrer und beim Musiklehrer und sonst überall, auch das geschieht nicht am bedächtigsten aufs schönste, sondern am schnellsten? – Ja. – Aber gewiß auch in Absicht auf die Nachforschungen der Seele und das Beratschlagen wird nicht der Bedächtigste, denke ich, und der nur mit Mühe sich berätet und etwas ausfindet für lobenswürdig geachtet, sondern der dieses am leichtesten und schnellsten vermag. – So ist es, sagte er. – In allen Dingen also, sprach ich, Charmides, sowohl was die Seele als was den Leib betrifft, erscheint uns das worin sich Kraft und Schnelligkeit zeigt schöner, als das worin Langsamkeit und Bedächtlichkeit. – So kommt es heraus, sagte er. – Also wäre wohl die Besonnenheit nicht eine Bedächtlichkeit, und das besonnene Leben nicht ein bedächtliches nach dieser Rede, da ja das besonnene das schöne sein soll. Denn eins von beiden, entweder gar nirgends oder nur in sehr wenigen Fällen fanden wir die bedächtigen Handlungen in dem Leben schöner, als die schnellen und kräftigen. Und wenn nun auch, mein Lieber, aufs höchste gesagt, nicht wenigere bedächtige Handlungen die schöneren sind als schnelle und behende: so wäre doch auch so nicht das bedächtig handeln mehr Besonnenheit als das schnell und behende, weder im Gehen noch im Lesen, und auch sonst nirgends wäre das bedächtige Leben irgend besonnener als das nichtbedächtige, da wir in unserer Erklärung vorausgesetzt haben, die Besonnenheit gehöre unter das Schöne, und sich uns nun das schnelle nicht minder schön gezeigt hat, als das bedächtige. – Richtig, Sokrates, sagte er, dünkst du mich dieses einzuwenden. –

Noch einmal also, Charmides, sprach ich; und genauer aufmerkend schaue in dich selbst, und beobachte wozu dich die dir einwohnende Besonnenheit macht, und was sie wohl sein muß, um dich hiezu zu machen, und dies alles zusammennehmend sage dann grade und dreist, als was sie dir erscheint. – Hierauf hielt er an sich, und nachdem er sehr wacker die Sache bei sich überlegt hatte, sagte er: Mich dünkt also, die Besonnenheit mache schämen und den Menschen verschämt, und daß also die Besonnenheit ist was die Scham. – Wohl, sprach ich. Gestandest du nicht vorher ein, die Besonnenheit wäre etwas Schönes? – Allerdings, sagte er. – Also sind auch wohl die besonnenen Menschen gute? – Ja. – Kann nun wohl etwas gut sein, was sie nicht zu guten macht? – Nicht wohl. – Nicht nur also etwas Schönes ist sie, sondern auch etwas Gutes? – (161) So dünkt es mich. – Wie nun, sprach ich, glaubst du nicht, daß Homeros Recht hat, wenn er sagt: Nicht gut ist Scham dem darbenden Manne? – Ich wohl, sagte er. – Also wie es scheint ist die Scham gut und auch nicht gut? – So zeigt es sich. – Die Besonnenheit aber ist gut, da sie diejenigen zu Guten macht, denen sie beiwohnt, zu Schlechten aber nicht. – Ganz gewiß, so dünkt es mich zu sein wie du sagst. – Nicht also wäre die Besonnenheit Scham, wenn jener zukommt gut zu sein, dieser aber um nichts mehr gut als schlecht. – Dies scheint mir ganz richtig gesagt zu sein, Sokrates. Folgendes aber betrachte dir wie es dich dünken wird von der Besonnenheit.

Eben nämlich erinnere ich mich, was ich schon Einen habe sagen gehört, Besonnenheit sei wenn man das Seinige tue. Überlege also, ob dich der dünkt richtig zu erklären, der dieses sagt. – Du Schlauer, sagte ich darauf, das hast du vom Kritias gehört, oder von einem anderen Weisen. – So muß es wohl, sagte Kritias, von einem Andern sein, denn von mir wenigstens nicht. – Aber Sokrates, sagte Charmides wieder, was verschlägt es denn, von wem ich es gehört habe? –

Nichts, sprach ich. Denn allewege ist nicht darauf zu sehen, wer etwas gesagt hat, sondern ob es richtig gesagt ist oder nicht. – Nun sprichst du wie es sich gehört, sagte er. – Beim Zeus, sprach ich, ob wir aber auch nur finden werden, was dies eigentlich bedeutet, das soll mich wundern; denn es sieht aus wie ein Rätsel. – Weshalb doch ? fragte er. – Weil doch gewiß derjenige es nicht so gemeint hat, wie die Worte lauten, welcher sagt, Besonnenheit sei, wenn man das Seinige tue. Oder glaubst du der Sprachlehrer tue nichts, wenn er schreibt oder liest? – Ich, sagte er, glaube ja. – Meinst du nun, daß der Sprachlehrer immer nur seinen eigenen Namen liest und schreibt und Euch Kinder lehrt ? Oder schriebet und laset ihr der Feinde Namen nicht minder als eure eignen und der Freunde ihre ? – Nicht minder. – Also wäret ihr mit fremden Angelegenheiten beschäftigt und also nicht besonnen, indem ihr dieses tatet? – Keinesweges. – Doch aber tatet ihr nicht das Eurige, wenn doch schreiben ein Tun ist und lesen. – Das ist es gewiß. – Und heilen, lieber Freund, und bauen, und weben, und mit welcher Kunst du immer willst eins von den Werken dieser Kunst verrichten, das ist doch wohl auch ein Tun? – Allerdings. – Wie also, sprach ich, dünkt dich wohl eine Stadt gut verwaltet zu werden unter diesem Gesetz, welches befiehlt, Jeder solle sein eigenes Kleid weben und waschen, und seine eignen Schuhe schneiden und mit Ölschläuchen und Kratzeisen und allem anderen nach demselben Verhältnis das Fremde (162) nämlich ja nicht berühren, sondern Jeder sein eignes machen und verrichten? – Mich dünkt nicht, sagte er. – Aber doch besonnen verwaltet würde sie gut verwaltet? – Wie sonst? sagte er. – Also kann nicht in solchen Dingen und auf solche Art das Seinige tun Besonnenheit sein. – Offenbar nicht. – Also hat der rätselhaft gesprochen, wie es scheint, und ich auch vorher schon sagte, der da sagt, das Seinige tun sei Besonnenheit. Denn so einfältig war er doch wohl nicht. Oder hast du einen albernem Menschen dieses sagen gehört, Charmides? – Keinesweges, sprach er, vielmehr dünkte er mich gar weise zu sein. – Ganz gewiß also, wie mich dünkt, hat er dies nur als ein Rätsel hingeworfen, weil es nämlich schwer ist zu wissen, was das heißen soll, das Seinige tun. – Vielleicht, sagte er. – Was mag also das wohl heißen das Seinige tun? Kannst du es sagen? – Beim Zeus, sagte er, ich weiß es nicht. Aber was hindert, daß vielleicht der, welcher es gesagt hat, auch nicht wußte was er dachte? Und indem er dies sagte, lächelte er, und sah nach dem Kritias hin. Dem Kritias aber war schon lange deutlich anzusehn, wie gepeinigt er war und wie gern er sich gezeigt hätte vor dem Charmides und den Anwesenden, und wie er sich schon vorher nur mit Gewalt zurückgehalten hatte, nun aber konnte er es gar nicht mehr. Daher ich glaube es war ganz gewiß so, wie ich vermutete, daß Charmides diese Antwort über die Besonnenheit vom Kritias gehört hatte. Charmides nun, der nicht Lust hatte, selbst die Antwort zu vertreten, sondern daß jener es tun sollte, reizte ihn nun selbst auf, und deutete auf ihn hin, als wäre er widerlegt. Dies nun hielt er nicht aus, sondern schien ihm sehr böse zu sein, wie ein Dichter dem Schauspieler, der sein Gedicht übel zurichtet, so daß er ihn ansah und sagte: So meinst du Charmides, weil du nicht weißt was jener dachte, welcher sagte: Besonnenheit sei wenn man das Seinige tue, daß deshalb Jener selbst es auch nicht wisse? –

Aber, sprach ich, bester Kritias, das ist wohl nicht zu verwundern, daß dieser es nicht weiß, der noch so jung ist, wohl aber ist zu glauben, daß du es weißt in deinem Alter und bei deinen Beschäftigungen mit diesen Dingen. Wenn du also einräumst, das sei die Besonnenheit, was dieser sagt, und du den Satz übernehmen willst: so möchte ich noch weit lieber mit dir untersuchen, ob das Gesagte wahr ist oder nicht. – Allerdings, sagte er, räume ich es ein und übernehme es. – Sehr wohl getan, sprach ich, und sage mir, ob du auch das was ich eben fragte zugibst, daß alle Handwerker etwas machen? – Ich gewiß. – Meinst du also, daß sie nur das ihrige (163) machen, oder auch Anderer ihres? – Auch Anderer ihres. – Besonnen also sind Leute, die doch nicht nur das ihrige machen? – Was hinderts? sagte er. – Mich freilich nichts,

sprach ich, aber sieh doch zu, ob es nicht Jenen hindert, welcher angenommen hatte: Besonnen sein heiße das Seinige tun, wenn er hernach wieder sagt, es hindere nichts, daß auch die, welche Anderer ihres tun, können besonnen sein. – Habe ich denn, sagte er, das eingestanden, daß die Anderer ihres tun besonnen sind? oder habe ich nur zugegeben die es machen? – Sage mir doch, sprach ich, ist denn das bei dir nicht dasselbe, das Tun und das Machen? – Keinesweges doch, sagte er, auch nicht verrichten und machen. Dies habe ich nämlich vom Hesiodos gelernt, welcher sagt: Keine Verrichtung ist Schande. Glaubst du denn, wenn er dergleichen hätte Verrichtungen genannt und verrichten und tun was du jetzt anfurtest, er würde behauptet haben, es sei Niemanden Schande Schuhe zu machen oder zu hkern oder sich selbst feil zu haben? Das darf man ja wohl nicht glauben, Sokrates, sondern auch er, glaube ich, hielt Machen für etwas anderes als Verrichten und Tun, und daß etwas zu machen wohl bisweilen Schande wäre, wenn das Schöne nicht dabei ist, keine Verrichtung aber jemals Schande wäre. Denn nur was schön und nützlich gemacht ist, nannte er Werke, und nur ein solches Machen Verrichtungen und Handlungen. Und man muß behaupten, nur dergleichen habe er für das einem Jeden gehörige gehalten, alles schädliche aber für ungehörig. So daß man glauben muß, auch Hesiodos und jeder Andere wer nur vernünftig ist halte den, der das seinige tut, für besonnen. – O Kritias, sprach ich, gleich als du anfingst, habe ich wohl beinahe deine Erklärung verstanden, daß du unter dem einem Jeden gehörigen und seinigen Gutes verständest, und unter den Handlungen was die Gutem machten; denn auch vom Prodikos habe ich tausenderlei dergleichen gehört, wie er die Worte unterscheidet. Ich aber will dir gern gestatten, jedes Wort zu nehmen wie du willst; erkläre dich aber nur, worauf du jedes Wort beziehst, dessen du dich bedienst.

Jetzt also bestimme von vorn noch einmal deutlicher, ob du die Handlung oder Verrichtung oder wie du es sonst nennen willst des Guten, ob du diese Besonnenheit nennst? – Das tue ich, sagte er. – Der also ist nicht besonnen, der das Böse tut, sondern der das Gute? – Und dich, Bester, sprach er, dünkt es nicht so? – Mag es doch, antwortete ich. Denn noch untersuchen wir ja nicht, was ich denke, sondern was du jetzt sagst. – Ich meines Teils jedoch, sagte er, läugne, daß wer nicht Gutes macht, sondern Böses, besonnen ist; wer aber Gutes macht und nicht Böses, der ist besonnen. Denn daß das Tun des (164) Guten Besonnenheit ist, das bestimme ich dir nun ganz deutlich. – Vielleicht hindert auch nichts daß du recht habest, sprach ich; das indessen wundert mich, wenn du glaubst, besonnene Menschen könnten auch wohl nicht wissen, daß sie besonnen sind. – Aber das glaube ich auch nicht, sagte er. – Wurde nicht, fragte ich, vor kurzem von dir gesagt, es stehe nichts im Wege, daß Künstler, auch wenn sie etwas für Andere machen, könnten besonnen sein? – Das wurde gesagt, sprach er; aber was soll dieses? – Nichts. Aber sage mir, dünkt dich ein Arzt, indem er jemanden gesund macht, etwas nützliches zu machen für sich selbst und auch für den, den er heilt? – Mich dünkt er. – Und der tut doch was sich gehört, der dieses tut? – Ja. – Und wer tut was sich gehört ist der nicht besonnen? – Wohl ist er besonnen. – Muß aber wohl jeder Arzt notwendig wissen, wann er mit Erfolg den Kranken behandelt und wann nicht? und so jeder Künstler, wann er Nutzen haben wird von dem Werke welches er verrichtet und wann nicht? – Vielleicht wohl nicht. – Also bisweilen, sprach ich, indem er nützlich handelt oder schädlich, weiß der Arzt selbst nicht wie er handelt; dennoch aber, wenn er nützlich handelt, nach deiner Rede, hat er auch besonnen gehandelt. Oder sagtest du nicht so? – Allerdings. – Also, wie es scheint, bisweilen handelt er zwar besonnen, indem er ja nützlich handelt, und ist also besonnen, weiß aber selbst nicht, daß er besonnen ist. – Aber dieses, o Sokrates, sagte er, kann doch auf keine Weise sein; sondern wenn du meinst, daß etwas von dem, was ich vorher behauptete, hierauf notwendig führe, möchte ich lieber etwas von jenem zurücknehmen, und mich nicht schämen einzugestehen, daß ich mich unrichtig ausgedrückt habe, lieber als daß ich zugeben sollte, irgend ein Mensch, der von sich selbst nicht wisse könne besonnen sein. Vielmehr

möchte ich beinahe sagen, eben dieses wäre die Besonnenheit, das Sich selbst kennen, und ganz dem beistimmen, der in Delphi diesen Spruch aufgestellt hat. Denn in solchem Sinne scheint mir dieser Spruch hingestellt zu sein als eine Anrede des Gottes an die Eintretenden, anstatt des Sei fröhlich, als ob nämlich jener Wunsch nicht recht wäre fröhlich zu sein, und wir uns dazu nicht ermuntern müßten, sondern besonnen zu sein. Auf diese Art also begrüßt der Gott die Eintretenden in seinem Tempel ganz anders als die Menschen, nach der Meinung dessen der diese Tafel geweiht hat, wie mich wenigstens dünkt, und spricht zu jedem Eintretenden nichts Anderes als Sei besonnen sagt er ihm. Etwas rätselhaft freilich wie ein Wahrsager drückt er sich aus. Das Kenne dich selbst und Sei besonnen ist also zwar dasselbe, wie jener Spruch behauptet und ich; leicht aber mag Mancher glauben, beides wäre verschieden, und das dünkt mich auch denen begegnet zu sein, welche die folgenden (165) Sprüche aufgestellt haben, das Nichts zu viel und Wer sich verbürgt, dem nahet Verderben. Denn diese haben geglaubt, das Kenne dich selbst wäre ein Rat, nicht aber eine Begrüßung des Gottes für die Eintretenden, und um also auch selbst nicht minder heilsame Ratschläge aufzustellen, haben sie dieses niedergeschrieben und aufgestellt. Weshalb ich nun alles dieses sage, o Sokrates, das ist folgendes.

Das vorige Alles schenke ich dir. Denn vielleicht hast du einiges richtiger darüber gesagt, vielleicht auch ich; recht bestimmt aber war gar nichts von dem, was wir sagten. Jetzt aber will ich dir hierüber Rede stehn, wenn du nicht annimmst, die Besonnenheit sei das Sich selbst kennen. – Aber Kritias, sprach ich, du handelst mit mir, als behauptete ich das zu wissen, wonach ich frage, und als könnte ich also, wenn ich nur wollte, gleich dir bestimmen. So verhält es sich aber nicht, sondern ich suche erst mit dir, was wir uns aufgegeben haben, weil ich es eben selbst nicht weiß. Habe ich es also untersucht, dann will ich wohl sagen ob ich es annehme oder nicht; aber gedulde dich bis ich es untersucht habe. – So untersuche es denn, sagte er. – Ich tue es auch schon, sprach ich. Wenn also die Besonnenheit darin besteht, daß man etwas kennt, so ist sie offenbar eine Erkenntnis und von etwas. Oder nicht? – Das ist sie auch, sagte er, seiner selbst nämlich. – Ist nicht auch die Heilkunde, sprach ich, eine Erkenntnis, des gesunden nämlich? – Allerdings. – Wenn du mich nun; sprach ich, fragtest, die Heilkunde, als die Erkenntnis des gesunden, wozu ist sie uns nützlich, und was bewirkt sie uns: so würde ich antworten, keinen kleinen Vorteil, nämlich die Gesundheit, ein gar schönes Werk bewirkt sie uns, wenn du dies annimmst. – Das nehme ich an. – Und wenn du mich weiter fragtest nach der Baukunst, als der Erkenntnis des Bauens, was für ein Werk ich behauptete, daß die uns bewirkte: so würde ich sagen, Wohnungen. Und so auch mit den übrigen Künsten. Eben so etwas muß nun auch du von der Besonnenheit, da du behauptest, sie sei die Erkenntnis seiner selbst zu sagen wissen, wenn du gefragt wirst: Kritias, die Besonnenheit als die Erkenntnis seiner selbst, was für ein schönes und ihres Namens würdiges Werk bewirkt sie uns denn? So komm nun und sage es. – Aber Sokrates, sagte er, du untersuchst nicht richtig. Denn diese Erkenntnis ist ihrer Natur nach den übrigen nicht ähnlich, wie auch nicht die übrigen alle unter einander, du aber führst deine Untersuchung als wären sie einander ähnlich. Denn sage mir, sprach er, wo gibt es wohl von der Rechenkunst oder von der Meßkunst ein solches Werk, wie das Haus von der Baukunst oder das Kleid von der Webekunst, oder andere dergleichen Werke, deren einer viele von (166) vielen andern Künsten aufzeigen könnte? Hast du mir etwa auch von diesen ein solches Werk zu zeigen? Das wirst du gewiß nicht haben. – Darauf sagte ich, du hast Recht. Aber das kann ich dir doch aufzeigen, wovon nun eine jede von diesen Erkenntnissen die Erkenntnis ist, was wieder etwas anderes ist als die Erkenntnis selbst. So ist die Rechenkunst die Erkenntnis des graden und ungraden, wie sie sich unter sich und gegen einander in jeder Menge verhalten. Nicht wahr? – Allerdings. – Und ist nicht das Gerade und Ungerade etwas anderes als die Rechenkunst selbst? – Wie sollte es nicht? – Und die Statik ist doch die des schwereren und leichteren Gewichts; das Schwere und Leichte

aber ist etwas anderes als die Statik selbst. Gibst du das zu? – O ja. – Sage also auch, wessen Erkenntnis denn die Besonnenheit ist, was etwas anderes ist als die Besonnenheit selbst. – Das ist eben die Sache, Sokrates, sprach er, nun bist du dem auf die Spur gekommen, wodurch die Besonnenheit sich von allen Erkenntnissen unterscheidet, du aber suchst bei ihr eine Ähnlichkeit mit den übrigen. So ist es aber nicht, sondern die übrigen Alle sind eines anderen Erkenntnisse, sie allein aber ist sowohl der andern Erkenntnisse Erkenntnis als auch selbst ihrer selbst. Auch fehlt viel, daß dir das sollte entgangen sein. Aber ich glaube, was du vorher läugnetest, daß du es tätest, das tust du doch, nämlich du gehst nur darauf aus, mich zu widerlegen, und kümmerst dich wenig um das, wovon die Rede ist. – Was machst du doch, sprach ich, daß du denkst, wenn ich auch wirklich dich widerlege, ich täte es um einer andern Ursach willen, als um derentwillen ich auch mich selbst eben so ausfragen würde, ob ich wohl etwas rechtes sage, aus Besorgnis nämlich, daß ich unvermerkt mir einbilden möchte etwas zu wissen was ich doch nicht weiß. Und auch jetzt behaupte ich, daß ich nur dieses tue, die Erklärung nämlich untersuche vorzüglich meiner selbst, vielleicht aber auch der andern guten Freunde wegen. Oder meinst du nicht, daß dieses ein gemeines Gut fast aller Menschen ist, wenn jegliches Ding offenbar wird, wie es sich damit verhält? – Gewiß, sagte er, glaube ich das, o Sokrates. – Getrost also, du Trauter, sprach ich, beantworte das Gefragte wie es dir erscheint, und laß es dir einerlei sein, ob Kritias es ist oder Sokrates der widerlegt wird, sondern habe nur auf die Erklärung Acht, wie die Untersuchung darüber ablaufen wird. – Wohl, sagte er, so will ich es machen; denn es dünkt mich annehmlich, was du sagst. – So sage denn, sprach ich, wie du es eigentlich meinst mit der Besonnenheit. –

Ich sage also, sprach er, daß sie allein unter allen Erkenntnissen sowohl ihrer selbst als der übrigen Erkenntnisse Erkenntnis ist. – Müßte sie nicht auch, sprach ich, der Unkenntnis (167) Erkenntnis sein, wenn der Erkenntnis? – Allerdings, sagte er. – Der Besonnene also allein wird sich selbst erkennen, und im Stande sein zu ergründen was er wirklich weiß und was nicht; und eben so auch wird er vermögend sein Andere zu beurteilen, was einer weiß und auch zu wissen glaubt, da er es ja weiß, und auch wieder was einer zu wissen glaubt, es aber nicht weiß; sonst aber keiner. Und dies ist also das Besonnensein und die Besonnenheit und das sich selbst kennen, zu wissen was einer weiß und was er nicht weiß. Ist es dieses, was du meinst? – Dies ist es, sagte er. – Noch einmal also, sprach ich, das dritte von den drei guten Dingen, laß uns von Anfang an erwägen, zuerst ob dies wohl möglich ist oder nicht, was einer weiß und nicht weiß zu wissen daß er es weiß und nicht weiß, hernach wenn es auch noch so möglich ist, was für ein Nutzen es uns wohl wäre es zu wissen. – Das müssen wir freilich erwägen, sagte er. – Komm also Kritias, sprach ich, und siehe zu, ob du besseren Rat dafür hast als ich, denn ich habe keinen. Wie so ich aber ratlos bin, soll ich dir das sagen? – Ja wohl, sagte er. – Ist es nicht so, sprach ich, Alles dieses, findet statt, wenn, was du jetzt eben sagtest, es Eine gewisse Erkenntnis gibt, welche von nichts Anderem als von sich selbst und den übrigen Erkenntnissen die Erkenntnis ist, und dieselbe zugleich auch von der Unkenntnis? – Allerdings. – Sieh also, Freund, was wir wunderliches zu behaupten unternehmen! Denn wenn du an andern Dingen dasselbe aufsuchst wird es dich unmöglich zu sein dünken. – Wie doch und wo? – So meine ich. Bedenke nur, ob du glauben kannst es gebe ein Sehen, welches gar nicht ein Sehen derer Dinge ist, die anderes Sehen sieht, sondern nur ein Sehen von sich selbst und anderem Sehen, und vom Nichtsehen ebenfalls, und welches keine Farbe sieht, ob es gleich ein Sehen ist, sich selbst aber und anderes Sehen sieht. Glaubst du, daß es ein solches gibt? – Beim Zeus, ich nicht. – Und wie ein Hören welches keine Stimmen hört, sich selbst aber und anderes Hören und Nichthören? – Auch das nicht. – Und so erwäge überhaupt von allen Empfindungen, ob es dich irgend eine Empfindung anderer Empfindungen und ihrer selbst zu geben dünkt, die aber von dem Allen was andere

Empfindungen empfinden nicht empfindet? – Mich dünkt nicht. – Aber glaubst du etwa es gebe ein Verlangen, welches nicht ein Verlangen nach irgend einer Lust ist, sondern nach sich selbst und anderem Verlangen? – Nicht wohl. – Auch wohl kein Wollen denke ich, welches nicht irgend ein Gut will, sondern sich selbst und das andere Wollen will. – Freilich nicht. – Oder möchtest du behaupten es gäbe eine solche Liebe, welche keine Liebe irgend eines Schönen ist, sondern nur ihrer selbst und anderer Liebe? – Ich, sagte er, nicht. – (168) Oder hast du schon eine Furcht bemerkt, die nur sich selbst und andere Furcht fürchtet, furchtbares aber nichts fürchtet? – Nichts dergleichen, sagte er. – Aber eine Vorstellung von sich selbst und anderen Vorstellungen, die aber von dem was andere Vorstellungen vorstellen nicht vorstellt? – Niemals. – Eine solche Erkenntnis aber, wie es scheint, wollen wir behaupten daß es gebe, welche keines erkennbaren Gegenstandes Erkenntnis ist, sondern nur ihrer selbst und der andern Erkenntnisse Erkenntnis? – Das behaupten wir freilich. – Ist die nicht seltsam, wenn sie wirklich ist? Denn noch laß uns nicht behaupten, daß sie nicht ist, sondern nur untersuchen ob sie ist. – Richtig gesprochen. – Wohlan denn, diese Erkenntnis ist doch eine Erkenntnis von etwas, und hat eine solche Eigenschaft, vermöge deren sie sich auf etwas bezieht. Nicht wahr? – Allerdings. – Denn auch das größere, behaupten wir, hat eine solche Eigenschaft, daß es ein größeres ist von etwas? – Eine solche hat es. – Nicht wahr, von irgend einem kleineren, wenn es doch größer sein soll? – Notwendig. – Wenn wir nun ein Größeres fänden, welches das größere ist von anderem größeren und von sich selbst, gar nicht aber von etwas unter dem, wovon anderes größere das größere ist, müßte dem nicht auf alle Weise dieses zukommen, wenn es größer ist als es selbst, auch kleiner zu sein als es selbst? oder nicht? – Ganz notwendig Sokrates, sagte er. – Nicht auch wenn etwas das Doppelte ist von dem übrigen Doppelten und von sich selbst, so kann es nur indem es auch die Hälfte ist von sich selbst und dem übrigen zugleich das Doppelte sein? Denn es gibt von nichts Anderem ein Doppeltes als von der Hälfte. – Richtig. – Und was mehr ist als es selbst wird das nicht auch weniger sein, was schwerer ist auch leichter, was älter ist auch jünger, und eben so in allen andern Dingen, was seine Eigenschaft in Beziehung auf sich selbst hat, wird das nicht auch dasjenige an sich haben müssen, worauf die Eigenschaft sich bezieht? Ich meine nämlich dieses: das Gehör sagten wir doch war von nichts Anderem Gehör als von der Stimme, nicht wahr? – Ja. – Also wenn es sich selbst hören soll, so muß es sich selbst eine Stimme habend hören; denn sonst kann es nicht hören. – Ganz unumgänglich. – Und auch wohl das Gesicht, o Bester, wenn es sich selbst sehen soll; muß irgend eine Farbe haben; denn farbloses kann das Gesicht nichts jemals sehen. – Freilich nicht. – Du siehst also, o Kritias, was wir nur durchgegangen sind, so zeigte es sich uns teils gänzlich unmöglich teils gar sehr unglaublich, daß jemals etwas seine Eigenschaft in Beziehung auf sich selbst haben könne. Denn bei Größen und Vielheiten und dergleichen war es ganz und gar unmöglich; oder nicht? – Allerdings. – Vom Gehör und Gesicht aber und ferner von der Bewegung, daß die sich selbst bewegen und die Wärme sich selbst erwärmen sollte und von Allem der Art möchte es Einigen wohl sehr (169) unglaublich scheinen, Anderen aber vielleicht nicht. Ein großer Mann freilich, o Freund, gehört dazu, um im Allgemeinen zu entscheiden, ob gar nichts so geartet ist, seine Eigenschaft auf sich selbst zu beziehen, sondern nur auf ein Anderes, oder ob Einiges so beschaffen ist und Anderes nicht; und wiederum wenn Einiges sie auf sich selbst bezieht, ob hierunter auch die Erkenntnis gehört, von welcher wir alsdann behaupten sie sei die Besonnenheit. Ich nun traue mir nicht zu, daß ich im Stande bin, dieses zu entscheiden; weshalb ich auch, weder ob es möglich ist, daß es so etwas gebe wie eine Erkenntnis der Erkenntnis, mit Gewißheit behaupten kann, noch auch, wenn es wirklich dergleichen gibt, annehmen, daß dieses die Besonnenheit ist, bis ich untersucht habe, ob sie uns auch, wenn sie dieses wäre, etwas nützlich sein würde oder nicht. Denn daß die Besonnenheit etwas Gutes und Nützlichliches sein müsse, das ahndet mir wohl. Du also, Sohn des Kallaischros, denn du sagest ja, die Besonnenheit sei dieses, Erkenntnis der Erkenntnis und so

auch der Unkenntnis, zeige mir zuerst, daß dieses möglich ist was ich itzt eben sagte, und dann nächst dem möglichen auch daß es nützlich ist, und so möchtest du mir vielleicht genügen, daß du dich richtig erklärst über die Besonnenheit, was sie ist. Als nun Kritias dies hörte und mich ratlos sah, dünkte es mich, daß gerade wie denen, welche einen Andern gegenüber gähnen sehen, dasselbige zu begegnen pflegt, so auch er von mir dem ratlosen überwältigt selbst in Ratlosigkeit gefangen war. Da er nun jedesmal Lob einzuärnten pflegt, schämte er sich vor den Anwesenden, und wollte mir weder zugeben, daß er unfähig wäre das auszuführen, wozu ich ihn aufforderte, noch sagte er irgend etwas bestimmtes, sondern suchte nur seine Verlegenheit zu verbergen. Damit wir also doch weiter kämen in der Sache, so sprach ich: Gut, Kritias, wenn dir das recht ist, so wollen wir für jetzt dieses einräumen, es könne wirklich eine Erkenntnis der Erkenntnis geben, und auf ein anderes Mal untersuchen, ob es sich wirklich so verhält oder nicht. Komm aber und sage mir, wenn dies auch ja möglich ist, was ist es deshalb leichter zu wissen was einer weiß und was nicht? Denn dies behaupteten wir ja eigentlich wäre das Sich selbst kennen und das Besonnensein? Nicht wahr? – Allerdings, sagte er, und das folgt ja auch, Sokrates. Denn wenn Einer die Erkenntnis hat welche sich selbst erkennt, so muß er ja auch so sein wie das ist was er hat; so wie einer geschwind ist wenn er Geschwindigkeit hat, und schön wenn Schönheit, und wenn Erkenntnis erkennend, so auch wenn Jemand die Erkenntnis ihrer selbst hat, muß er dann auch sich selbst erkennend sein. – Daran, sprach ich, zweifle ich auch nicht, daß nicht wer das Selbsterkennende hat auch sich selbst erkennen wird, sondern nur, ob wer dieses hat notwendig auch wissen müsse was er weiß und was er nicht (170) weiß. – Weil das einerlei ist, Sokrates, dieses mit jenem. – Vielleicht, sprach ich. Aber ich bin eben leider wohl immer der Alte. Denn ich verstehe schon wieder nicht wie das einerlei sein kann zu wissen was Einer weiß oder nicht weiß und ob er, weiß. – Wie meinst du das, sagte er? – So, sprach ich. Es gebe eine Erkenntnis der Erkenntnis, wird die ein mehreres im Stande sein zu unterscheiden, als daß von zweien das eine eine Erkenntnis ist, das andere keine Erkenntnis? – Nein, sondern gerade soviel. – Ist damit nun dasselbe die Erkenntnis oder Unkenntnis des Gesunden, und die Erkenntnis oder Unkenntnis des Gerechten? – Keinesweges. – Sondern diese sind, glaube ich, eine die Heilkunde, eine die Staatskunde, jene andere aber ist eben nichts weiter als die Erkenntnis? – Wie anders? – Also wenn Jemand nicht auch noch das Gesunde und das Gerechte dazu kennt, sondern nur die Erkenntnis kennt, indem er von dieser allein Erkenntnis hat, so wird er zwar, daß er etwas weiß und irgend eine Erkenntnis hat, wahrscheinlich wissen von sich selbst und von Andern; nicht wahr? – Ja. – Was er aber erkennt, wie soll er das vermittelst dieser Erkenntnis wissen? Denn das Gesunde erkennt er vermöge der Heilkunst, nicht vermöge der Besonnenheit, das Wohlklingende vermöge der Tonkunst, nicht vermöge der Besonnenheit, das zum Bauen gehörige vermöge der Baukunst, nicht vermöge der Besonnenheit, und so auch alles Übrige. Oder nicht? – Offenbar. – Vermöge der Besonnenheit aber, wenn sie nur die Erkenntnis der Erkenntnisse ist, wie soll er wissen, daß er das Gesunde kennt, oder daß er das zum Bauwesen gehörige kennt? – Auf keine Art. – Und wer dies nicht weiß, der wird doch nicht wissen, was er weiß, sondern nur daß er weiß? – So scheint es. – Das wäre also nicht die Besonnenheit und das Besonnensein zu wissen, was man weiß und was man nicht weiß, sondern wie es scheint nur, daß man weiß und daß man nicht weiß. – So sieht es aus. – Noch auch wird also ein solcher im Stande sein, einen Andern zu prüfen, welcher etwas zu wissen behauptet, ob er das wirklich weiß, was er zu wissen vorgibt, oder ob er es nicht weiß, sondern nur soviel, wie es scheint, wird er erkennen, daß jener irgend eine Erkenntnis hat, wovon aber das wird ihn die Besonnenheit nicht erkennen machen. – Offenbar nicht. – Also auch den der ein Arzt zu sein vorgibt, es aber nicht ist, wird er nicht im Stande sein, von dem der es in der Tat ist zu unterscheiden, noch auch in andern Dingen den Kundigen von dem Unkundigen. Laß es uns hieran uns anschaulich machen. Wenn der Besonnene, oder wer es sonst sein mag, den wahrhaften Arzt erkennen will, und den der es nicht

ist, wird er es nicht so machen? Von der Heilkunde wird er nicht mit ihm reden. Denn der Arzt, wie wir sagten, versteht nichts als das gesunde und ungesunde. Oder sagten wir nicht so? – Ja, so. – Von der Erkenntnis aber weiß er nichts, sondern dieses haben wir allein der Besonnenheit zugeschrieben. – Ja. – Also weiß auch von (171) der Heilkunde der Arzt nichts, da ja die Heilkunde eine Erkenntnis ist? – Richtig. – Daß nun der Arzt irgend eine Erkenntnis hat, wird der Besonnene freilich einsehen; unternimmt er aber zu erproben was für eine, muß er dann nicht sehen, wovon sie es ist? Oder ist nicht eben dadurch jede Erkenntnis bestimmt, nicht nur daß sie eine Erkenntnis ist, sondern auch was für eine, daß sie es von etwas ist? – Eben dadurch. – Auch die Heilkunde ist also bestimmt als eine verschiedene von andern Erkenntnissen, dadurch daß sie des gesunden und ungesunden Erkenntnis ist. – Ja. – Also eben hierin muß, wer Jemandes Heilkunst untersuchen will, sie untersuchen, worin sie besteht. Gewiß doch nicht in dem außer ihr, worin sie nicht besteht? – Freilich nicht. – In dem gesunden also und ungesunden muß, wer recht prüft, den Arzt prüfen, in wiefern er heilkundig ist. – So zeigt es sich. – Nämlich doch indem er, was hierin gesprochen oder getan wird, prüft, ob das Gesprochene wahr gesprochen, und das Getane richtig getan ist? – Notwendig. – Könnte nun wohl Jemand ohne Heilkunde eines von beiden gehörig verfolgen? – Gewiß nicht. – Also auch wohl kein Anderer außer der Arzt, auch nicht der Besonnene? Er wäre sonst ein Arzt noch außer der Besonnenheit. – So ist es. Auf alle Weise also, wenn die Besonnenheit nur die Erkenntnis der Erkenntnis ist und der Unkenntnis, wird sie auch nicht im Stande sein, weder den Arzt zu unterscheiden der seine Kunst versteht und den der sie nicht versteht, sondern es nur vorgibt oder sich einbildet, noch auch irgend einen Andern, ob er wirklich das seinige versteht was es auch sei, ausgenommen seinen Kunstverwandten, eben wie die andern Künstler auch. – Offenbar, sagte er. – Welchen Nutzen also Kritias, sprach ich, hätten wir wohl noch von der so beschaffenen Besonnenheit? Denn wenn, wie wir anfänglich annahmen, der Besonnene wüßte was er weiß und was er nicht weiß, das eine daß er es weiß und das andere daß er es nicht weiß, und auch einen Andern wie es eben hierin mit ihm steht zu beurteilen im Stande wäre: dann wäre es uns, das können wir behaupten, höchst nützlich besonnen zu sein. Denn fehlerfrei würden wir selbst unser Leben durchführen im Besitz der Besonnenheit, und auch alle Übrigen soviel ihrer von uns regiert würden. Denn weder würden wir selbst etwas zu tun unternehmen was wir nicht verständen, sondern diejenigen ausfindend, welche es verstehen, würden wir es ihnen überlassen, noch auch würden wir den übrigen, welche wir regierten, verstaten irgend etwas Anderes zu tun, als das was sie, wenn sie es tun, auch richtig tun werden. Dies wäre aber das, wovon sie die Erkenntnis haben. Und so würde ein durch Besonnenheit verwaltetes Hauswesen wohl verwaltet werden, und eine so regierte Stadt, und alles Andere worüber Besonnenheit (172) herrschte. Denn wenn das Fehlen beseitigt ist, und das Richtighandeln überall obwaltet: so müssen, die in dieser Verfassung sind, notwendig ein schönes und gutes Leben führen, die aber wohlleben müssen glücklich sein. Würden wir nicht dieses, sprach ich, von der Besonnenheit sagen, o Kritias, wenn wir beschreiben wollten, welches ein großes Gut es wäre zu wissen, was einer weiß und nicht weiß? – Allerdings dieses. – Nun aber siehst du doch, sprach ich, daß sich uns nirgends eine solche Erkenntnis gezeigt hat? – Ich sehe es, sagte er. – Hat etwa, sprach ich, die Besonnenheit wie wir sie jetzt gefunden haben, daß man nämlich durch sie die Erkenntnis erkennt und die Unkenntnis, das Gute, daß wer sie besitzt alles was er sonst lernen will leichter lernen, und daß ihm Alles klarer erscheinen wird, weil er neben jedem was er lernt auch noch die Erkenntnis dazu sieht? und daß er auch Andere besser beurteilen wird in dem nämlich was er selbst gelernt hat, die aber ohne dieses Andere beurteilen wollen, werden es schlechter und ungründlicher tun? Ist es etwa dergleichen etwas, Freund, was wir noch von der Besonnenheit vorteilen werden? und wir haben nur etwas größeres im Sinn und suchen etwas größeres in ihr als sie ist? – Vielleicht, sagte er, verhält es sich so. – Vielleicht, sprach ich; vielleicht aber auch haben wir etwas ganz unnützes



gesucht. Ich denke nur so, weil mir allerlei wunderliche Dinge einfallen von der Besonnenheit, wenn sie so etwas ist.

Laß uns doch sehen wenn du willst. Eingestanden es sei möglich die Erkenntnis zu erkennen, laß uns auch jenes, was wir anfänglich als die Besonnenheit setzten, das Wissen was einer weiß und was er nicht weiß, auch das laß uns nicht abstreiten sondern zugeben, und dies Alles zugegeben laß uns noch besser überlegen, ob sie uns etwas helfen wird, wenn sie nun diesen ganzen Umfang hat. Denn was wir nur eben sagten, daß die Besonnenheit ein großes Gut sein würde, wenn sie dieses wäre und so der Verwaltung der Hauswesen und Staaten vorstände, das dünkt mich, Kritias, haben wir eben nicht gar löblich ausgesagt. – Wie doch? sprach er. – Weil wir, sagte ich, sehr obenhin behauptet haben, es wäre ein großes Gut für die Menschen, wenn Jeder das täte was er wisse, was er aber nicht wisse Andern überließe die es wissen. – Und dieses, fragte er, hätten wir nicht löblich ausgesagt? – Nein wie mich dünkt. – Wunderliche Dinge in der Tat, sagte er, sprichst du Sokrates. – Beim Hunde, sprach ich, auch mich dünkt es eben so. Das hatte ich auch eben im Sinne, als ich sagte, es fielen mir wunderliche Dinge ein, und wie ich fürchtete, daß wir gar nicht richtig untersuchten. Denn in der Tat, wenn (173) auch die Besonnenheit alles dieses wirklich ist, so dünkt mich gar nicht klar zu sein daß sie uns irgend ein Gut bewirkt. – Wie denn? sprach er; sage doch, damit auch wir sehen was du meinst. – Ich glaube wohl, sagte ich, daß ich fasele; aber doch muß man, was einem vorschwebt, in Betrachtung ziehen und nicht leichtsinnig vorübergehn, wenn einem auch nur im mindesten an sich selbst etwas gelegen ist. – Wohl gesprochen, sagte er. – So höre denn, sprach ich, meinen Traum, ob er aus der Pforte von Horn kommt, oder aus der von Elfenbein. Wenn nämlich die Besonnenheit, sofern sie dasjenige ist, was wir jetzt festgestellt haben, auch noch so sehr über uns herrscht, würde dann nicht überall nach der Erkenntnis verfahren werden, und Keiner der ein Steuermann zu sein behauptete, es aber nicht wäre, uns hintergehen können, noch auch ein Arzt oder Heerführer oder was einer sonst vorgäbe zu wissen was er nicht weiß würde unentdeckt bleiben? Würde uns aber hieraus, wenn es sich so verhielte, wohl etwas anderes entstehn, als daß wir eben gesunder sein werden am Leibe als itzt, und besser aus Gefahren zur See und im Kriege errettet werden, und daß unser Hausgerät, Kleidung, Beschuhung und was sonst hieher gehört, kunstreich wird gearbeitet sein, weil wir uns überall wahrer Künstler bedienen? Ja wenn du willst wollen wir auch noch die Wahrsagerkunst zugeben daß die eine Erkenntnis des Zukünftigen sein werde, und die Besonnenheit soll auch dieser vorstehen, um die Großsprecher abzuwehren, und uns die wahrhaften Wahrsager als Ausleger des Zukünftigen aufzustellen. Daß nun das menschliche Geschlecht also versorgt verständig handeln und leben würde, das begreife ich. Denn die achthabende Besonnenheit würde nicht zulassen, daß sich uns der Unverstand als Mitarbeiter neben einschleichen könnte. Daß wir aber verständig und erkenntnismäßig lebend auch gut leben und glücklich sein würden, das können wir doch nicht einsehn, lieber Kritias. – Aber, sagte er, du wirst doch nicht leicht ein anderes Ziel des Gutlebens finden, wenn das erkenntnismäßig dir zu schlecht ist. – Lehre mich nur noch das Wenige, sprach ich, welcher Erkenntnis gemäß du denn meinst? Etwa der von Schneidung der Schuhe? – Beim Zeus, sagte er, die meine ich nicht. – Oder von Verarbeitung des Metalls? – Keinesweges. – Oder der Wolle, des Holzes und irgend sonst etwas dergleichen? – Auch nicht. – Also, sprach ich, bleiben wir nicht mehr bei der Erklärung, der lebe glückselig, der erkenntnismäßig lebe; denn diesen, obgleich sie erkenntnismäßig leben, willst du doch nicht zugestehen, daß sie glückselig sind; sondern du scheinst mir nur als einen in gewisser Hinsicht erkenntnismäßig lebenden den Glückseligen zu beschreiben; und vielleicht meinst du den, dessen ich nur eben (174) erwähnte, der das Zukünftige Alles wissen soll, den Wahrsager. Meinst du den oder einen andern? – Auch den, sagte er, meine ich, auch Andere. – Welche doch? fragte ich. Nicht etwa den, der außer dem Zukünftigen auch das Vergangene Alles

wüßte und das Gegenwärtige, und dem gar nichts unbekannt wäre? Denn laß uns annehmen, es gäbe einen solchen. Und ich denke doch, du wirst nicht behaupten, daß irgend jemand erkenntnismäßiger lebe als dieser. – Freilich nicht. – Das aber vermisse ich nun noch, welche von seinen Erkenntnissen ihn glücklich macht; oder alle auf gleiche Weise? – Mit nichten auf gleiche Weise. – Aber welche denn vornehmlich? Was doch aus allem Gegenwärtigen, Vergangenen und Zukünftigen weiß er durch diese? Etwa was zum Brettspiel gehört? – Ei was Brettspiel! sagte er. – Oder zum Rechnen? – Keinesweges. – Oder zur Gesundheit? – Schon eher. – Aber jene eigentliche, sprach ich, die ich meine, was erkennt er durch die? – Das Gute, sagte er, und das Böse. – O du böser Mensch! sprach ich, so lange ziehst du mich rund herum, und verbirgst mir, daß nicht das erkenntnismäßig leben überhaupt wohlleidend und glücklich macht, auch nicht das nach allen andern Erkenntnissen zusammengenommen, sondern nur das nach dieser einen, welche sich auf das Gute und Böse bezieht! Denn Kritias, wenn du nun diese Erkenntnis wegnimmst von den übrigen Erkenntnissen, wird dann die Heilkunst uns weniger heilen, die Kunst des Schuhmachers uns weniger beschuhen, die des Webers uns weniger bekleiden, und die des Steuermanns uns weniger bewahren, daß wir nicht zur See, so wie die des Heerführers, daß wir nicht im Kriege umkommen? – Um nichts weniger, sagte er. – Aber, lieber Kritias, daß alles dieses gut geschehe und zu unserm Nutzen, das werden wir eingeübt haben, wenn jene Erkenntnis weggenommen ist. – Richtig. – Aber diese ist doch, wie es scheint, nicht die Besonnenheit, sondern sie ist die deren Geschäft ist uns zu nutzen. Denn sie ist ja nicht die Erkenntnis der Erkenntnis und Unkenntnis, sondern die Erkenntnis des Guten und Bösen, so daß wenn diese die nutzende ist, die Besonnenheit etwas anderes sein muß als nutzend. – Wie? sagte er; die sollte nicht nutzen? Denn wenn doch einmal die Besonnenheit die Erkenntnis der Erkenntnisse ist, und den andern Erkenntnissen vorsteht : so muß sie ja auch dieser sich auf das Gute beziehenden Erkenntnis vorstehen, und uns so doch nutzen. – Macht auch sie uns, sprach ich, etwan gesund und nicht die Heilkunde? und so auch mit den andern Künsten; verrichtet sie die Geschäfte derselben, und nicht vielmehr jede von ihnen das ihrige? Oder haben wir nicht lange schon eingestanden, daß sie nur der Erkenntnisse und Unkenntnisse Erkenntnis wäre, und keiner andern Sache? Nicht so? – Allerdings wohl. – Sie also wird uns nicht die Gesundheit bewirken? – Wohl nicht. – Weil nämlich die Gesundheit für eine andere Kunst gehört. (175) Oder nicht? – Ja für eine andere. – Also auch nicht den Nutzen, Freund, wird sie uns bewirken. Denn auch dieses Geschäft haben wir itzt eben einer andern Kunst beigelegt. Nicht wahr? – Freilich. – Wie kann also die Besonnenheit nützlich sein, wenn sie uns gar keinen Nutzen irgend bewirkt? – Auf keine Weise, Sokrates, scheint es ja. – Du siehst also, Kritias, wie sehr mit Recht ich schon lange Besorgnis hegte, und wohl mit Grund mich selbst beschuldigte, daß ich gar nichts nutztes von der Besonnenheit herausbrächte. Denn gewiß würde nicht, was einstimmig für das Vortrefflichste von allen gehalten wird, uns als etwas unnützes erschienen sein, wenn ich etwas nutz wäre um eine Untersuchung gut zu führen. Nun aber werden wir ja überall geschlagen, und können nicht aufzeigen, was doch wohl dasjenige ist, dem der Wortbildner diesen Namen Besonnenheit beigelegt hat, ohnerachtet wir Vieles eingeräumt haben, was gar nicht herauskam in unserer Rede. Denn zuerst haben wir eingeräumt, es gebe eine Erkenntnis der Erkenntnis, ohnerachtet unsere Rede dies nicht zuließ noch behauptete, es gebe eine; dann haben wir ferner dieser Erkenntnis eingeräumt, daß sie auch die Werke der übrigen Erkenntnisse erkennen sollte, da auch dieses unsere Rede nicht zuließ, um nur den Besonnenen so weit zu bringen, daß er erkannte, was er weiß daß er es weiß, und was er nicht weiß daß er es nicht weiß. Und dieses haben wir in der Tat sehr freigebig eingeräumt, ohne darauf zu sehen wie unmöglich es ist, was einer ganz und gar nicht weiß, dieses doch gewissermaßen zu wissen. Denn daß er es nicht wisse, hatten wir ihm doch eingestanden zu wissen, obgleich wie ich glaube dieses offenbar unvernünftiger ist als irgend sonst etwas. Und dennoch hat die Untersuchung, wie gutmütig und

gar nicht hart wir auch gegen sie gewesen sind, die Wahrheit nicht finden können, sondern ihr dergestalt Hohn gesprochen, daß sie uns was wir durch ewiges Zugeben und Zudichten als das Wesen der Besonnenheit aufgestellt hatten, uns dieses zuletzt höchst übermütig als etwas ganz unnützes gezeigt hat. Meinetwegen nun verdrießt es mich weniger, Deinetwegen aber, o Charmides, verdrießt es mich sehr, daß du mit einer solchen Gestalt und überdies von Gemüt so besonnen, dennoch von dieser Besonnenheit gar keinen Nutzen haben sollst, und sie dir nichts helfen soll im Leben. Noch mehr aber verdrießt es mich wegen der Besprechung, die ich von dem Thrakier gelernt habe, daß ich an etwas so gar nichts wert es so viele Mühe gewendet habe, es zu lernen. Auch glaube ich gar nicht, daß es sich wirklich so verhält; sondern nur, daß ich ein schlechter Forscher bin, die Besonnenheit aber gewiß ein großes Gut ist, und du, wenn du es besitzt, sehr (176) glücklich. Sieh also zu, ob du es etwa besitzt und der Besprechung gar nicht bedarfst. Denn besitzt du es, so wollte ich dir lieber raten, mich nur für einen Schwätzer zu halten, der unfähig ist, etwas ordentlich zu suchen im Gespräch, dich selbst aber, je besonnener du bist für desto glückseliger.

Darauf sagte Charmides: Aber beim Zeus, Sokrates, ich weiß ja nicht ob ich sie habe oder ob ich sie nicht habe. Wie sollte ich es auch wohl wissen, da ja nicht einmal Ihr im Stande seid herauszufinden, was sie wohl ist, wie du sagst. Ich meines Teils jedoch glaube dir eben nicht sehr, und meine von mir selbst, Sokrates, daß ich der Besprechung gar sehr bedarf; auch soll von meiner Seite nichts hindern, daß ich mich von dir besprechen lasse alle Tage, bis du sagst es sei genug. – Wohl, sagte Kritias, und wenn du dies tust, Charmides, das wird mir ein Beweis sein, daß du besonnen bist, wenn du dich dem Sokrates hingibst, um dich von ihm besprechen zu lassen, und nicht von ihm lassest weder viel noch wenig. – Gewiß, sagte er, werde ich ihm folgen und nicht von ihm lassen. Es wäre ja auch arg von mir, wenn ich dir meinem Vormunde nicht gehorchte, und nicht täte, was du befehlst. – Und gar sehr, sagte er, befehle ich es. – So werde ich es denn tun, antwortete Charmides, mit diesem Tage anfangend. – Ihr da, sprach ich, was berätet Ihr Euch zu tun? – Nichts, sagte Charmides, sondern wir haben uns schon beraten. – Gewalt also, sprach ich, willst du brauchen, und mir nicht einmal eine Wahl lassen? – Ja Gewalt, sagte er, will ich brauchen, zumal es ja dieser befiehlt. Hiergegen nun berate du dich auch, was du zu tun gedenkst. – Da ist ja, sprach ich, weiter kein Rat übrig. Denn dir, wenn du etwas auszuführen unternimmst, und noch gar Gewalt brauchst, wird wohl kein Mensch im Stande sein sich zu widersetzen. – So widersetze du dich denn auch nicht, sagte er. – Ich werde auch nicht, sprach ich.

# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Euthyphron

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1985

Als Erörterung über den Begriff der Frömmigkeit, die im »Protagoras« ebenfalls unter den Teilen der Tugend aufgeführt wird, schließt sich auch der »Euthyphron« an jenes Gespräch. Allein mit dem »Laches« und »Charmides« verglichen erscheint er dennoch als eine sehr untergeordnete Arbeit, weil nicht nur seine dürftige Bekleidung gegen den Reichtum und die Pracht in jenen beiden sehr nachteilig absticht, sondern auch sein innerer Gehalt mit jenen verglichen sich nicht viel besser ausnimmt. Denn man kann im »Euthyphron« weder eine fortschreitende Berichtigung der allgemeinsten ethischen Ideen nachweisen, noch auch, wenn man bei dem einzelnen Begriff stehen bleiben will, der den unmittelbaren Gegenstand der Untersuchung ausmacht, finden sich hier solche indirekte Andeutungen, welche den aufmerksamen Leser hinreichend mit der Ansicht des Verfassers bekannt machen; sondern sowohl die Beschränktheit des Zwecks als die bloß skeptische Behandlung des Gegenstandes liegt hier ganz deutlich zu Tage. Daß nun ein so wesentliches Element der den Platonischen Gesprächen eigenen Bildung hier gänzlich fehlt, dieses könnte leicht den Verdacht erregen, ob nicht unser Gespräch hier unter diejenigen gehöre, die dem Platon abzusprechen sind; und bestärkt wird dieser Verdacht durch manche Einzelheiten in der Ausführung, welche anstatt des schon bewährten und gebildeten Meisters eher einen nicht ganz unglücklichen und deshalb selbstgefällig sich brüstenden Nachahmer verraten, der das mäßige Erwerbturn einer leichteren Dialektik und einer ziemlich oberflächlichen Ironie gern recht hoch ausbringen möchte. Indes kommt es darauf an, wieviel folgende Gründe vermögen, um diesen Verdacht zu beseitigen. Zuerst ist das dialektische Übungsstück, welches der »Euthyphron« enthält, wenn gleich nicht so umfassend als das im »Charmides« aufgestellte, doch nicht minder sowohl ein natürlicher Auswuchs des »Protagoras« als eine eigne Annäherung und Vorbereitung zum »Parmenides«. Dies gilt besonders von der Entwicklung des Unterschiedes zwischen dem, was das Wesen eines Begriffs, und dem, was nur eines seiner Verhältnisse bezeichnet, und von der Ableitung des Sprachgebrauches, den Platon in der Folge zur Bezeichnung dieses Unterschiedes durchgängig beobachtet. Ferner verschwindet in den übrigen Platonischen Werken der Begriff der Frömmigkeit aus der Reihe der Vier Haupttugenden, denen er im »Protagoras« noch beigesellt ist, auf eine solche Art, daß ein eigener Wink darüber ganz notwendig ist, und wenn er sich nicht fände, als verloren gegangen müßte vorausgesetzt werden. Zwar enthalten spätere Gespräche einzelne positive Äußerungen über das Wesen der Frömmigkeit und ihr Verhältnis zu jenen Tugenden; aber das versteckte geht ja überall bei unserm Schriftsteller dem offenen und unverhohlenen voran; und eben jene Äußerungen schließen sich unmittelbar an das bloß verneinende Resultat des »Euthyphron«. Endlich muß man hinzunehmen, daß dieses Gespräch unstreitig zwischen der Anklage und der Verurteilung des

Sokrates geschrieben ist, und daß sich unter diesen Umständen fast unvermeidlich für den Platon zu dem Zweck den Begriff der Frömmigkeit dialektisch zu erörtern der andere gesellen mußte, den über eben diesen Gegenstand angeklagten Lehrer auf die ihm eigene Art zu verteidigen. Ja es konnte je dringender die Umstände waren um desto leichter diese apologetische Absicht die ursprüngliche ethisch dialektische so weit verschlingen, daß Platon darüber verabsäumte, der skeptischen Behandlung nach gewohnter Weise auslegende Winke beizumischen, ohne daß man dennoch sagen könnte, er sei sich selbst untreu geworden oder habe sich gänzlich verläugnet. So erklären sich bei dieser unläugbaren Verflechtung der Absichten aus dem Drang des Bestrebens, soviel nur irgend möglich, die gemeinen Begriffe in ihrer Blöße darzustellen, und aus der Eilfertigkeit der Abfassung, wie es scheint, die gerügten und nicht abzuläugnenden Mängel des kleinen Werkes wenigstens so weit, daß, da wir keine Spuren haben von einem Sokratiker, der so platonisch noch als dieses ist, komponiert und geschrieben hätte, und in die späteren Zeiten eigentlicher Nachahmer die Schrift wohl nicht zu setzen ist, ich noch immer nicht wage das Verdammungsurteil über sie entscheidend auszusprechen.

Fährt man also fort sie als platonisch anzunehmen, so hat sie zwar wegen des Übergewichts der Nebenabsicht auf der einen Seite sehr viel von dem Charakter einer bloßen Gelegenheitschrift an sich, kann aber doch auf der andern nicht ohne Unbilligkeit aus dieser an den »Protagoras« sich anschließenden Reihe ausgeschlossen werden, in welcher sie zwar ohne die Verhältnisse des Sokrates ihren Platz wahrscheinlich noch würdiger ausgefüllt haben würde, ihn aber doch auch jetzt noch wenn man ihr einige Nachsicht angedeihen läßt, wohl behaupten kann.

Den Euthyphron dabei zum Unterredner zu machen war ganz in der Weise des »Laches«, wo auch Sokrates mit ausgezeichnet Sachverständigen zu tun hat. Dieser Mann war nämlich, wie aus seinen eignen Äußerungen hervorgeht, eine sehr bekannte etwas lächerliche Person, ein Wahrsager wie es scheint, und der sich besonders auf das Göttliche zu verstehen vorgab, und die rechtgläubigen aus den alten theologischen Dichtern gezogenen Begriffe tapfer verteidigte. In gleichem Charakter erscheint auch unstreitig derselbe Euthyphron im »Kratylos« des Platon. Diesen nun gerade bei der Anklage des Sokrates mit ihm in Berührung, und durch den unsittlichen Streich, den sein Eifer für die Frömmigkeit veranlaßte, in Gegensatz zu bringen, war ein des Platon gar nicht unwürdiger Gedanke. Ziemlich deutlich trägt der Rechtsstreit des Euthyphron gegen seinen Vater das Gepräge einer wahren Begebenheit, wäre sie auch von andern Zeiten oder Personen übertragen. Auch ist die Art, wie er behandelt wird, fast zu vergleichen mit der Geschichte vom Sichelspeer im »Laches«; nur daß die Klage des Euthyphron weit genauer zur Sache gehört, und daß weder die größere Ausführlichkeit noch das öftere Zurückkommen darauf bei der unverkennbaren apologetischen Absicht als etwas Fehlerhaftes kann angesehen werden.

# Euthyphron

## *Euthyphron • Sokrates*

(2) Euthyphron: Was hat sich doch Neues ereignet, o Sokrates, daß du dem Aufenthalt im Lykeion entsagend dich itzt hier aufhältst bei der Halle des Basileus? Denn du hast doch wohl nicht auch einen Rechtsstreit bei dem Basileus, wie ich?

Sokrates: Wenigstens, o Euthyphron, nennen dies die Athener nicht einen Rechtsstreit, sondern eine Staatsklage.

Euthyphron: Was sagst du? eine solche hat Jemand gegen dich eingeleitet? Denn du gegen einen Andern, das kann ich von dir nicht denken.

Sokrates: So ist es auch nicht.

Euthyphron: Sondern ein Anderer gegen dich.

Sokrates: Freilich.

Euthyphron: Wer doch?

Sokrates: Ich kenne den Mann selbst nicht recht, Euthyphron; jung scheint er mir wohl noch zu sein, und ziemlich unbekannt. Man nennt ihn, glaube ich, Melitos, und von Zunft ist er ein Pitthier, wenn du dich etwa auf einen Pitthier Melitos besinnst mit glattem Haar, noch schwachem Bart und Habichtsnase.

Euthyphron: Ich besinne mich nicht; aber was für eine Klage hat er denn gegen dich eingegeben?

Sokrates: Was für eine? die ihm nicht wenig Ehre bringt, dünkt mich. Denn so jung noch sein und schon eine so wichtige Sache verstehn, ist nichts geringes. Nämlich er weiß, wie er behauptet, auf welche Weise die Jugend verderbt wird, und wer sie verderbt. Er mag also wohl ein Weiser sein, und weil er meine Unweisheit inne geworden, als durch welche ich seine Altersgenossen verderbe: so geht er, wie zur Mutter, zum Staat, um mich zu verklagen. Und er allein unter allen öffentlichen Männern scheint mir die Sache recht anzufangen: Denn ganz recht ist es, zuerst für die Jugend zu sorgen, daß sie aufs beste gedeihe; wie auch ein guter Landmann immer zuerst für die jungen Pflanzen sorgt, und hernach für die übrigen. So wahrscheinlich will auch Melitos zuerst uns vertilgen, die wir den frischen (3) Trieb der Jugend verderben, wie er sagt; hernach aber wird er natürlich auch für die Älteren sorgend dem Staat ein Urheber sehr vieler und großer Vorteile werden, wie man ja erwarten muß von dem, der mit einem solchen Anfang anfängt.

Euthyphron: Das wünschte ich wohl, o Sokrates! Allein es graut mir, daß es nur nicht das Gegenteil sei. Denn mich dünkt er recht vom heiligsten Grund aus den Staat mißhandeln zu wollen, da er sich bemüht, dich zu verletzen. Aber sage mir doch, wodurch behauptet er denn, daß du die Jugend verderbest?

Sokrates: Unsinnig genug, mein Guter, wenn man es so hört. Er sagt nämlich, ich erdichtete Götter, und als ein Erdichter neuer Götter, der an die alten nicht glaubt, verklagt er mich eben deshalb wie er sagt.

Euthyphron: Ich verstehe, Sokrates. Weil du immer sagst, das Dämonische sei dir widerfahren; so stellt er diese Klage gegen dich an, als gegen einen Neuerer in göttlichen Dingen, und kommt um dich zu verläumden vor Gericht, weil er weiß, daß dergleichen Verläumdungen sehr leicht Eingang finden bei den Meisten. Denn auch mit mir, wenn ich in der Gemeinde etwas rede von göttlichen Dingen, und ihnen vorhersage was geschehen wird, treiben sie Spott wie mit einem Wahnsinnigen, und doch ist nichts was nicht eingetroffen wäre von Allem was ich vorhersagte. Aber doch sind wir Alle ihnen verhaßt. Aber man muß sich nur nichts um sie kümmern, sondern gerade zu gehn.

Sokrates: Lieber Euthyphron, bespöttelt zu werden, das ist nun eben keine große Sache. Und weiter, wie mich dünkt, kümmern sich die Athener nicht sonderlich um einen, wenn sie ihn auch für noch so gewaltig halten, der nur nicht lehrlustig ist mit seiner Weisheit. Von wem sie aber glauben, er wolle auch Andere zu solchen machen, dem zürnen sie, sei es nun aus Haß, wie du meinst, oder aus was sonst.

Euthyphron: Was dies betrifft, begehre ich gar nicht zu versuchen, wie sie über mich denken.

Sokrates: Weil du eben das Ansehn hast, dich selten zu machen, und Niemanden deine Weisheit lehren zu wollen; ich aber befürchte, daß ich bei ihnen in dem Ruf stehe meiner Menschenliebe wegen, was ich nur weiß verschwenderisch Jedermann zu sagen nicht nur unentgeltlich, sondern auch noch gern etwas dazugebend wenn mich nur Jemand hören will. Wie ich also eben sagte, wenn sie mit mir nur Scherz treiben wollten, wie du behauptest, daß sie es dir machen: so wäre das gar nicht übel, scherzend und lachend vor Gericht zu stehen. Wenn sie aber Ernst machen wollen, so kann wohl Niemand leicht wissen, wie die Sache ablaufen wird, außer Ihr, Wahrsager.

Euthyphron: Wahrscheinlich wird es wohl nichts sein, Sokrates; sondern du wirst deine Sache nach Wunsch ausfechten, und so denke ich auch ich die meinige.

Sokrates: Und was für eine Sache hast denn du, Euthyphron? verfolgst du oder wirst du verfolgt?

Euthyphron: Ich verfolge.

Sokrates: Und wen?

(4) Euthyphron: Einen solchen, daß man mich für rasend halten wird ihn zu verfolgen.

Sokrates: Wie so? kann er etwa fliegen?

Euthyphron: Am Fliegen fehlt ihm wohl viel, da er schon ganz wohlbetagt ist.

Sokrates: Und wer ist es denn?

Euthyphron: Mein eigener Vater.

Sokrates: Dein eigener Vater, o Bester?

Euthyphron: Ganz sicher.

Sokrates: Und welches ist denn die Beschuldigung? worauf geht die Klage?

Euthyphron: Auf Totschlag, Sokrates.

Sokrates: Herakles! Aber die meisten Menschen, Euthyphron, wissen wohl gar nicht, wie dies recht ist? Denn ich glaube wohl nicht daß der erste beste dies richtig tun kann; sondern nur wer schon weit in der Weisheit vorgeschritten ist.

Euthyphron: Weit genug, allerdings beim Zeus, Sokrates.

Sokrates: Es ist also wohl deiner nächsten Angehörigen einer, der durch deinen Vater ums Leben gekommen ist? Oder versteht sich das von selbst: denn eines Fremden wegen würdest du ihn wahrlich nicht als Totschläger verklagen!

Euthyphron: Lächerlich ist es, o Sokrates, daß du meinst, dies mache einen Unterschied, ob der Getötete ein Fremder ist oder ein Angehöriger, und man müsse nicht das allein beachten, ob der Tötende ihn mit Recht getötet hat oder nicht, und wenn mit Recht, ihn gehen lassen, wenn aber nicht, ihn verfolgen, und wenn auch der Totschläger dein Herd- und Tischgenosse ist. Denn gleich groß ist ja die Befleckung, wissentlich mit einem solchen zu leben, ohne daß man sich und ihn durch die Angabe vor Gerichte reiniget. Übrigens war der Tote ein Dienstmann von mir, und als wir des Landbaues wegen auf Naxos waren, tagelöhnerte er dort bei uns. In der Trunkenheit nun erzürnt er sich mit einem unserer Knechte und schlägt ihn tot. Der Vater also läßt ihn an Händen und Füßen gebunden in eine Grube werfen, und schickt einen hieher zum Ausleger sich Rats erholen, was zu tun wäre. Binnen dieser Zeit aber vernachlässigte er den Gebundenen als einen Totschläger, und als ob es nichts wäre, wenn er auch stürbe. Welches ihm dann auch begegnete: denn Frost, Hunger und Fesseln töteten ihn ehe noch der Bote von dem Ausleger zurückkehrte. Dieses nun verdrießt eben den Vater und die übrigen Verwandten, daß ich eines Totschlägers wegen den Vater des Totschlages anklage, da er ihn doch, wie sie sagen, nicht einmal umgebracht hat, und selbst wenn er ihn umgebracht hätte, man doch eines solchen wegen sich nicht viel kümmern dürfe, der ja selbst ein Totschläger war. Denn es sei doch ruchlos, daß der Sohn den Vater des Totschlages anklage. Aber schlecht, o Sokrates wissen sie wie das göttliche sich verhält, was frommes und ruchloses betrifft.

Sokrates: Du aber, um des Zeus willen, o Euthyphron, glaubst so genau dich auf die göttlichen Dinge zu verstehen, wie es sich damit verhält, und auf das fromme und ruchlose, daß du bei diesem Hergang der Sache, wie du ihn berichtet hast, gar nicht besorgst, ob du nicht etwa selbst wiederum, indem du den Vater zu Recht belangst, etwas ruchloses begehest?

Euthyphron: Gar nichts wäre ich ja nutz, o Sokrates, und um (5) nichts wäre Euthyphron besser als die Andern, wenn ich dergleichen nicht alles genau verstünde.

Sokrates: So wird es demnach für mich, du bewunderungswürdiger Euthyphron, wohl das Beste sein, daß ich dein Schüler werde, und dem Melitos, noch ehe ich mich auf seine Klage einlasse, eben hierauf Vergleich anbiete, und ihm sage: Auch vorher schon hätte ich es mir sehr angelegen sein lassen das göttliche zu verstehen, nun aber er behauptete, daß ich auf meine eigne Weise grüble, und Neuerungen in göttlichen Dingen aufbringend mich schwer versündige, wäre ich eben dein Schüler geworden. Und wenn du nun, o Melitos, würde ich sagen, zugibst, daß



Euthyphron weise ist in diesen Dingen und richtig darüber denkt: so glaube es von mir auch, und verklage mich nicht. Wo aber nicht so melde ihm, meinem Lehrer, die Klage eher an als mir, weil er die alten Leute verderbt, mich und seinen Vater, mich durch Lehre, jenen aber durch Verweis und Strafe. Wenn er mir nun nicht glaubt, noch auch mich von der Klage losläßt, und statt meiner dich angibt: so werde ich vor Gericht eben das sagen, was ich ihm vorher beim Versuch des Vergleiches allein gesagt.

Euthyphron: Ja beim Zeus, Sokrates, wenn er es doch wagen wollte mich anzugeben! ich würde wohl finden, glaube ich, wo er anbrüchig ist, und es sollte weit eher noch vor Gericht von ihm die Rede sein als von mir.

Sokrates: Eben weil ich dies auch weiß, lieber Freund, wünsche ich dein Schüler zu werden. Denn ich weiß ja, wie auch sonst Mancher und so auch dieser Melitos dich nicht einmal zu sehen scheint, mich aber hat er so scharf und leicht überschaut, daß er mich schon der Gottlosigkeit anklagt. So sage mir nun um Zeus willen, was du itzt eben so genau zu wissen behauptetest, worin doch deiner Behauptung nach das Gottesfürchtige und das Gottlose bestehe, sowohl in Beziehung auf Totschlag als auf alles übrige. Oder ist nicht das fromme in jeder Handlung sich selbst gleich, und das ruchlose wiederum allem frommen entgegengesetzt und sich selbst ähnlich, so daß alles was ruchlos sein soll, soviel nämlich seine Ruchlosigkeit betrifft, Eine gewisse Gestalt hat?

Euthyphron: Auf alle Weise freilich, Sokrates.

Sokrates: So sage also, was du behauptetest daß das fromme sei, und was das ruchlose.

Euthyphron: Ich sage eben, daß das fromm ist, was ich itzt tue, den Übeltäter nämlich, er habe nun durch Totschlag, oder durch der Heiligtümer Beraubung, oder durch irgend etwas dergleichen gesündigt, zu verfolgen, sei er auch Vater oder Mutter, oder wer sonst immer; ihn nicht zu verfolgen aber ist ruchlos. Denn, o Sokrates, betrachte nur, welchen starken Beweis ich dir anführen werde für diese Vorschrift, daß sie richtig ist; wie ich auch Andern schon gesagt, daß dies ganz richtig wäre, dem Gottlosen nichts durchgehen zu lassen, und wäre er auch was du nur willst. Nämlich die Menschen halten ja selbst den Zeus für den trefflichsten und gerechtesten aller Götter, und von diesem gestehen sie doch, daß er seinen eignen (6) Vater gefesselt, weil der seine Söhne verschluckt ohne rechtlichen Grund; und dieser wiederum habe seinen Vater verschnitten ähnlicher Dinge wegen. Mir aber wollen sie böse sein, daß ich meinen Vater, der auch unrecht getan, vor Gericht belange; und so widersprechen sie sich selbst in dem, was sie sagen in Bezug auf die Götter und auf mich.

Sokrates: Ist etwa eben dies die Ursache, o Euthyphron, weshalb ich mit der Klage verfolgt werde, weil ich nämlich, wenn Jemand dergleichen von den Göttern sagt, es übel aufnehme? und meint man, wie es scheint, daß ich eben hierin fehle? Nun also, wenn auch du dieser Meinung bist, der in solchen Dingen so wohl unterrichtete: so müssen wie es scheint auch wir es zugeben. Denn was wollten wir auch sagen, die wir selbst eingestehen nichts von der Sache zu wissen? Aber sage mir beim Gott der Freundschaft, glaubst du wirklich, daß dieses so gewesen ist?

Euthyphron: Und noch wunderbarer als dieses, o Sokrates, wovon nur die Wenigsten etwas wissen.

Sokrates: Auch Krieg glaubst du also wirklich, daß die Götter haben gegen einander, und

gewaltige Feindschaften und Schlachten, und viel dergleichen wie es von den Dichtern erzählt wird, und wie es teils an andern heiligen Orten von guten Malern abgebildet ist, teils auch der Teppich voll ist von solchen Abbildungen, der an den großen Panathenäen in die Akropolis hinaufgetragen wird? Dies alles wollen wir für wahr erklären, Euthyphron?

Euthyphron: Und zwar nicht dieses allein, o Sokrates; sondern wie ich eben sagte noch vieles Andere kann ich dir, wenn du willst, von göttlichen Dingen erzählen, welches vernehmend du, wie ich wohl weiß, erstaunen wirst.

Sokrates: Das soll mich nicht wundern. Allein dies magst du mir ein andermal bei Gelegenheit erzählen. Jetzt aber versuche das, wonach ich dich so eben fragte, mir genauer zu erklären. Denn Freund, du hast mich vorher nicht hinlänglich belehrt auf meine Frage, was wohl das fromme wäre; sondern du sagtest mir nur, dieses wäre fromm, was du jetzt tust, indem du den Vater des Totschlages wegen belangst.

Euthyphron: Und daran habe ich wahr gesprochen, o Sokrates.

Sokrates: Wahrscheinlich. Aber du gibst doch zu, Euthyphron, daß es noch viel anderes frommes gibt?

Euthyphron: Das gibt es auch.

Sokrates: Du erinnerst dich doch, daß ich dir nicht dieses aufgab, mich einerlei oder zweierlei von dem vielen frommen zu lehren, sondern jenen Begriff selbst, durch welchen alles fromme fromm ist. Denn du gabst ja zu, einer gewissen Gestalt wegen die es habe, sei alles ruchlose ruchlos und das fromme fromm. Oder besinnst du dich darauf nicht?

Euthyphron: Sehr wohl.

Sokrates: Diese Gestalt selbst also lehre mich, welche sie ist, damit ich auf sie sehend, und mich ihrer als Urbildes bedienend, was nun ein solches ist in deinen oder sonst Jemandes Handlungen für fromm erkläre, was aber nicht ein solches, davon ausschließe.

Euthyphron: Wenn du es so willst, Sokrates, kann ich es dir auch so erklären.

Sokrates: Gar sehr will ich das.

Euthyphron: Was also den Göttern lieb ist, ist fromm; was nicht lieb, ruchlos.

(7) Sokrates: Sehr schön, o Euthyphron, und so wie ich wünschte, daß du antworten möchtest, hast du itzt geantwortet. Ob indes auch richtig, das weiß ich noch nicht. Allein du wirst mir gewiß auch das noch dazu zeigen, wie es richtig ist, was du sagst.

Euthyphron: Ganz gewiß.

Sokrates: So komm denn, laß uns betrachten, was wir sagen. Was den Göttern lieb ist, und der den Göttern liebe Mensch ist fromm, und das den Göttern verhaßte und der ihnen verhaßte ist ruchlos. Und nicht etwa einerlei, sondern ganz entgegengesetzt ist das fromme dem ruchlosen. Nicht so?

Euthyphron: Allerdings so.

Sokrates: Und gut ist das wohl offenbar gesagt.

Euthyphron: Ich denke: denn es ist so erklärt worden.

Sokrates: Ferner auch, daß die Götter entzweit sind und uneins unter einander, o Euthyphron, und daß es Feindschaft unter ihnen gibt gegen einander, auch das wurde gesagt.

Euthyphron: Das wurde freilich gesagt.

Sokrates: Aus der Uneinigkeit über was für Dinge aber entsteht wohl Feindschaft und Erzürnung? o Bester? Laß uns das so überlegen. Wenn wir uneinig wären, ich und du über Zahlen, welche von beiden mehr betrüge, würde die Uneinigkeit hierüber uns wohl zu Feinden machen, und erzürnt gegen einander? oder würden wir zur Rechnung schreitend sehr bald über dergleichen Dinge uns einigen?

Euthyphron: Ganz gewiß.

Sokrates: Nicht auch wenn wir über Größeres und Kleineres uneinig wären, würden wir zur Messung schreitend sehr bald dem Streit ein Ende machen?

Euthyphron: Das ist richtig.

Sokrates: Und zur Abwägung schreitend würden wir, glaube ich, über leichteres und schwereres entscheiden?

Euthyphron: Wie sollten wir nicht?

Sokrates: Worüber also müßten wir uns wohl streiten, und zu was für einer Entscheidung nicht kommen können um uns zu erzürnen und einander feind zu werden? Vielleicht fällt es dir eben nicht bei: allein laß mich es aussprechen, und überlege, ob es wohl dieses ist, das Gerechte und Ungerechte, das Edle und Schlechte, das Gute und Böse. Sind nicht dies etwa die Gegenstände, worüber streitend und nicht zur völligen Entscheidung gelangend wir einander feind werden, so oft wir es werden, du und ich sowohl als auch alle übrigen Menschen?

Euthyphron: Freilich ist es gerade dieser Streit, Sokrates, und über diese Dinge.

Sokrates: Und wie die Götter, o Euthyphron? Werden sie nicht, wenn sie sich je streiten, sich über eben diese Dinge streiten?

Euthyphron: Ganz notwendig.

Sokrates: Also auch von den Göttern, du teurer Euthyphron, halten Andere Anderes für gerecht nach deiner Rede, und für edel und schlecht, und für gut und böse? Denn sie würden ja nicht in Zwietracht mit einander sein, wenn sie nicht im Streit wären über diese Gegenstände. Nicht wahr?

Euthyphron: Ganz richtig.

Sokrates: Und nicht wahr, was Jeder von ihnen für edel hält und für gut und gerecht, das liebt er auch? und das Gegenteil davon haßt er?

Euthyphron: Allerdings.

Sokrates: Dasselbige aber, wie du sagst, halten die Einen für gerecht, die Andern für ungerecht, welcher Uneinigkeit halber sie sich eben in Zwietracht und Krieg unter einander befinden. Ist es nicht so?

Euthyphron: Gerade so.

(8) Sokrates: Dasselbige also, wie es scheint, wird von den Göttern gehaßt und auch geliebt, und dasselbige also wäre gottgehässig und gottgefällig?

Euthyphron: Das scheint so.

Sokrates: Also wäre ein und dasselbe auch fromm und ruchlos nach dieser Rede?

Euthyphron: So ist es beinahe.

Sokrates: Also hast du doch nicht, was ich fragte, beantwortet, du Wunderlicher. Denn ich fragte nicht nach dem, was dasselbe bleibend fromm und auch ruchlos sein kann; was aber gottgefällig ist, das ist auch gottverhaßt, wie es scheint. So daß nicht zu verwundern ist, o Euthyphron, wenn das was du jetzt tust, indem du deinen Vater zur Strafe ziehst, dem Zeus etwa ganz wohlgefällig ist, dem Kronos aber und dem Uranos verhaßt, oder dem Hephaistos zwar lieb, der Here aber verhaßt, und eben so auch mit andern Göttern, wenn etwa noch sonst einer mit einem andern hierüber uneins ist.

Euthyphron: Allein ich glaube, o Sokrates, daß hierüber kein Gott mit dem andern uneins ist, daß nämlich der nicht Strafe leiden müsse, der einen Andern ungerechter Weise getötet hat.

Sokrates: Wie doch, Euthyphron? Hast du etwa von Menschen jemals einen gehört, welcher das bezweifelt hätte, ob wer ungerechter Weise einen Andern getötet, oder irgend sonst etwas ungerechter Weise getan, auch wohl Strafe leiden müsse?

Euthyphron: Sie hören ja gar nicht auf über dergleichen zu streiten sowohl sonst als auch besonders vor Gericht. Denn nachdem sie noch so viel Unrecht getan, tun und reden sie alles ersinnliche, um nur loszukommen von der Klage.

Sokrates: Gestehen sie denn auch ein, daß sie Unrecht getan, und behaupten, nachdem sie dies eingestanden noch, daß sie doch keine Strafe erleiden dürften?

Euthyphron: Das freilich keinesweges.

Sokrates: Also doch nicht Alles tun und sagen sie. Denn dies, denke ich, unterstehen sie sich nicht zu sagen oder zu bestreiten, daß nicht wenn sie ja Unrecht getan, sie müßten Strafe leiden; sondern sie behaupten nur, glaube ich, sie hätten nicht Unrecht getan. Nicht wahr?

Euthyphron: Darin hast du Recht.

Sokrates: Nicht also jenes bestreiten sie, daß der Unrechthandelnde nicht müsse bestraft werden: sondern nur darüber streiten sie mit einander, wer es denn ist der Unrecht tut, und wodurch, und wann?

Euthyphron: Das ist richtig.

Sokrates: Muß nun nicht dasselbe auch den Göttern begegnen, wenn sie doch in Zwietracht unter einander sind wegen des Gerechten und Ungerechten, wie ja deine Rede besagt, und einige behaupten, sie hätten einander Unrecht getan, andere es läugnen? Denn dieses, du Wunderbarer, wagt doch wohl Niemand, weder Gott noch Mensch zu sagen, daß auch wer wirklich Unrecht getan doch nicht Strafe leiden müsse.

Euthyphron: Ja hierin, o Sokrates, redest du wohl wahr im Ganzen.

Sokrates: Sondern über jegliches einzelne was getan worden ist streiten die, welche streiten, Menschen wie Götter, wenn anders Götter mit einander streiten, weil sie über eine Handlung ungleicher Meinung sind, indem einige sagen, es sei recht gewesen so zu handeln, andere es sei Unrecht gewesen. Ist es etwa nicht so?

Euthyphron: Allerdings.

Sokrates: So komm denn, lieber Euthyphron, und lehre auch (9) mich, damit ich weiser werde, was für einen Beweis hast du denn darüber, daß alle Götter glauben, der sei ungerechter Weise getötet, der als Tagelöhner selbst einen tot geschlagen, und dann von dem Herrn des Erschlagenen gebunden, an diesen Banden noch eher gestorben, als der, welcher ihn gebunden, Erkundigung von den Auslegern eingezogen, was seinetwegen zu tun wäre, und es sei ganz recht, wenn eines solchen wegen der Sohn den Vater des Totschlages beschuldigte und belangte? Komm und versuche mir recht deutlich zu erweisen, daß vor allen Dingen diese Handlung alle Götter für recht halten; und wenn du es mir zur Genüge erweistest, werde ich nie aufhören dich deiner Weisheit wegen zu preisen.

Euthyphron: Das ist nun wohl auch keine geringe Sache, o Sokrates; aber gewiß könnte ich es dir ganz deutlich zeigen.

Sokrates: Ich verstehe, du hältst mich für ungelehriger als die Richter: denn denen willst du doch gewiß deutlich machen, daß das ungerecht ist, und daß alle Götter es hassen.

Euthyphron: Ganz deutlich, Sokrates, wenn sie nur hören werden auf meine Rede.

Sokrates: Sie werden schon zuhören, wenn sie nur finden, daß du gut redest. Aber dies ist mir eingefallen während du sprachst, und ich überlege es bei mir. Wenn mich nun auch Euthyphron noch so gründlich belehrt, daß sämtliche Götter einen solchen Tod für ungerecht halten: was habe ich nun dadurch mehr vom Euthyphron gelernt, was das fromme ist und das ruchlose? Denn gottgehässig wäre nun wohl diese Tat, wie es scheint. Aber nur eben hatte sich gezeigt, daß hiedurch das fromme und ruchlose nicht bestimmt ist, weil nämlich von dem Gottgehässigen sich gezeigt hatte, daß es auch gottgefällig ist. So daß ich dich hievon gern loslasse, Euthyphron, und wenn du willst sollen alle Götter dies für ungerecht halten, und Alle sollen es hassen. Wollen wir aber nun etwa dieses berichtigen in unserer Erklärung, daß was alle Götter hassen ruchlos sein soll, und was Alle lieben fromm, was aber Einige lieben und Andere hassen, das soll auch keins

von beiden sein oder beides? Willst du, daß uns nun so die Erklärung gestellt sein soll über das fromme und ruchlose?

Euthyphron: Was hindert uns, Sokrates?

Sokrates: Mich wohl nichts, Euthyphron; aber du überlege dir deinerseits, ob du dies zum Grunde legend mich am leichtesten das lehren kannst, was du versprochen hast.

Euthyphron: Ich möchte allerdings behaupten, das sei das fromme, was alle Götter lieben, und gegenteils was alle Götter hassen sei ruchlos.

Sokrates: Wollen wir nun nicht wieder dieses in Betrachtung ziehen ob es gut gesagt ist, Euthyphron? oder es lassen, und so leicht mit uns selbst und andern zufrieden sein, daß wenn nur Jemand behauptet, etwas verhalte sich so, wir es gleich einräumen und annehmen? oder muß man erst erwägen, was der wohl sagt, der etwas sagt?

Euthyphron: Erwägen muß man es; ich jedoch glaube, dieses ist nun richtig gesagt.

Sokrates: Bald, mein Guter, werden wir es besser wissen. Bedenke dir nämlich nur dieses, ob wohl das fromme, weil es fromm ist, von den Göttern geliebt wird, oder ob es, weil es geliebt wird, fromm ist?

(10) Euthyphron: Ich verstehe nicht was du meinst, Sokrates.

Sokrates: So will ich versuchen es dir deutlicher zu erklären. Wir nennen doch etwas bewegt und bewegend, getrieben und treibend, gesehen und sehend, und Alles dergleichen siehst du doch ein, daß es verschieden ist und auch wie es verschieden ist.

Euthyphron: Dies glaube ich einzusehn.

Sokrates: Gibt es nicht eben so auch ein Geliebtes, und von diesem verschieden das Liebende?

Euthyphron: Wie sollte es nicht?

Sokrates: So sage mir denn, ob das bewegte deswegen, weil es bewegt wird, ein Bewegtes ist, oder wegen etwas anderen?

Euthyphron: Nein, sondern deswegen.

Sokrates: Auch das getriebene also, weil es getrieben wird? und das Gesehene, weil es gesehen wird?

Euthyphron: Allerdings.

Sokrates: Nicht also weil es ein Gesehenes ist, deshalb wird es gesehen; sondern im Gegenteil, weil es gesehen wird, deshalb ist es ein Gesehenes. Und nicht weil etwas ein Getriebenes ist, deshalb wird es getrieben; sondern weil es getrieben wird, deshalb ist es ein Getriebenes. Noch auch weil es ein Bewegtes ist, deshalb wird es bewegt; sondern weil es bewegt wird ist es ein Bewegtes. Ist dir nun deutlich, Euthyphron, was ich sagen will? Ich will nämlich dieses sagen, wenn etwas irgendwie wird, oder irgend etwas leidet: so wird es nicht, weil es ein Werdendes ist,

sondern weil es wird ist es ein Werdendes; noch weil es ein Leidendes ist leidet es; sondern weil es leidet, ist es ein Leidendes. Oder gibst du das nicht zu?

Euthyphron: Ich gewiß.

Sokrates: Ist nun nicht auch das geliebte ein etwas Werdendes, oder ein etwas von einem andern Leidendes?

Euthyphron: Freilich.

Sokrates: Auch dieses also verhält sich so wie das bisherige; nicht weil es ein Geliebtes ist, wird es geliebt von denen die es lieben, sondern weil es geliebt wird ist es ein Geliebtes.

Euthyphron: Notwendig.

Sokrates: Was sagen wir also von dem frommen, Euthyphron? Nicht daß es von allen Göttern geliebt wird, wie die Erklärung lautet?

Euthyphron: Ja.

Sokrates: Ob wohl deshalb, weil es fromm ist, oder anders weshalb?

Euthyphron: Nein, sondern deshalb.

Sokrates: Also weil es fromm ist, deshalb wird es geliebt, und nicht weil es geliebt wird, deshalb ist es fromm.

Euthyphron: So scheint es.

Sokrates: Das Gottgefällige hingegen ist doch deswegen weil es von den Göttern geliebt wird das Geliebte und Gottgefällige.

Euthyphron: Wie anders?

Sokrates: Also ist das Gottgefällige nicht das fromme, o Euthyphron, noch auch das fromme das Gottgefällige, wie du sagst, sondern verschieden ist dieses von jenem.

Euthyphron: Wie doch das, Sokrates?

Sokrates: Weil wir doch zugeben, das fromme werde deshalb geliebt, weil es fromm ist, nicht aber, weil es geliebt wird, sei es fromm. Nicht wahr?

Euthyphron: Ja.

Sokrates: Das Gottgefällige aber sei, weil es von den Göttern geliebt wird, eben dieses Geliebtwerdens wegen gottgefällig, nicht aber weil es gottgefällig ist, werde es geliebt.

Euthyphron: Das ist richtig.

Sokrates: Wenn also nun, lieber Euthyphron, das Gottgefällige und das fromme dasselbe wäre: so

müßte ja, wenn das fromme um des Frommseins willen geliebt wird, auch das Gottgefällige wegen des Gottgefälligseins geliebt werden; wenn aber das (11) Gottgefällige wegen des von den Göttern Geliebtwerdens gottgefällig ist, alsdann auch das fromme wegen des Geliebtwerdens fromm sein. Nun aber siehst du, daß beides sich entgegengesetzt verhält, und also auch gänzlich von einander verschieden sein muß. Denn das eine ist, weil es geliebt wird ein solches zum geliebt werden, das andere aber weil es etwas ist zum geliebt werden, wird eben deshalb geliebt. Und es scheint beinahe, o Euthyphron, als wolltest du, gefragt was das fromme ist, das Wesen desselben nicht aufzeigen, sondern nur eine Eigenschaft angeben, die ihm zukommt, daß nämlich dem frommen das eignet, von allen Göttern geliebt zu werden, als was aber ihm dies eignet, das hast du noch nicht gesagt. Ist es dir also genehm, so verbirg es mir nicht, sondern erkläre noch einmal von vorn, was denn an sich seiend das fromme hernach von allen Göttern geliebt wird, oder was ihm sonst zukommt; denn hierüber wollen wir uns nicht streiten. Aber sage nur offen heraus, was denn das fromme ist und das ruchlose.

Euthyphron: Aber ich weiß nicht, wie ich dir sagen soll, was ich denke. Denn wovon wir auch ausgehn, das geht uns ja immer herum, und will nicht bleiben, wohin wir es gestellt haben.

Sokrates: Das wäre ja meines Ahnherrn des Daidalos Kunst, o Euthyphron, was du da beschreibst. Wenn also ich dies gesagt und gesetzt hätte: so würdest du mich wohl verspotten, daß auch mir wegen der Verwandtschaft mit ihm meine Wortgebilde davon gingen, und nicht stehen bleiben wollten, wohin sie einer auch stellt. Nun aber, denn die Grundlagen sind ja dein, brauchen wir einen andern Scherz. Denn dir wollen sie nicht bleiben, wie es dich ja selbst dünkt.

Euthyphron: Mir aber, o Sokrates, scheinen unsere Reden gerade dieses Scherzes zu bedürfen. Denn dies Herumgehen und nicht an Ort und Stelle bleiben habe ich nicht in sie hineingelegt, sondern du, denke ich, der Daidalos. Denn meinerwegen wären sie immer so geblieben.

Sokrates: So scheine ich ja beinahe jenen Mann um soviel zu übertreffen in der Kunst, als er nur sein eigenes konnte in Bewegung bringen, ich aber außer dem meinigen, wie es scheint, auch fremdes. Und das eben ist die rechte Feinheit in meiner Kunst, daß ich wider Willen kunstreich bin. Denn ich wollte ja weit lieber, daß die Reden mir blieben und unbeweglich ständen, als daß ich zu der Weisheit des Daidalos hernach auch den Reichtum des Tantalos bekäme. Doch dem sei genug. Weil du mir aber weichlich zu sein scheinst: so will ich mich mit dir bemühen zu zeigen, wie du mich belehren könntest über das fromme; und werde mir nur nicht vorher müde. Sieh also zu, ob du nicht für notwendig hältst, daß alles fromme auch gerecht sei?

Euthyphron: Allerdings.

Sokrates: Etwa auch alles gerechte fromm? oder alles fromme zwar gerecht, das gerechte aber nicht alles fromm, sondern einiges davon zwar fromm, anderes aber auch anders?

(12) Euthyphron: Ich folge nicht, Sokrates, dem was du sagst.

Sokrates: Du bist ja doch um nicht viel wenigeres jünger, als du auch weiser bist denn ich. Aber, wie ich sage, du bist weichlich aus Überfluß von Weisheit. Allein, du Glücklicher, nimm dich ein wenig zusammen: denn es ist ja gar nicht schwer zu verstehen, was ich meine. Ich meine nämlich das Gegenteil von dem, was jener Dichter gedichtet hat, welcher sagt: Aber den Zeus, ders wirkte, der dies alles geordnet weigerst zu nennen du dich, denn wo Furcht, da immer ist Scham auch. Ich nun weiche ab von diesem Dichter; soll ich dir sagen wie?



Euthyphron: Sage es freilich.

Sokrates: Mich dünkt nicht, wo Furcht ist immer die Scham auch. Denn Viele, denke ich, welche Krankheit, Armut und dergleichen vielerlei fürchten, fürchten dies zwar, aber schämen sich keinesweges dessen, was sie fürchten. Denkst du nicht auch?

Euthyphron: Allerdings.

Sokrates: Wohl aber dünkt mich wo Scham da immer auch Furcht zu sein. Oder gibt es wohl jemand der eine Sache scheuend und sich schämend nicht auch Furcht und Angst hätte vor dem Ruf der Schlechtigkeit?

Euthyphron: Gewiß fürchtet er ihn.

Sokrates: Also ist es nicht richtig zu sagen: Wo nur Furcht ist immer die Scham auch; wohl aber, wo Scham ist immer die Furcht auch. Nämlich größer ist, glaube ich, die Furcht als die Scham: denn die Scham ist ein Teil der Furcht, so wie das ungerade ein Teil der Zahl ist. Wie denn auch nicht überall, wo nur Zahl immer auch ungerades ist, wo aber ungerades ist, da ist immer auch Zahl. Nun folgst du mir doch wohl?

Euthyphron: Vollkommen.

Sokrates: In demselben Sinne nun fragte ich auch dort, ob etwa

wo gerechtes immer auch frommes ist, oder zwar wo frommes immer auch gerechtes, wo aber gerechtes nicht überall frommes, weil nämlich das fromme ein Teil des gerechten ist. Wollen wir dies behaupten oder willst du anders?

Euthyphron: Nein, sondern so, denn es leuchtet mir ein, daß dies richtig ist.

Sokrates: Sieh also auch das folgende. Denn wenn das fromme ein Teil des gerechten ist, so liegt uns ob, wie es scheint, abzufinden, welcher Teil des gerechten das fromme denn ist. Wenn du mich nun über etwas von dem vorigen fragtest, wie was für ein Teil der Zahl wohl das gerade wäre, und welche Zahl dies eigentlich ist, so würde ich sagen es ist die, welche nicht schief ist, sondern gleichschenkelig. Oder meinst du nicht?

Euthyphron: Ich gewiß.

Sokrates: Versuche also auch du eben so mir zu zeigen, was für ein Teil des gerechten das fromme ist, damit ich doch dem Melitos sagen kann, er solle mir nicht länger Unrecht tun und mich der Gottlosigkeit verklagen, indem ich von dir schon vollkommen gelernt hätte, was gottesfürchtig und fromm ist, und was nicht.

Euthyphron: Mich dünkt also, o Sokrates, derjenige Teil des gerechten das gottesfürchtige und fromme zu sein, der sich auf die Behandlung der Götter bezieht; der aber auf die der Menschen ist der übrige Teil des gerechten.

Sokrates: Und sehr schön, o Euthyphron, scheinst du mir dies (13) erklärt zu haben. Nur noch ein Weniges fehlt mir, die Behandlung nämlich verstehe ich noch nicht recht, was für eine du meinst:

denn gewiß meinst du nicht, wie man von einer Behandlung anderer Dinge redet, eine solche auch der Götter. Denn wir reden so auch sonst. So zum Beispiel sagen wir, nicht Jedermann wisse Pferde zu behandeln, sondern nur der Reuter. Nicht wahr?

Euthyphron: Allerdings.

Sokrates: Nämlich die Reitkunst ist die Behandlung der Pferde.

Euthyphron: Ja.

Sokrates: Auch Hunde weiß nicht jeder zu behandeln, sondern der Jäger.

Euthyphron: So ist es.

Sokrates: Zur Jägerei nämlich gehört auch die Behandlung der Hunde.

Euthyphron: Ja.

Sokrates: Und die Viehzucht ist die der Ochsen.

Euthyphron: Allerdings.

Sokrates: Und die Frömmigkeit und Gottesfurcht, o Euthyphron, die der Götter. Meinst du so?

Euthyphron: So meine ich es.

Sokrates: Bezweckt aber nicht alle Behandlung ein und dasselbige, sie gereicht nämlich irgendwie zum Besten und zum Vorteil dessen, was man behandelt, wie du wohl siehst, daß die Pferde, von der Reitkunst behandelt und bedient, vorteilen und besser werden. Oder denkst du nicht?

Euthyphron: Ich wohl.

Sokrates: Eben so die Hunde von der Jägerei, die Ochsen von der Rindviehzucht und alles andere gleichermaßen. Oder meinst du, die Behandlung gereiche zum Schaden des Behandelten?

Euthyphron: Ich nicht, beim Zeus.

Sokrates: Sondern zum Nutzen?

Euthyphron: Wie anders?

Sokrates: Ist also auch die Frömmigkeit, da sie die Behandlung der Götter ist, ein Vorteil für die Götter, und macht die Götter besser? Und würdest du das gelten lassen, daß wenn du etwas frommes verrichtest, du dadurch einen der Götter besser machst?

Euthyphron: Beim Zeus, ich nicht!

Sokrates: Auch ich, o Euthyphron, glaube nicht, daß du dies meinst; weit gefehlt! Sondern eben deshalb fragte ich vorher was für eine Behandlung der Götter du wohl meintest, weil ich nicht

glaubte, daß du eine solche meinstest.

Euthyphron: Und das ganze richtig, o Sokrates, denn ich meine auch nicht eine solche.

Sokrates: Gut. Aber was doch für eine Behandlung der Götter wäre denn die Frömmigkeit?

Euthyphron: Von der Art, o Sokrates, wie man auch sagen kann, daß die Knechte ihre Herren behandeln und bedienen.

Sokrates: Ich verstehe; ein Dienst, wie es scheint, soll sie den Göttern sein?

Euthyphron: Allerdings.

Sokrates: Kannst du mir nun wohl sagen, die Dienstleistung an Ärzte, zu welches Werkes Hervorbringung ist sie wohl behülflich? Zur Hervorbringung der Gesundheit glaubst du doch?

Euthyphron: Gewiß.

Sokrates: Und die Dienstleistung an Schiffbauer, zu welches Werkes Hervorbringung ist die behülflich?

Euthyphron: Offenbar, o Sokrates, zu der des Schiffes.

Sokrates: Und die an Baumeister zu der des Hauses?

Euthyphron: Ja.

Sokrates: So sage denn, o Bester, die Dienstleistung an Götter, zu welches Werkes Hervorbringung mag die behülflich sein? Denn gewiß weißt du es doch, da du behauptest, unter allen Menschen am besten dich auf göttliche Dinge zu verstehen.

Euthyphron: Woran ich auch ganz recht habe, o Sokrates.

Sokrates: So sage denn beim Zeus, welches ist doch jenes vortreffliche Werk, das die Götter hervorbringen, und uns dabei als Diener gebrauchen?

Euthyphron: Sehr viele und schöne gibt es dergleichen, o Sokrates.

Sokrates: Auch so die Heerführer, Freund. Dennoch aber kannst (14) du mir sehr leicht das Wesentliche davon sagen, daß sie nämlich im Kriege den Sieg hervorbringen. Oder nicht?

Euthyphron: Allerdings.

Sokrates: Eben so auch Vieles und Schönes die Landbauer. Dennoch aber ist das Wesentliche davon die Hervorbringung der Nahrung aus der Erde.

Euthyphron: So ist es.

Sokrates: Was also von dem vielen Schönen, so die Götter hervorbringen? was ist das Wesentliche ihrer Hervorbringung?

Euthyphron: Auch vorher schon, o Sokrates, sagte ich dir, es wäre ein zu großes Geschäft, dies alles, wie es sich verhält zu lernen. Soviel sage ich dir indes kurz und gut, daß wenn Jemand versteht, betend und opfernd den Göttern angenehmes zu reden und zu tun, das ist fromm, und das errettet die Häuser der Einzelnen, und das gemeine Wohl der Staaten. Das Gegenteil aber des ihnen angenehmen ist das ruchlose, wodurch auch alles umgestürzt und zerstört wird.

Sokrates: Gewiß weit kürzer, o Euthyphron, konntest du mir, wenn du nur wolltest den Inhalt dessen sagen, wonach ich dich fragte. Daß du aber nicht Lust hast, es mich zu lehren, das ist nun offenbar. Denn auch jetzt, da du eben daran wärest bist du umgewendet, da ich, wenn du dies beantwortet hättest, jetzt vielleicht schon von dir gelernt hätte was Frömmigkeit ist. Jetzt aber, denn der Fragende muß doch dem Befragten folgen, wohin ihn dieser führt, was sagst du wiederum was das Fromme sei und die Frömmigkeit? Nicht eine Wissenschaft des Betens und Opfern?

Euthyphron: Das sage ich.

Sokrates: Heißt nun nicht opfern den Göttern etwas schenken, und beten die Götter um etwas bitten?

Euthyphron: Allerdings, Sokrates.

Sokrates: Die Wissenschaft also von Geschenk und Bitte an die Götter wäre die Frömmigkeit nach dieser Erklärung.

Euthyphron: Sehr schön, o Sokrates, hast du verstanden, was ich meinte.

Sokrates: Ich trage eben große Lust, o Freund, zu deiner Weisheit, und richte alle Gedanken darauf, so daß nichts zur Erde fallen soll, was du sagen wirst. Aber sage mir, was für eine Dienstleistung an die Götter ist dies nun? Man bittet sie, sagst du, und gibt ihnen?

Euthyphron: Das sage ich.

Sokrates: Würde nun nicht das rechte Bitten das sein, wenn wir sie um dasjenige bäten, was wir von ihnen bedürfen?

Euthyphron: Welches sonst?

Sokrates: Und das rechte Geben wiederum, ihnen das, was sie von uns bedürfen, zum Gegengeschenk zu machen? Denn das wäre doch kein kunstmäßiges Schenken, jemanden etwas zu geben, dessen er gar nicht bedarf.

Euthyphron: Ganz richtig, Sokrates.

Sokrates: So wäre also, o Euthyphron, die Frömmigkeit eine Kunst des Handels zwischen Menschen und Göttern?

Euthyphron: Auch das sei sie, wenn es dir lieber ist, sie so zu nennen.

Sokrates: Mir ist es wahrlich um nichts lieber, wenn es nicht richtig ist. Erkläre mir also, welchen Nutzen die Götter wohl haben von den Geschenken, die sie von uns empfangen. Denn was sie

geben weiß Jeder; indem wir ja gar nichts Gutes haben, was sie nicht gegeben hätten. Was sie aber von uns empfangen, (15) welchen Nutzen bringt ihnen das? Oder gewinnen wir soviel bei diesem Handel, daß wir alles Gute von ihnen empfangen, sie aber von uns nichts?

Euthyphron: Aber meinst du denn, Sokrates, daß die Götter Vorteil haben von dem was sie von uns empfangen?

Sokrates: Aber was wären denn sonst, o Euthyphron, unsere Geschenke an die Götter?

Euthyphron: Wofür anders hältst du sie als für Ehrenbezeugungen und Ehrengaben, und was ich eben sagte Angenehmes?

Sokrates: Angenehm also, o Euthyphron, ist die Frömmigkeit den Göttern, aber nicht nützlich oder lieb?

Euthyphron: Lieb glaube ich nun meines Teils ganz vorzüglich.

Sokrates: So ist also wiederum, wie es scheint, das Fromme das den Göttern liebe?

Euthyphron: Ganz vorzüglich.

Sokrates: Und dies erklärend wunderst du dich noch, wenn sich zeigt, deine Erklärungen wollen nicht bestehen, sondern wandeln? und willst mich noch beschuldigen, ich der Daidalos, mache sie wandeln, da du doch selbst, weit künstlicher noch als Daidalos, sie gar im Kreise herumgehst machst? Oder merkst du nicht, daß die Rede rund herum gegangen sich nun wieder am alten Orte befindet? Denn du erinnerst dich doch, daß sich uns im vorigen das Fromme und das Gottgefällige nicht als einerlei gezeigt hatte, sondern als verschieden von einander? Oder entsinnst du dich dessen nicht einmal?

Euthyphron: O ja.

Sokrates: Nun aber merkst du nicht, daß du behauptest, was den Göttern lieb ist, sei fromm? wird denn dies etwa nicht das Gottgefällige? oder doch?

Euthyphron: Ganz dasselbe.

Sokrates: Also haben wir entweder vorher etwas fälschlich zugegeben; oder wenn damals gut, so behaupten wir jetzt nicht richtig.

Euthyphron: So scheint es.

Sokrates: Von Anfang an also müssen wir noch einmal erwägen, was denn das fromme ist. Denn ich werde, ehe ich es erfahre, nicht gutwillig abziehn. Aber behandle mich nicht so geringschätzig, sondern nimm deinen Verstand recht zusammen, und sage mir endlich das richtige. Denn wissen mußst du es, wenn irgend ein Mensch, und man muß dich, wie den Proteus, nicht loslassen bis du es sagst. Denn kenntest du nicht ganz bestimmt das fromme und das ruchlose: so hättest du auf keine Weise unternommen um eines Tagelöhners willen einen betagten Vater des Totschlages zu verklagen; sondern sowohl vor den Göttern hättest du dich gefürchtet so etwas zu wagen, falls es doch vielleicht nicht recht getan wäre, als auch die

Menschen, hättest du gescheut. Daher weiß ich gewiß, daß du ganz genau zu erkennen meinst, was fromm ist und was nicht. Sage daher, bester Euthyphron, und verbirg nicht was du davon hältst.

Euthyphron: Ein anderes Mal denn, o Sokrates; denn itzt eile ich wohin, und es ist Zeit daß ich gehe.

Sokrates: Was tust du doch, Freund! Du gehst und wirfst mich von der großen Hoffnung herab, die ich hatte, teils der Anklage des Melitos, von dir über das fromme und ruchlose belehrt, glücklich zu entkommen, wenn ich ihm beweisen könnte, daß ich nun schon vom Euthyphron weise gemacht wäre in göttlichen Dingen, und nicht mehr aus Unwissenheit auf meine eigene Weise grübelte oder Neuerungen suchte, teils aber auch mein übriges Leben würdiger zu verleben.

# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Parmenides

### In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1985

Wer weiß nicht, wie ehemals der »Parmenides« des Platon als ein dunkles Heiligtum von Vielen ist angestaunt worden, worin geheime nur Wenigen zugängliche Schätze der erhabensten Weisheit verborgen lägen. Allein nachdem dieser Wahn, so leicht es auch war, erst spät aus dem Wege geräumt worden: so hat sich die falschgegründete Erhebung in Vorwürfe umgekehrt von der Art, daß, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, das Ganze wiederum nur auf andere Weise unbegreiflich wird. Oder sollte es nicht unbegreiflich sein, daß ein Mann von Platons Geist und philosophischem Verstande entweder die Vieldeutigkeit der Worte nicht sollte gemerkt haben, welche ihn in die Widersprüche verwickelte, die er dem zufolge so geduldig und ohne ihrer Auflösung nachzuspüren, der Welt hingeschrieben hätte, oder aber ärger als alle so vielfach von ihm bestrittene Sophisten mit den noch unbeholfenen Lesern sein Spiel sollte getrieben, und es sogar zu einer solchen Länge ausgedehnt haben, auf die Gefahr den Unterrichteten durch die Ausführung Langeweile und durch die Gesinnung Widerwillen zu erregen. Auf diese Vorwürfe und die verschiedenen Deutungen im voraus Rücksicht zu nehmen, und sie einzeln oder im Ganzen beseitigen zu wollen, das könnte mehr als irgend etwas die Einführung des Lesers in dieses, für Viele ohnehin von vielen Seiten abschreckende Gespräch erschweren. Daher es geratener sein mag die Ansicht welche die richtige scheint in kurzem vorzulegen, ob sie sich vielleicht genugsam bewährt um auch zur Beurteilung anderer Meinungen den Maßstab zu geben. Insgesamt wird vorausgesetzt, der »Parmenides« gehöre zu den späteren Schriften des Platon: allein da dies kaum einen andern Grund hat, als daß man mit dem tiefsinnigen Werke seine Jugend nicht schmücken wollte: so möge sich der Leser eben so gern das entgegengesetzte vorläufig nur als Voraussetzung gefallen lassen, und den »Parmenides« als zum »Phaidros« und »Protagoras« gehörig betrachten. So wie nämlich der »Phaidros« nur im Allgemeinen den philosophischen Trieb und sein Organ die Dialektik begeistert und bewundernd gepriesen hatte; der »Protagoras« aber künstlich Äußeres und Inneres verknüpfend den philosophischen Trieb und den sophistischen Kitzel, und so auch die aus jedem von beiden hervorgehende Methode in Beispielen dargestellt hatte: so zeigt sich der »Parmenides« als ein gleichmäßiger Ausfluß aus dem »Phaidros«, indem er, was der »Protagoras« begonnen hatte, als dessen Ergänzung und Gegenstück auf einer andern Seite vollendet. In jenem nämlich wird der philosophische Trieb betrachtet als mitteilend, hier aber dargestellt in Beziehung auf das der Mitteilung billig vorangehende eigene Forschen; wie er nämlich in seiner Reinheit nur auf die Wahrheit sieht, und mit Hintansetzung jedes Nebenzwecks und jeder Furcht vor irgend einem Ergebnis, nur von der notwendigen Voraussetzung, daß wissenschaftliche Erkenntnis möglich sei, ausgehend, sie in wohlgeordneter Wanderung aufsucht. Auch am Gegensatz des wahren und falschen fehlt es daher

nicht; sondern er zeigt sich teils in dem auf einen bestimmten Zweck, auf Widerlegung Anderer nicht ohne Bewußtsein unzulässiger Waffen hin arbeitenden Zenon, auf dessen damals allgemein bekannte Bücher die Leser fast stillschweigend verwiesen werden; teils auch in dem noch nicht weit genug gehenden und aus jugendlicher Besorgnis sich selbst noch beschränkenden Sokrates. Daß Platon hiedurch seinen lehrenden Freund nicht tadeln wollte, sieht man teils daraus, daß er ihm auch schon in den früheren Gesprächen einen reinen Eifer für die Dialektik beilegt, teils daraus daß er ihn auch dort eben so wie hier nur in einem früheren unvollendeten Zustande darstellt. Zweierlei aber mag in dieser Andeutung wohl zu suchen sein, einerseits nämlich Tadel gegen jene nur der Ethik obliegenden Sokratiker, die sich eben desfalls für echtere Schüler des Weisen hielten; andererseits Winke für diejenigen, welche vielleicht im »Protagoras« und den dazu gehörigen Gesprächen die dialektische Absicht und die spekulativen Andeutungen übersehend den Platon mit jenen verwechseln möchten. So wie nun in diesem Gegensatz die eine Seite nur angedeutet ist: so wird auch die andere nur in einzelnen Äußerungen des »Parmenides« wörtlich, im Ganzen aber durch die Ruhe dargestellt, mit welcher die Untersuchung, in der sich so vielerlei schreckliches ergibt, zu Ende geführt wird, und durch die Strenge der dabei befolgten Methode. Was aber die gewählten Beispiele philosophischer Forschungen betrifft: so wurde im Protagoras die Lehre von richtiger Einteilung der Begriffe versucht; und weshalb dazu die Philosophie der Sitten gewählt, und alles auf die Frage von der Lehrbarkeit der Tugend zurückgeführt wurde, ist dort zur Genüge gezeigt worden. Aus denselben Gründen nun und in demselben Geiste wird hier, wo das eigne Forschen soll dargestellt werden, die Übung an der Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe vorgenommen, weil nur durch Gemeinschaft, nicht durch Zerteilung die Erkenntnis wirklich kann erweitert werden. Womit auch vollkommen übereinstimmt, daß hier die Philosophie der Natur vorherrscht, und die höchste Frage derselben, die nämlich von der Erkennbarkeit der Dinge den Mittelpunkt ausmacht, um den sich das Ganze in weiten Umkreisen bewegt. Daß nun eine solche Übereinstimmung in Abzweckung und innerer Bildung im Schreibenden noch auf denselben unveränderten Zustand und gleiche Ansicht hindeute, wird wohl Niemanden entgehen. Und dieses nur möchte ich eigentlich behaupten, daß der »Parmenides« auch aus derselben Richtung und jugendlichen Weise hervorgegangen, nicht daß ihn Platon mit bestimmtem Bewußtsein so dem »Phaidros« und »Protagoras« gegenüber konstruiert, welches wohl grade dem jugendlichen Schriftsteller – damals denn jetzt sind die jüngsten oft die ältesten und reflektiertesten – am wenigsten zuzutrauen ist. Auch sieht man dem »Parmenides« entschieden mehr geschichtliche Kenntnis der Wissenschaft an als jenen beiden und vielseitigere Übung in philosophischer Kunst; aber jugendlich ist auch die Art wie diese zur Schau getragen und dem großen Parmenides selbst in den Mund gelegt wird.

Es beruht aber die Frage von der Erkennbarkeit der Dinge auf der einen Seite zunächst auf der von der Haltbarkeit und Beharrlichkeit der Begriffe und auf ihrem Verhältnis zu den Gegenständen selbst, und hievon ist daher in dem ersten Teile, der wohl mehr ist als Einleitung, vorzüglich die Rede. Jedoch, wie wir es in den mehresten bisher übertragenen Gesprächen gewohnt sind, nur indirekt durch Darlegung der mancherlei Schwierigkeiten, welche es hat, die Begriffe als etwas von dem wandelbaren unabhängig für sich bestehendes zu betrachten. Den wunderlichen Streit aber über des Platon eigentliche Lehre von den Ideen zu entscheiden ist hier eben so wenig der Ort, als genau genommen dieses Gespräch für den Sitz jener Lehre kann gehalten werden. Nur soviel scheint in Beziehung auf dieses Gespräch gewiß, wenn man auch nur die Worte betrachtet, mit welchen Parmenides die Darlegung der Schwierigkeiten gegen die Annahme der Begriffe an sich beschließt, daß die sogenannten Hypostasierung der Ideen hier keinesweges der Gegenstand ist über welchen gestritten wird, und welchen Sokrates durchsetzen will. Was aber anderwärts hierüber gesagt ist, kann auch nur dort in Erwägung gezogen werden.



Denn wenn man überhaupt nicht mit Unrecht den Platon als einen Vorläufer der heiligen Schriftsteller angesehen hat: so gleicht er ihnen besonders auch darin, daß es notwendig ist, wenn man über die ihm zugeschriebenen Lehren, ob sie die seinigen sind oder nicht, urteilen will, jeden Ausspruch an seinem eignen Ort und im dortigen Zusammenhange zu erwägen. Sehr merkwürdig aber sind die Beispiele, an welchen Parmenides seine Zweifel darlegt, in wiefern sie auf eine wenn gleich nicht systematisch durchgeführte doch sehr merkwürdige Einteilung der Begriffe, in solche nämlich zuerst welche sich die sittlichen der urbildlichen Ansicht am leichtesten hingeben, zweitens in die physischen deren Gegenstände die immer wiederkehrenden Bildungen der Natur sind, und die daher nur durch Beobachtung herausgebracht scheinen; drittens in die deren Gegenständen selbst kein eignes und festes Dasein zuzukommen scheint, indem sie nur Teile von Naturganzen oder vorübergehende Wirkungen von Naturkräften bezeichnen; und endlich in solche, welche nur Verhältnisse darstellen, und unter welche zuletzt der Begriff der Erkenntnis selbst wiederum gebracht wird. Wem nun dieser verschiedene Charakter nicht entgangen ist, der wird nicht leicht auf die Gedanken kommen, als gehe die Absicht des Platon dahin irgend eine besondere Vorstellungsart von der Wahrheit und dem Bestehen der Begriffe, sei es nun eine des Parmenides oder eine des Sokrates, zu widerlegen: sondern es wird ihm deutlich sein, daß Platon überhaupt auf die Schwierigkeiten aufmerksam machen will, welche eben jene Verschiedenartigkeit Jedem in den Weg legt, der im Allgemeinen die Frage beantworten will, welche Art von Sein oder Realität den Begriffen außer den Erscheinungen, an denen wir ihrer wahrnehmen, müsse zugeschrieben werden. Gelöst aber sollten diese Schwierigkeiten hier um so weniger werden, da sich ja mit den Vorbereitungen hiezu noch eine ganze Reihe folgender Gespräche vom »Theaitetos« an beschäftigt. Auch deutet sie Platon gerade so an, wie er mit demjenigen pflegt, was er durch das bisher mitgeteilte oder von ihm selbst befriedigend durchforschte noch nicht auflösen kann, oder was tiefere Einsichten und einen höheren Grad philosophischer Meisterschaft voraussetzt, als bis zu welchem er seine Leser hofft geführt zu haben. Indessen wird es demjenigen, der das Bisherige wohl erwogen hat, nicht schwer werden sich die höchste philosophische Aufgabe vorzustellen, welche dem Platon als das einzige Mittel jenen Schwierigkeiten zu entinnen wohl damals schon vorschwebte, nämlich irgendwo eine ursprüngliche Einerleiheit des Denkens und Seins zu finden, und aus ihr jene unmittelbare Verbindung des Menschen mit der intelligibeln Welt abzuleiten, welche durch die im »Phaidros« vorläufig mythisch dargestellten Lehren vom ursprünglichen Anschauen und von der Wiedererinnerung ausgesprochen wird, womit dann zugleich zusammenhängt eine höhere Stellung des Erkennens, kraft deren es aus der untergeordneten Stufe der Verhältnisbegriffe wieder hervorgehoben wird.

So wie nun dieser erste Teil sich anknüpft an die Äußerung des Sokrates, daß es keine Kunst sei, wenn Jemand von den einzelnen wirklichen Dingen mancherlei widersprechendes aussage; sondern nur der zu bewundern wäre, der eben dieses an den Begriffen selbst aufzeigte: so hängt auch eben hieran, als an dem Angel des Ganzen, der zweite Teil des Gespräches. Denn nachdem Parmenides dieser Forderung des Sokrates jene Forschung an den Begriffen anzustellen noch andere Regeln über die Methode hinzugefügt, läßt er sich überreden diese Regel an einem Beispiele zu erläutern, und so auf vielfache und gründliche Art eine Voraussetzung wirklich durchzuführen. Wozu er denn sehr natürlich für seine Person, aber auch vom Platon mit großer Bedeutung für das Ganze berechnet, die Einheit wählt, um was für sie und alles übrige folge, wenn sie ist und nicht ist, zu zeigen. Hiebei nun begegnet ihm, ohnerachtet er sich dazu gar nicht anheischig gemacht hatte, dennoch wie von selbst jenes wunderbare, daß er von dem gewählten Begriffe vielfach widersprechendes aussagt. Die ganze Untersuchung nämlich zerfällt in vier Teile, durch das vorausgesetzte Sein und Nichtsein der Einheit und durch die Folgerungen für sie

selbst und für alles übrige gebildet, und jeder dieser Teile gewinnt zwei widersprechende Ausgänge. Indem nämlich beide, die Einheit und das Übrige, durch eine Doppelreihe sich auf einander beziehender Begriffe durchgeführt werden: so zeigt sich einmal daß jedem von ihnen von allen diesen Prädikaten keines, dann wieder, daß ihnen beide entgegengesetzte zukommen; ja in mehreren Fällen werden noch wunderlicher die Widersprüche gehäuft. Sowohl jene Ergebnisse im Allgemeinen als auch solche einzelne Beweisführungen insbesondere haben nun bei Vielen den Glauben erregt, als bestände die ganze Untersuchung aus lauter Trugschlüssen, bei Andern aber, welche dieses vom Platon nicht glauben konnten, den Gedanken, als habe er nur ein Beispiel falscher Dialektik aufstellen gewollt, oder gar dem Parmenides seine eigene und des Zenon Widerlegung in den Mund gelegt; welchen Vorstellungen derjenige, der das Ganze gehörig ins Auge faßt, wohl keinen Beifall geben wird. Dies Ganze jedoch erläuternd zu begleiten, um jedes was darin ausgeführt ist verständlich zu machen, wäre ein hieher gar nicht gehöriges Unternehmen, und müßte, wenn es sich nach dem, was hier gesagt werden kann, noch nötig zeigen sollte, wenigstens einem andern Orte aufgespart bleiben. Hier aber kann nur folgendes andeutet werden. Zuerst ist wohl zu bedenken, daß Parmenides ausdrücklich die Forderung des Sokrates anerkannt hatte, die Untersuchung an den Begriffen anzustellen, und daß er also überall die Einheit im Allgemeinen und als Begriff vor Augen hat. Daher es denn nicht erlaubt ist, diesen Standpunkt, damit man vielleicht dies und jenes Einzelne bequemer auslegen könne, zu verlassen. Auch leuchtet ein, daß im Ganzen genommen die widersprechenden Ergebnisse vornehmlich in der verschiedenen Bedeutung des Seins ihren Grund haben, also in den verschiedenen Bedingungen, unter denen der Begriff gesetzt wird. Und hiedurch eben schließt sich der zweite Teil auch im Innern an den ersten, da sonst nur ein äußerst loser Zusammenhang wahrzunehmen wäre, weil nämlich auf die verschiedenen Bedeutungen des Seins und ihr Verhältnis unter einander und zu den Begriffen soll aufmerksam gemacht werden. Wodurch freilich nicht soll geläugnet werden, daß auch der Begriff der Einheit nach seinen verschiedenen Potenzen betrachtet wird: allein teils ist dies kein Herausgehn aus dem Begriff, teils bezeichnet es Platon so deutlich, wo es geschieht, daß weder der aufmerksame Leser irren, noch irgend Jemand bei dem Schriftsteller die Absicht hiedurch zu täuschen voraussetzen kann. Wird dennoch, was auch nicht zu läugnen ist, der Begriff durch solche Prädikate hindurchgeführt, welche auf einen Begriff gar nicht anwendbar scheinen: so bedenke man nur, daß vorher noch nichts bestimmtes festgesetzt war über die Frage, in welcher Art den Begriffen ein von den Gegenständen abgesondertes Dasein und welches zukommen könne, und daß eben Alles versucht werden soll, um auch durch dieses dialektische Verfahren die Frage der Entscheidung näher zu bringen. Welches zur Erklärung wohl für das Meiste hinreichen würde; es kommt aber noch dieses hinzu. Die absichtlich verwickeltesten und am meisten für trüglich gehaltenen Auseinandersetzungen unterscheiden sich nämlich dadurch, daß die Schlußfolge, welche eigentlich in die Reihe gehört, auf einem weit leichteren Wege hätte können gefunden werden, auch daß nichts dem Eins eigentümliches durch die weiter ausholende Untersuchung gefunden wird, welches mehrmals Parmenides selbst merken läßt. Die Absicht, warum diese einzelnen Teile da sind, ist also nicht das Ergebnis, sondern die Beweisführung selbst, durch welche, wie sie in den verschiedenen Teilen der Untersuchung wiederkommt, Platon nach der ihm eigenen Art auf die Natur gewisser Beziehungsbegriffe aufmerksam machen will. Es ist sehr belohnend diesen Nebenzweck durch alle Wendungen des Gespräches zu verfolgen, und zu sehn, wie sich Platon überall Bahn dazu macht, und wie immer eine Erläuterung auf die andere hinweist. Daß diese Begriffe für ihn ein wichtiger Gegenstand gewesen sind, und er auf alle Weise notwendig gehalten hat sie recht ins Licht zu setzen, sieht man aus einer Stelle im »Charmides«, wo er als von einer großen und schwierigen Sache davon spricht zu erforschen, ob wohl und welche Begriffe ihr Wesen in Beziehung auf sich selbst oder nur in Beziehung auf andere haben. Was

nun die eigentliche Reihe der Schlußfolgen betrifft, in welchen auf die eigentümlichen Beschaffenheiten des Eins gesehen wird: so ist dieses nicht aus der Acht zu lassen, daß die Einheit zugleich die allgemeine Form aller Begriffe ist, welche ja Platon auch sonst Einheiten nennt, und daß zunächst aus diesem dialektischen Standpunkt sowohl die Entgegensetzung der Einheit und alles Anderen insgesamt, welche sonst keine eigentliche Haltung hätte, zu betrachten ist, als auch die einzelnen entgegengesetzten Ergebnisse. Die hiezu mitwirkenden verschiedenen Ansichten und Voraussetzungen aber wird nicht leicht Jemand zu seiner Befriedigung verfolgen, der nicht mühsam und genau zuerst die einander gegenüberstehenden Abschnitte der Untersuchung unter sich, dann aber auch einzeln die Behandlung gleichnamiger Stellen in allen Abschnitten mit einander vergleichen will. Vorzüglich merkwürdig muß dem Aufmerksamen erscheinen der am Ende des ersten Abschnittes angestellte gewiß in der Philosophie älteste Versuch durch Verknüpfung von Gegensätzen Erkenntnis zu konstruieren. Nur Wenige mögen das Alter dieser Methode geahndet haben, und werden vielleicht an diesem kleinen, manchem was unter uns erschienen ist so ähnlichen Versuch, den großen dialektischen und spekulativen Geist eher erkennen als an vielen eigentlich größeren Darstellungen des Platon. Noch merkwürdiger aber sind zwei Begriffe, welche im Laufe der Untersuchung entwickelt werden, der eine eben in dem itzt angeführten Versuch, der andere da wo das Eins als Nichtseiend vorausgesetzt wird, nämlich der Begriff des Augenblicklichen oder der Tatsache im unendlich kleinen der Zeit, und der Begriff der Massen oder der räumlichen Erfüllung ohne Einheit. Sie sind für dieses Gespräch die Frucht der eigentümlichen Art, wie sich bei Platon vermöge des Grundcharakters seiner Philosophie, der Einigen mit großem Unrecht als ein Verwechseln des Denkens und Erkennens erschienen ist, die höhere Spekulation mit dem dialektischen Verfahren verbindet. Die Art wie dieser – wenn man ihn so nennen darf – Begriff der Massen gefunden, und ohnerachtet seines hartnäckigen Widerstrebens gegen alle Handhabung dennoch angefaßt und beschrieben wird, erscheint so bewundernswürdig, daß kaum zu begreifen ist, wie ein philosophischer Kritiker, der sonst um die Auslegung dieses Gespräches einiges Verdienst hat, bei dem darüber erstatteten Bericht nicht lange vor diesem Abschnitte aufhört, gleichsam als ekle ihn das lose Gewebe von Trugschlüssen weiter zu verfolgen. Man sollte denken, daß wen auch in der Mitte Manches weniger angesprochen, der würde sich wenigstens beim Berichterstatten gern durch diese Schwierigkeiten hindurchgearbeitet haben, um nur zu diesem merkwürdigen Funde zu gelangen. Zumal der ernstliche Leser in jedem Betracht zum voraus aufmerksam sein mußte auf jede Schlußfolge aus der Voraussetzung der nichtseienden Einheit, auf welchen Teil der Untersuchung als auf ein notwendiges Ergänzungsstück Parmenides ja selbst so bedeutend hinweist. Es fällt schwer nicht noch mehreres, wenn gleich minder großes anzuführen: dennoch muß der Versuchung widerstanden werden. Vielleicht daß eignes Nachforschen und Deuten der Untersuchung, in der fast jeder Punkt die Keime zu ganzen Linien neuer Untersuchungen ausstrahlt, und durch die gesteigerte mannichfaltige Bedeutsamkeit immer weiteres Umschauen gestattet, eher als ein unzureichender Bericht darüber manchen Leser bewegt, den Gedanken zu teilen, daß dieses seltene dialektische Kunstwerk, so weit die Ähnlichkeit zwischen philosophischen und dichterischen Bildungen gehen kann, jenen sinnbildlichen und deutungsvollen Dichtungen gegenübersteht, welche unter dem bescheidenen Namen von Märchen die innere Gestalt der Dinge und die wahre Geschichte der Welt mit einem Reichtum und einer Tiefe darstellen, welche ergründet zu haben sich nie Jemand bewußt werden kann; sollte auch vielleicht mancher mitdenkende und mitdichtende Leser bisweilen einzelne Beziehungen entdecken, die dem Verfasser selbst verborgen geblieben.

Daß man in dem gegenwärtigen Werke wenigstens, wie in jenen dichterischen auch, nicht im Stande ist für vollständiges Verständnis alles Einzelnen einzusetzen, hat außerdem noch seinen

Grund in der Unbekanntschaft mit manchen wahrscheinlichen Beziehungen. Wer kann wissen zum Beispiel ob nicht mehreres, woran wir den meisten Anstoß nehmen, sich auf Stellen in den Büchern des Zenon bezieht? Ahnden läßt sich dergleichen manches, wenn man die uns noch aufbehaltenen Sätze des Zenon mit mehreren von den Stellen im »Parmenides« vergleicht, die uns hier überflüssig und sophistisch erscheinen. Es wäre ein verdienstliches nur hieher nicht gehöriges Unternehmen dieser Spur weiter nachzugehn. Daß Platon den Zenon als Dialektiker sehr hoch geachtet, und seine Methode hier angenommen, sagt er selbst deutlich genug: eben so gewiß aber scheint auch, daß er auf dessen philosophischen Geist, wie er sich in dem hier angezogenen Werke zu erkennen gegeben, eben keinen großen Wert legt; wie denn auch anderwärts, wo er es mit den Eleatikern zu tun hat, des Zenon nicht eigentümlich sondern nur als Anhang zum »Parmenides« gedacht wird. In wiefern nun die Andeutungen aus dem höheren Gebiete der Spekulation sich auf die Philosophie des Parmenides besonders beziehen, und ob vielleicht namentlich jene der Einheit beraubte Welt im Gegensatz gegen die auf sie gegründete und sich in sie auflösende, eine neue Beleuchtung und Begründung des Gegensatzes sein soll, den Parmenides zwischen der Vernunftwelt und Scheinwelt aufgestellt; dies genau zu bestimmen besitzen wir wohl noch immer zu wenig Überreste von den Gedichten des eleatischen Weisen. Denn Zeugnisse abzuhören möchte mißlich sein; da er zu denjenigen gehört, welche am frühesten mißverstanden worden, und auch die Hilfsmittel auf welche wir uns verlassen müßten sich noch in einem sehr ungeprüften und unbearbeiteten Zustande befinden. Schon im Platon selbst ist mehreres was sich mit dem aus diesen Quellen allgemein angenommenen gar nicht vereinigen will. Nur daran daß Parmenides hier durch die Widersprüche in welche die Einheit verwickelt wird sich selbst widerlegen solle, ist nicht zu denken. Hätte ihn Platon jemals so gering geachtet, um sich dergleichen gegen ihn zu verstatten, das heißt weit geringer noch als den Protagoras oder Gorgias: so würde ein solches Verfahren gewiß von dem mutwilligsten Spiele der Ironie begleitet gewesen sein. Aber welchen Wert man auch auf gewisse Äußerungen legen mag, wonach Platon mit seiner früheren Ansicht vom Parmenides unzufrieden zu sein scheint: so kann doch höchstens nur dieses damit gemeint sein, daß er ihn nicht gleich Anfangs so hoch geachtet als er verdiente. Überdies ist ja deutlich genug, daß Platon den Parmenides ganz in seinem Geiste reden läßt, daß manche einzelne dialektische Züge ihm geradezu entlehnt sind, und also diese ganze Methode ihm unstreitig sehr viel verdankt. Gewiß aber würde es Unrecht sein, hier überhaupt Platons Urteil über das System des Parmenides zu suchen. Dazu ist dies ganze Werk, gesetzt auch wir wollten annehmen Platon habe zur Zeit seiner Abfassung sein Urteil über die eleatische Philosophie schon abgeschlossen gehabt, doch auf keine Weise geeignet. Vielmehr ist der Hauptgesichtspunkt aus welchem Parmenides hier auftritt, und warum gerade er das Gespräch leitet, der, daß er der erste gewesen der den Versuch gemacht von der Dialektik aus in das Gebiet der höheren Philosophie einzubrechen.

Offenbar genug verrät sich das Bestreben des Platon, auch historisch den Parmenides in Verbindung mit dem Sokrates zu bringen, und die Dialektik welche er an diesem lobt von der des ersteren als des allgemeinen Vaters dieser Kunst abzuleiten. Daher das sichtbare Bemühen das Gespräch als ein wirklich vorgefallenes darzustellen und seine Authentie außer Zweifel zu setzen. Denn sonst konnte es ihm sehr gleichgültig gewesen sein, wenn auch ein Vorwitziger spöttisch fragte, woher er doch dieses Gespräch wisse, da Sokrates dergleichen nach so vielen Jahren gewiß nicht nacherzählte. Wiefern nun diese Unterhaltung oder besser irgend eine Zusammenkunft des Sokrates mit dem Parmenides könne Statt gehabt haben, darüber können wir aus anderweitigen Gründen, denke ich, nicht entscheiden. Denn geradezu liegt keine Unmöglichkeit in der Zeit; sondern nur um welche Zeit Parmenides in Athen gewesen, ist die Frage, und wie weit auf die Angabe daß dies in der achtzigsten Olympiade geschehen zu trauen

ist. Nur soviel ist gewiß, wenn es eine Fiktion ist, die sich Platon hier erlaubt, und zwar eine solche, welche mit wirklichen Tatsachen streitet: so konnte er entweder die Sache soviel möglich im dunkeln und unbestimmten lassen, oder wenn er sie in sinnlicher Bestimmtheit hinstellen wollte, so standen ihm größere Freiheiten zu Gebot als das mäßige Alter welches er dem Parmenides beilegt; und dieser würde er sich dann unbedenklich bedient haben. Wozu diese bestimmte Beschreibung, wenn Platon weder wußte, wie die Sache geschehen war, noch ausgerechnet hatte wie sie konnte geschehen sein? Doch abgesehen von der Wahrheit der Sache und nur an des Platon unläugbares Bestreben sie historisch zu begründen gedacht, ist hier ein Umstand in Anregung zu bringen, über den Niemand bis itzt scheint Bedenken gehabt zu haben, obgleich die gemeine Meinung davon dem Platon eine Widersinnlichkeit aufbürdet, der ich ihn nicht gern schuldig wüßte. Nämlich wer sind wohl der Kephalos, welcher wieder erzählt, der Glaukon und Adeimantos denen er begegnet, und der Antiphon von dem er sich erzählen läßt? Zuerst bei Kephalos denkt jeder an den Sohn des Lysanias den Vater des Lysias, der eben auch wie der hiesige als Fremdling eingewandert war. Allein der Vater des Lysias ist überall ein Syrakosier, und dieser kommt von Hause aus Klazomenai? Dennoch läßt sich schwerlich an einen andern denken. Denn derjenige der als Mittelsperson das Gespräch so weit herableiten konnte um es in Platons Gegenwart wieder zu erzählen, und das ist doch die Voraussetzung, mußte ein hohes Alter erreicht haben und dafür allgemein bekannt sein. Ein solcher aber muß Kephalos der Vater des Lysias unwidersprechlich gewesen sein. Woher nun Klazomenai kommt, entscheide Jeder für sich aus folgenden zwei Fällen, welche die einzig möglichen scheinen. Entweder ist dies eine Fiktion des Platon; aber wozu? um nicht sikelische Männer neugierig nach Gesprächen des Parmenides fragen zu lassen? Das hieße aber etwas schweres und arges unternehmen um ein geringeres und leicht ganz vermeidliches Übel zu heilen. Also um Klazomenische Männer einzuführen und darauf zu denken, daß bei dem Eins auch an die Vernunft und bei dem Übrigen auch an das Urgemenge des Anaxagoras solle gedacht werden? Aber teils würde sich das wohl mehr bemerklich machen, teils brauchte ja Kephalos nicht selbst deshalb zum Klazomenier gemacht zu werden, sondern er durfte nur Gastfreunde dort haben. Oder Kephalos der Syrakosier hat, ehe er nach Athen zog, eine Zeitlang zu Klazomenai gewohnt, und Platon erwähnt dieses mit einem gewissen Nachdruck als einem nicht überall bekannten Umstand. Doch dies nur beiläufig. Die Hauptfrage ist, wer sind Glaukon, Adeimantos und Antiphon? Die ersten beiden antwortet jeder, sind die allgemein bekannten Brüder des Platon, und Antiphon ist ein freilich sonst nicht bekannter Halbbruder desselben aus einer freilich sonst nirgends anders als in Beziehung auf dieses Gespräch erwähnten zweiten Ehe seiner Mutter Periktione mit einem Pyrilampes, der dann auch nicht der bekannte nämlich ihr eigner Oheim, der Freund des Perikles könnte gewesen sein. Aber sind denn diese Dinge auch nur möglich? Es soll nämlich wegen der Unsicherheit des Kephalos gar nicht die Rede davon sein, daß Platons Brüder in der Republik wo Kephalos als ein hochbetagter erscheint, junge Männer sind; hier aber bei seiner Einwanderung auch schon Angeseßene, welche ihm ihre Verwendung verheißen. Sondern Kephalos sei auch ein anderer weit jüngerer gewesen: so erwäge man nun dieses wunderliche, daß Platon, um die Authentie des Gesprächs zu beweisen, es von einem Kephalos erzählen läßt, der es selbst wieder von Platons eignem jüngerem Bruder gehört hat; so daß Platon es weit kürzer haben konnte. Und das noch viel wunderlichere, daß ein jüngerer Bruder des Platon dieses Gespräch unmittelbar und noch als heranwachsender Knabe von einem Ohrenzeugen soll gehört haben, dessen Liebling er gewesen zu sein scheint, und der dennoch zur Zeit der frühen Jugend des Sokrates schon ein Mann war. Wer zusammenrechnet wird gestehen, daß unsinnigeres nicht leicht itzt zu denken, und daß eine solche Angabe das Mittel war um die Zusammenkunft, deren Ächtheit Platon verbürgen wollte, zum Kindermärchen zu machen. Befreien wir also den Platon ohne weiteres von diesem eingedrungenen Halbbruder, den auch

Plutarchos und Proklos offenbar nur aus unserer Stelle ihm aneignen; und gestehen lieber, daß wir nicht wissen, wer Glaukon und Adeimantos gewesen sind, wenn nicht etwa Glaukon der ältere und Kallaischos noch einen Bruder Adeimantos gehabt haben, von dem hernach der Name auf den jüngeren übergegangen ist. Doch zuviel schon von der äußeren Umgebung, da noch einiges von der Sache selbst übrig ist zu sagen. Das Gespräch nämlich hat einen so auffallend abgebrochenen Schluß, daß man leicht zweifeln könnte, ob dies wirklich der Schluß sei. Denn ein solches Ergebnis der Untersuchung und mit ihm das ganze Gespräch nur durch eine einfache Bejahung zu beschließen, wie sie hundertmal im Gespräch selbst vorgekommen ist, dies scheint, sei es nun unverhältnismäßig oder einfältig, des Platon ganz unwürdig zu sein. Wer sich des »Protagoras« erinnert, wo auch die Untersuchung mit dem Geständnis eines Widerspruchs in ihrer ganzen Führung endete, der wird auch hier zum Schluß wenigstens eine ähnliche Verwunderungsbezeugung erwarten und das ausdrückliche Eingeständnis, daß noch eine höher hinaufgehende Untersuchung erforderlich werde. Wie ein solcher Schluß nun, wenn er dagewesen wäre, könnte verloren gegangen sein, läßt sich schwer mutmaßen: denn wer sich durch soviel mühseliges hindurchgearbeitet, wird sich wahrlich nicht versagt haben auch das wenige erfreuliche noch hinzuzufügen. Sonach bleibt kaum ein anderer Gedanke übrig, als daß Platon durch irgend etwas äußeres während der Beendigung auf lange Zeit unterbrochen worden; und hernach vielleicht das Ende nicht hinzugefügt, weil er schon den Entwurf wenigstens zu andern Gesprächen im Sinne hatte, die demselben Ziel auf einem andern Wege sich zu nähern bestimmt waren. Jenes äußere Hindernis kann nun, wenn die Vermutung genauer soll bestimmt werden, entweder die nach des Sokrates Tode erfolgte Flucht nach Megara gewesen sein, oder auch des Platons erste von dort aus angetretene Reise. Das letzte wäre meines Erachtens das annehmlichste. Denn wenn auch Platon, was an sich nicht glaublich ist, in den unruhigen Zeiten wo des Sokrates Hinrichtung vorbereitet und vollzogen wurde, ein solches Werk sollte ausgearbeitet haben: so konnte ihn wohl in Megara nichts hindern ihm die letzte Mühe zu gönnen. Viel wahrscheinlicher aber ist, daß es in Megara abgefaßt worden, wo während dieses Aufenthalts und gewiß nicht ohne bedeutenden Einfluß des Platon die von dem Ort genannte und vorzüglich der Dialektik sich widmende Schule gebildet ward. Nicht zu billigen aber wäre es, wenn Jemand, geschähe es auch um das Werk desto vollgültiger zu verteidigen, auf die gegenwärtige Beschaffenheit des Endes noch größere Vermutungen bauen wollte, etwa daß überhaupt das Beste und der rechte Aufschluß verloren gegangen, daß nun noch der zweite Teil mit dem ersten wäre in Verbindung gesetzt, und die Ideenlehre nach Maßgabe der dialektischen Untersuchung näher wäre bestimmt worden. Denn wen die bisherige Auseinandersetzung überzeugt hat, daß der »Parmenides« ein Gegenstück des »Protagoras« ist, wiewohl nicht ohne die Steigerung, die im Fortschritt von einem Platonischen Werke zum andern niemals fehlt, der wird in dem Werke, wie wir es jetzt haben, den mit jenem Gespräch übereinstimmenden Charakter vollständig finden, und keine Veranlassung haben etwas weiteres zu suchen. Wer aber hievon noch nicht überzeugt ist, dem kann nur folgendes vorgelegt werden, was für den mit dem Platon Unbekannteren erst die Zukunft bewähren kann. Die Schwierigkeiten nämlich, welche hier gegen jede Theorie von den Begriffen vorgebracht worden, sind in der Philosophie des Platon nicht anders zu lösen als durch genaue Vergleichung der reineren oder höheren Erkenntnis und der empirischen, ferner durch die Lehre von der ursprünglichen Anschauung und der Rückerinnerung; Gegenstände also deren Auseinandersetzung Platon eine ganze Reihe bedeutender Gespräche vom »Theaitetos« an gewidmet hat. Sollte er nun schon eben dieses im »Parmenides« ausgerichtet haben: wozu alle jene, deren doch jedes seinen Gegenstand so behandelt als wäre er von Grund aus noch gar nicht erörtert worden? Sollte aber der »Parmenides« später geschrieben sein als jene, als der »Theaitetos«, der »Menon«, und gar auch wie Tennemann annimmt als der »Sophist«; welche unselige Mühe dann für den der besseres zu

tun weiß, Rätsel aufzugeben, die keine mehr sind, und was früher deutlich gesagt war, späterhin mit vergeblicher Dunkelheit zu wiederholen? Auch die Sprache ist ein Beweis, daß der »Parmenides« nur im Übergange zu dem Gesprächen jener Art liegt, denn teils an sich teils in Vergleich mit jenen zeigt sie sich als Kunstsprache noch im Zustande der ersten Kindheit, durch unsicheres Schwanken, durch nicht immer glückliches Greifen nach der richtigen Bezeichnung, und dadurch, daß sie kaum die wichtigsten Unterschiede in Worten festzuhalten weiß. Dieses verursachte auch große Schwierigkeiten in der Übertragung. Aber es gab hier, wenn nicht der Geist des Ganzen sollte verwischt und unter dem Schein der Erleichterung das wahre Verständnis unendlich erschwert werden, keinen andern Ausweg, als den, die genaueste Treue zu bewahren, und den Leser ganz in die Einfalt und wenn man sagen soll Unbeholfenheit der entstehenden philosophischen Sprache zurückzuführen, wodurch auch allein verhindert werden kann, daß nicht auf der einen Seite dem Schriftsteller fremdes geliehen auf der andern sein Verdienst durch alle ihre Verwirrungen das Wahre gesehen und sie selbst vorzüglich ausgebildet zu haben, geschmälert werde.

## (126) Parmenides

### *Kephalos erzählt*

Als wir von Hause, aus Klazomenai zu Athen angekommen, begegneten wir auf dem Markte dem Adeimantos und Glaukon. Und Adeimantos reichte mir die Hand und sagte: Willkommen Kephalos, und wenn du hier etwas bedarfst das in unserm Vermögen steht: so sage es. – Eben recht deshalb, erwiderte ich, bin ich hier, Euch um etwas zu bitten. – Sage nur, sprach er, deine Bitte. – Darauf sagte ich: Wie heißt doch schon euer Halbbruder von mütterlicher Seite? denn ich entsinne mich dessen nicht, er war aber noch ein Knabe als ich das erste Mal aus Klazomenai herkam, und das ist schon lange her. Sein Vater, glaube ich, hieß Pyrilampes. – Ganz recht, war die Antwort, und er selbst Antiphon. Aber weshalb fragst du eigentlich nach ihm? – Hier, antwortete ich, dies sind Landsleute von mir, sehr wissenschaftliche Männer, und haben gehört selbiger Antiphon habe sehr viel mit einem gewissen Pythodoros einem Freunde des Zenon gelebt, und er habe die Unterredungen, welche einst Sokrates Zenon und Parmenides gehalten, durch oftmaliges Anhören vom Pythodoros im Gedächtnis. – Ganz richtig, entgegnete er. – Diese nun, fuhr ich fort, wünschten wir zu hören. – Das ist nichts schwieriges, antwortete er. Denn noch als ein anwachsender Knabe hat er sie sich zu eigen gemacht, jetzt hingegen beschäftigt er sich wie sein gleichnamiger Großvater, vorzüglich mit der Pferdezucht. Also wenn ihr wollt laßt uns zu ihm gehn; denn er ging nur eben von hier nach Hause, und wohnt ganz nahe bei in Melite. Dies gesprochen (127) gingen wir, und trafen den Antiphon zu Hause, wie er eben dem Schmied einen Zaum zur Ausbesserung übergab. Nachdem er nun diesen abgefertiget und die Brüder ihm gesagt weshalb wir kämen, erkannte er auch mich von meiner ersten Reise her und begrüßte mich. Und als wir ihn baten das Gespräch zu erzählen, machte er zuerst Schwierigkeiten, weil es, sagte er, eine gar mühsame Sache wäre; hernach jedoch erzählte er.

Also Antiphon sagte, Pythodoros habe ihm erzählt, Zenon und Parmenides wären einst zu den großen Panathenäen gekommen. Parmenides nun wäre damals schon hoch bejahrt gewesen, ganz weißhaarig, aber edlen Ansehns, wohl Fünf und Sechzig Jahre alt. Zenon aber wäre etwa Vierzig gewesen, wohlgewachsen und von angenehmem Aussehn, auch hätte er dafür gegolten des Parmenides Liebling gewesen zu sein. Gewohnt hätten sie beim Pythodoros außerhalb der Stadt im Kerameikos, wohin dann auch Sokrates gekommen wäre und mehrere Andere mit ihm, alle begierig die Schrift des Zenon zu hören; denn damals wäre diese zuerst von jenen hergebracht worden. Sokrates aber wäre damals noch sehr jung gewesen. Vorgelesen hätte Zenon selbst, Parmenides aber wäre eben draußen gewesen, und nur noch wenig von der Vorlesung übrig, als er selbst Pythodoros, wie er sagte, von draußen hereingekommen, und mit ihm Parmenides, wie auch Aristoteles, der hernach zu den Dreißigen gehört hat, und nur sehr weniges hätten sie noch gehört von dem Buche. Übrigens hätte er selbst es schon früher vom Zenon gehört:

Nachdem nun Sokrates zu Ende gehört, habe er gebeten, den ersten Satz des ersten Buches noch einmal zu lesen, und als es geschehen, habe er gesagt: Wie, o Zenon, meinst du dieses? Wenn das Seiende vieles wäre: so müßte dieses viele unter einander auch ähnlich sein und unähnlich? Dieses aber wäre unmöglich, denn weder könnte das Unähnliche ähnlich, noch das Ähnliche unähnlich sein? Meinst du es nicht so? – Grade so, habe Zenon gesagt. – Und also, wenn unmöglich das Ähnliche unähnlich sein könnte, und das Unähnliche ähnlich, so könnte ja



unmöglich Vieles sein. Denn wenn Vieles wäre, würde ihm jenes unmögliche begegnen. Ist es dieses, was deine Bücher sagen wollen, nichts anders als allem sonst geglaubten zuwider behaupten, daß es nicht Vieles gebe? und hievon hältst du jedes deiner Bücher für einen Beweis, so daß du auch meinst so viele Beweise geführt zu haben als du einzelne Bücher geschrieben hast. Meinst du es so, oder habe ich (128) es nicht recht begriffen? – Keinesweges habe Zenon gesagt, sondern du hast ganz richtig verstanden, was die ganze Schrift will. – Ich merke also wohl, habe Sokrates gesagt, daß Zenon dir, Parmenides, nicht nur übrigens wünscht in Freundschaft verbunden zu sein, sondern auch vermittelt dieser Schrift. Denn gewissermaßen hat er dasselbe geschrieben wie du; indem er es aber herumdreht, versucht er uns zu hintergehen, als sage er etwas anderes. Denn du in deinen Gedichten sagst, das Ganze sei Eins, und stellst dafür Beweise auf, ganz gut und tüchtig. Dieser aber sagt wiederum, es wäre nicht Vieles, ebenfalls mit Darlegung vieler und starker Beweisgründe. Dies nun, daß der Eine behauptet, es wäre Eins, und der Andere es wäre nicht Vieles, und Jeder so redet, daß er scheint nichts von dem gesagt zu haben was der Andere, da es doch ohngefähr das nämliche sein muß, das ist offenbar uns andern zu hoch, wie ihr es durchgeführt habt. – Ja, Sokrates, habe Zenon gesagt, so hast auch du die eigentliche Bewandnis dieser Schrift noch nicht durchaus inne, obgleich du dem Inhalt sehr gut wie ein Spartanischer Hund nachspürst und auf dem Gefährte bleibst. Allein zuerst schon entgeht dir dieses, daß die Schrift sich ganz und gar nicht so wichtig macht, daß sie, obschon nichts mehreres als was du anführst besagend, dieses den Leuten zu verheimlichen suchte, als wollte sie etwas großes ausrichten. Sondern was du von ihr sagtest ist nur etwas zufälliges; eigentlich aber ist diese Schrift eine Hülfe für den Satz des Parmenides gegen diejenigen, welche sich herausnehmen ihn auf Spott zu ziehen, als ob wenn Eins ist gar vielerlei lächerliches und ihm selbst widersprechendes bei dem Satz herauskäme. Es streitet also diese Schrift gegen die, welche das Viele behaupten, und gibt ihnen Gleiches zurück und noch mehreres, indem sie deutlich zu machen sucht, daß noch weit lächerlicheres ihrem Satze, wenn Vieles ist, als dem wenn Eines ist begegnet, wenn ihn Jemand recht durchnimmt. Aus solcher Streitlust also habe ich sie, als ich noch jung war geschrieben, und nachdem sie geschrieben war, hat sie mir Jemand entwendet. So daß ich nicht einmal mit mir selbst zu Rate gehn konnte, ob ich sie ans Licht stellen sollte oder nicht. In sofern also irrst du dich, Sokrates, als du glaubst, sie sei nicht mit der Streitlust eines Jünglings, sondern mit der Ehrliebe des reiferen Alters geschrieben. Sonst, wie ich schon gesagt, hast du sie nicht übel abgeschrieben. – Wohl, ich nehme das an, habe Sokrates gesagt, und glaube, daß es sich nach deiner Aussage verhält. Dies aber sage mir: setzest du nicht, daß es an und für sich einen Begriff der Ähnlichkeit gibt, und wiederum einen andern diesem entgegengesetzten, welcher das unähnliche (129) ist? und daß diese beiden, ich und du und alles andere was wir Vieles nennen an sich nehmen? und was die Ähnlichkeit an sich nimmt wird ähnlich, eben dadurch und sofern es die Ähnlichkeit an sich nimmt? was aber die Unähnlichkeit unähnlich? und was beide beides? Wenn aber auch alles diese beiden entgegengesetzten Begriffe an sich nimmt, und auch wirklich vermöge dieses Ansichhabens beider ähnlich und unähnlich unter einander ist; was ist doch daran wunderbares? Denn wenn freilich Jemand zeigte, die Ähnlichkeit selbst wäre unähnlich, oder die Unähnlichkeit ähnlich, das wäre, denke ich, ein Wunder. Zeigt er aber, wie dem, was beides an sich hat, auch beides zukommt: so dünkt mich, o Zenon, dies gar nichts widersinniges. Auch nicht wenn Jemand zeigt alles sei Eins, weil es die Einheit an sich hat, und dasselbe sei auch wieder Vieles, indem es eine Menge in sich hat: aber wird er zeigen, das eigentliche Eins selbst sei Vieles, und wiederum, das Viele selbst sei Eins: dieses werde ich gewiß bewundern. Und eben so nun in Absicht auf alles andere, wenn Jemand zeigte, daß den Gattungen und Begriffen selbst diese entgegengesetzten Beschaffenheiten zukommen; das wäre wert es zu bewundern; wenn aber von mir Jemand zeigen kann, daß ich Eins bin und Vieles, was Wunder? indem er ja nur sagen darf, wenn er zuerst mich als Vieles zeigen will, daß etwas

anderes mein rechtes ist und anderes mein linkes, anderes das vordere und anderes das hintere, wie auch oben und unten auf gleiche Weise: denn so denke ich habe ich Vielheit an mir. Wenn aber hernach als Eins wird er sagen, daß unter uns Sieben hier ich Ein Mensch bin, an mir habend so fern auch Einheit, so daß er beides ganz richtig gezeigt hätte. Wenn nun Jemand unternimmt dergleichen zugleich als Eins und Vieles zu erweisen, Steine, Holz und solcherlei: so wollen wir sagen, er habe uns Vieles und Eins gezeigt; aber nicht daß das Eins vieles oder das Viele Eins ist, und er bringe also gar nichts wunderbares vor, sondern was wir Alle gern zugeben. Wenn aber Jemand, wie ich nur eben sagte, zuvörderst die Begriffe selbst aussonderte, die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, die Vielheit und die Einheit, die Bewegung und die Ruhe, und alle von dieser Art, und dann zeigt, daß diese auch unter sich können mit einander vermischt und von einander getrennt werden, das, o Zenon, habe er gesagt, würde mir gewaltige Freude machen. Jenes nun glaube ich hier sehr wacker durchgeführt zu sehn; weit mehr aber, wie gesagt, würde es mich auf diese Art erfreuen; wenn Jemand diese nämliche Schwierigkeit auch als in die Begriffe selbst auf vielfache Art verflochten, und wie ihr an den sichtbaren Dingen sie durchgegangen seid, eben so auch an dem was dem Verstande aufgefaßt wird, sie aufzeigen könnte.

(130) Indem Sokrates dieses sprach, habe Pythodoros gesagt, er seines Teils habe geglaubt, Parmenides und Zenon würden über jedes fast verdrießlich sein; sie aber hätten auf seine Rede sehr genau Acht gegeben, und oftmals einander lächelnd angesehen, als freuten sie sich sehr über den Sokrates. Welches auch, nachdem er aufgehört, Parmenides geäußert und gesagt: Wie sehr, o Sokrates, verdienst du gerühmt zu werden wegen deines Eifers für die Forschungen. Und sprich, teilst du selbst so wie du sagst, die Begriffe selbst besonders, und das, worin sie aufgenommen sind, wieder besonders? Und dünkt dich etwas die Ähnlichkeit selbst zu sein außer jener Ähnlichkeit, die wir an uns haben, und so auch das Eins und das Viele, und was du alles eben vom Zenon gehört hast? – Mich dünkt es, habe Sokrates gesagt. – Auch etwa dergleichen, ein Begriff des Gerechten für sich, und des schönen und guten, und alles was wiederum dieser Art ist? – Ja habe er gesagt. – Und wie, auch einen Begriff der Menschen außer uns und Allen, welche eben das sind wie wir? so einen Begriff für sich des Menschen oder des Feuers oder des Wassers? – Hierüber, habe er gesagt, bin ich oftmals in Zweifel gewesen, o Parmenides, ob man auch hievon eben das behaupten soll wie von jenem, oder etwas anderes. – Etwa auch über solche Dinge, o Sokrates, welche gar lächerlich herauskämen, wie Haare, Kot, Schmutz und was sonst noch recht geringfügig und verächtlich ist, bist du in Zweifel ob man behaupten solle, daß es auch von jedem unter diesen einen Begriff besonders gebe, der wiederum etwas anderes ist als die Dinge die wir handhaben, oder ob man es nicht behaupten solle? – Keinesweges, habe Sokrates gesagt, sondern daß diese wohl eben sind, wie wir sie sehen, und daß zu glauben es gebe noch einen Begriff von ihnen, doch gar zu wunderlich sein möchte. Zwar hat es mich bisweilen beunruhigt, ob es sich nicht bei allen Dingen auf gleiche Art verhalte. Daher wenn ich hier zu stehen komme, fliehe ich aus Furcht in eine bodenlose Albernheit versinkend umzukommen; komme ich aber wieder zu jenen Gegenständen von denen wir jetzt eben zugaben, daß es Begriffe von ihnen gebe, so beschäftige ich mich mit diesen und verweile gern dabei. – Du bist eben noch jung, o Sokrates, habe Parmenides gesagt, und noch hat die Philosophie dich nicht so ergriffen, wie ich glaube daß sie dich noch ergreifen wird, wenn du nichts von diesen Dingen mehr gering achten wirst. Jetzt aber siehst du noch auf der Menschen Meinungen deiner Jahre wegen. Dieses also sage mir, glaubst du wie du sagst, es gebe gewisse Begriffe durch deren Aufnahme in sich (131) diese andern Dinge den Namen von ihnen erhalten, so daß, was die Ähnlichkeit aufnimmt, ähnlich, was die Größe groß, was aber die Güte und Gerechtigkeit gerecht wird und gut? – Allerdings, habe Sokrates gesagt. – Also muß entweder den ganzen Begriff oder einen Teil davon jedes aufnehmende in sich aufnehmen? Oder kann es außer diesen noch eine

andere Aufnahme in sich geben? – Wie sollte es wohl? entgegnete er. – Dünkt dich also der ganze Begriff in jedem einzelnen von den vielen zu sein, obgleich er einer ist? oder wie? – Was, o Parmenides, habe Sokrates gefragt, sollte ihn denn hindern darin zu sein? – Eins und dasselbe seiend also soll er in vielen außer einander seienden zugleich sich befinden, und also selbst außerhalb seiner selbst sein? – Nicht doch, habe Sokrates gesagt, wenn wie ein und derselbe Tag überall zugleich und dennoch keinesweges außerhalb sein selbst ist, so auch jeder Begriff in allen Dingen zugleich derselbe wäre. – Sehr artig, o Sokrates, habe Parmenides gesagt, setzest du eins und dasselbe an vielen Orten zugleich, wie wenn du mit einem Segeltuch viele Menschen bedeckend sagen wolltest, es wäre ganz über Vielen. Oder glaubst du nicht, so etwas ohngefähr zu sagen? – Vielleicht. Wäre nun so das Segeltuch ganz über Jedem, oder nicht vielmehr über jedem Einzelnen auch ein anderer Teil desselben? – Ein Teil freilich. – Teilbar also, o Sokrates, sind die Begriffe selbst, und was sie in sich hat, hätte nur einen Teil in sich, und nicht mehr ganz wäre der Begriff in jedem, sondern nur ein Teil wäre in jedem? – So scheint es wenigstens. – Wirst du also, habe er gesagt, wollen, daß der eine Begriff uns wirklich geteilt werde, und wird er dann noch Einer sein? – Keinesweges. – Denn sieh nur weiter, habe Parmenides gesagt, wenn du nun die Größe selbst teilen willst, und dann jedes von den vielen großen Dingen durch einen als die Größe selbst kleineren Teil der Größe groß sein soll, ist das nicht offenbar unvernünftig? – Gar sehr, habe er gesagt. – Und wie, wenn jedes einen kleinen Teil von der Gleichheit bekommt, so soll es weil es etwas hat, was kleiner ist als die Gleichheit, eben dadurch einem anderen gleich sein? – Unmöglich. – Aber es habe Jemand von uns einen Teil der Kleinheit, so wird doch die Kleinheit selbst größer sein als dieses, welches ihr Teil ist. Die Kleinheit selbst wird demnach größer sein: dasjenige aber, dem das hinweggenommene beigelegt wird, wird kleiner dadurch, nicht aber größer als zuvor. – Dieses kann ja wohl nicht sein, habe er gesagt. – Auf welche Weise also, o Sokrates, sollen dir dann die andern Dinge die Begriffe aufnehmen, da sie weder teilweise sie aufnehmen können noch auch ganz? – Beim Zeus, habe er gesagt, es scheint mir keinesweges leicht, dies so auseinander zu setzen. – Wie aber nun? was meinst du zu folgendem? – Wozu? – Ich glaube daß du aus folgendem Grunde annimmst, jeder Begriff für sich sei eines. Wenn dir nämlich vielerlei Dinge groß zu sein scheinen: so scheint dir dies vielleicht eine und dieselbe Gestalt oder Idee zu sein, wenn du auf alle siehst, weshalb du denn glaubst das Große sei Eins. – Ganz richtig habe er gesagt. – Wie aber nun, das große selbst und die andern (132) großen Dinge wenn du die eben so mit der Seele zusammen überschaut: erscheint dir nicht wiederum Ein Großes, wodurch notwendig ist, daß dieses alles dir groß erscheint? – Das leuchtet sehr ein. – Noch ein anderer Begriff der Größe wird dir also zum Vorschein kommen außer jener ersten Größe und den diese an sich habenden Dingen, und wiederum über allen diesen zusammen noch ein anderer, wodurch diese alle groß sind, und so wird dir jeder Begriff nicht mehr eines sein, sondern ein unbegrenzt vielfaches. – Aber, o Parmenides, habe Sokrates gesagt, ob nicht etwa jeder von diesen Begriffen nur ein Gedanke ist, welchem nicht gebührt irgendwo anders zu sein als in den Seelen. Denn so wäre doch jeder eines, und es würde ihnen nicht mehr das begegnen, was eben ist gesagt worden. – Wie also, habe jener gesagt, jeder von diesen Gedanken wäre einer, aber ein Gedanke von nichts? – Unmöglich. – Also von etwas? – Ja. – Was ist oder was nicht ist? – Was ist. – Nicht wahr von etwas gewissem, was eben jener Gedanke als in allen jenen Dingen befindlich bemerkt als Eine gewisse Gestalt oder Idee? – Ja. – Und dies soll nicht der Begriff sein, was so gedacht wird Eines zu sein immer dasselbe seiend in allem? – Das scheint wieder notwendig. – Wie aber weiter, habe Parmenides gesagt, wenn du behauptest, die übrigen Dinge haben in sich die Begriffe, mußt du nicht entweder glauben, daß jedes aus Gedanken bestehe, und daß sie alle denken, oder daß sie Gedanken seiend doch undenkend sind? – Allein auch das, habe Sokrates gesagt, hat ja keinen Sinn. Sondern, o Parmenides, eigentlich scheint es mir sich so zu verhalten, daß nämlich diese Begriffe gleichsam als Urbilder dastehn in der Natur,

die andern Dinge aber diesen gleichen und Nachbilder sind; und daß die Aufnahme der Begriffe in die andern Dinge nichts anders ist, als daß diese ihnen nachgebildet werden. – Wenn nun, sagte Parmenides, etwas dem Begriff ist nachgebildet worden, ist es möglich daß der Begriff dem Nachgebildeten nicht ähnlich sei, in sofern dieses ihm ist ähnlich gemacht worden? – Nicht möglich. – Und ist es nicht sehr notwendig, daß das Ähnliche mit dem Ähnlichen einen und denselben Begriff muß aufgenommen haben? – Notwendig. – Das aber durch dessen Aufnahme in sich die ähnlichen Dinge ähnlich sind, ist nicht das eben der Begriff? – Auf alle Weise freilich. – Es ist also nicht möglich, daß etwas einem Begriff ähnlich ist noch ein Begriff etwas anderem; wo nicht, so erscheint immer ein anderer Begriff über jenen, und wenn (133) jener wieder ähnlich ist noch einer, und niemals hört dieses Erscheinen eines neuen Begriffes auf, wenn der Begriff dem, was ihn in sich aufgenommen hat ähnlich sein soll. – Das ist sehr richtig. – Also auch nicht durch Ähnlichkeit nehmen die andern Dinge die Begriffe auf: sondern man muß eine andere Art suchen, wie sie sie aufnehmen. – So steht es. – Siehst du also nun, Sokrates, habe Parmenides gesagt, wie groß die Schwierigkeit ist, wenn Jemand die Begriffe als an und für sich seiend erklärt? – Ja wohl. – Wisse demnach nur, habe er weiter gesagt, daß du, um es grade heraus zu sagen, noch gar nicht berührt hast, wie groß die Verlegenheit ist, wenn du für jegliches jedesmal abgesondert einen Begriff aufstellen willst. – Wie das? habe er gefragt. – Unter vielem andern, habe Parmenides gesagt, ist das größte dieses, daß wenn Jemand behaupten will, es käme diesen Begriffen nicht einmal zu erkannt zu werden, wenn sie so beschaffen wären, wie wir sagten, daß Begriffe sein müßten, man dem der dies sagte, nicht beweisen könnte, daß er Unrecht habe, wenn nicht der bezweifelnde schon sehr geübt ist, und von guten Gaben, und Lust hat dem der den Beweis führen will durch viele und weit ausholende Erörterungen zu folgen; sonst wird der nicht zu überzeugen sein, welcher behaupten will, sie wären unerkennbar. – Woher dieses, o Parmenides? habe Sokrates gefragt. – Weil glaube ich, Sokrates, du sowohl als Jeder welcher setzt es gebe von jeglichem Ding ein Wesen für sich, auch zugestehen wird daß zuerst kein einziges hievon bei uns sich finde? – Wie wäre es auch sonst an sich, habe Sokrates gesagt. – Ganz recht, habe jener gesagt. Diejenigen Ideen also, welche nur in Wechselbeziehung auf einander sind was sie sind, haben auch ihr Wesen an sich nur in Beziehung auf einander und nicht in Beziehung auf ihre unter uns befindlichen Nachbilder, oder wofür man sie sonst halten will von dem, durch dessen Aufnahme in uns wir dies und das zu sein genannt werden. Das aber bei uns befindliche jenen gleichnamige ist dies wiederum in Bezug auf einander und nicht auf die Begriffe, und ist es für einander und wiederum nicht für jene die auch so genannt werden. – Wie meinst du das? habe Sokrates gefragt. – So, habe Parmenides gesagt, daß wenn einer von uns des andern Herr ist oder Knecht; so ist er nicht des Herrn an sich, welcher bezeichnet was ein Herr ist, nicht dessen Knecht; noch auch des Knechtes an sich, welcher bezeichnet was ein Knecht ist, Herr ist der Herr; sondern als Menschen sind sie für einander dieses beides. Die Herrschaft selbst aber ist was sie ist von der Knechtschaft selbst, und eben so ist Knechtschaft selbst die Knechtschaft von der Herrschaft selbst. Nicht aber hat was bei uns ist sein Vermögen in Beziehung auf jenes, noch jenes auf uns: sondern wie ich sage, unter sich und für sich ist jenes und unseres eben (134) so für sich. Oder verstehst du nicht was ich meine? – Sehr gut, habe Sokrates gesagt, verstehe ich es. – Also, habe er fortgefahren, auch die Erkenntnis an sich, was eigentlich Erkenntnis ist, wäre die Erkenntnis jener Wahrheit an sich was eigentlich Wahrheit ist? – Allerdings. – Und jede einzelne Erkenntnis an sich wäre auch nur Erkenntnis des Gegenstandes an sich. Oder nicht? – Ja wohl. – Aber die Erkenntnis bei uns, muß die sich nicht beziehen auf die Wahrheit bei uns? und so jede einzelne Erkenntnis bei uns wäre folglich nur Erkenntnis ihres besonderen Gegenstandes bei uns? – Notwendig. – Aber die Begriffe an sich haben wir weder, wie du zugibst, noch ist es möglich, daß sie unter uns angetroffen werden. – Auf keine Weise. – Sonach werden erkannt von dem Begriff an sich der Erkenntnis die Gattungen selbst, was jede

ist? – Ja. – Welchen wir aber nicht haben. – Freilich nicht. – Also wird auch von uns kein Begriff an sich erkannt, weil wir die Erkenntnis selbst nicht haben. – Es scheint nicht. – Unerkennbar also ist uns das Schöne an sich, was es ist, so auch das Gute, und alles was wir uns als Ideen für sich vorstellen. – So scheint es leider. – Sieh aber nun hievon auf jenes noch ärgere. – Auf welches? – Wirst du zugeben oder nicht, daß wenn es an sich als Gattung eine Erkenntnis gibt, diese weit genauer sein müsse als die Erkenntnis bei uns, und so auch die Schönheit und alles andere auf gleiche Weise? – Ja. – Besitzt also irgend etwas anderes diese Erkenntnis an sich: so wirst du nicht wollen, daß irgend Jemand mehr anders als Gott die ganz vollständige Erkenntnis habe? – Natürlich. – Wird nun etwa Gott die Erkenntnis selbst besitzend wiederum vermögend sein, das was bei uns ist zu erkennen? – Warum das nicht? – Weil, sagte Parmenides, unter uns ausgemacht ist, o Sokrates, daß weder jene Begriffe in Beziehung auf das bei uns befindliche dasjenige Vermögen haben, welches sie haben, noch auch das bei uns befindliche in Beziehung auf jene; sondern abgesondert jedes von beiden für sich. – Das ist freilich ausgemacht. – Wenn sich also jene genaueste Herrschaft bei Gott befindet und jene genaueste Erkenntnis: so wird diese Herrschaft jenes niemals uns beherrschen, noch auch diese Erkenntnis uns erkennen oder irgend etwas bei uns. Sondern ganz auf gleiche Weise herrschen wir nicht über jene mit unserer Herrschaft, noch erkennen wir irgend etwas von dem Göttlichen mit unserer Erkenntnis; und auch sie sind aus demselben Grunde nicht unsere Herren, noch erkennen sie die menschlichen Dinge, als Götter. – Aber, sagte er, daß das nur nicht eine allzu wunderliche Rede ist, wenn einer die Gottheit des Wissens beraubt! – Dennoch aber, o Sokrates, habe Parmenides (135) gesagt, muß dies und noch gar vieles andere von den Begriffen gelten, wenn diese Ideen der Dinge sein sollen, und Jemand jedes an sich als Begriff setzen will. So daß wer es anhört bedenklich werden muß und bestreiten, daß es dergleichen überall gäbe, oder wenn ja, daß sie ganz notwendig der menschlichen Natur unerkenntbar sein müßten. Und wer dies sagt muß nicht nur glauben etwas rechtes zu sagen, sondern auch, wie wir eben sagten, sehr schwer eines andern zu überzeugen sein; und sehr wohl begabt muß der sein, der dies soll begreifen können, daß es eine Gattung gibt jedes einzelnen, und ein Wesen an sich; noch vortrefflicher aber der welcher es ausfindet und dies alles gehörig auseinandersetzend auch Andere lehren kann. – Dies, o Parmenides, räume ich dir ein, sprach Sokrates, denn du sagst es ganz nach meinem Sinn. – Dennoch aber, o Sokrates sagte Parmenides, wenn Jemand auf der andern Seite nicht zugeben will, daß es Begriffe von dem was ist gibt, weil er eben; auf alles vorige und mehr ähnliches hinsieht, und keinen Begriff für jedes besondere bestimmt setzen will: so wird er nicht haben wohin er seinen Verstand wende, wenn er nicht eine Idee für jegliches seiende zuläßt, die immer dieselbe bleibt, und so wird er das Vermögen der Untersuchung gänzlich aufheben; welche Folge du eben vornehmlich scheinst beachtet zu haben. – Ganz richtig, habe Sokrates gesagt. – Was also willst du tun in Hinsicht der Philosophie? wohin willst du dich wenden, wenn du über diese Dinge zu keiner Erkenntnis gelangen kannst? – Das glaube ich nicht recht abzusehn für jetzt. – Allzufrüh eben, habe Parmenides gesagt, ehe du dich gehörig geübt hast, o Sokrates, unternimmst du zu bestimmen was schön ist und gerecht und gut und so jeden andern Begriff. Schon neulich habe ich dies bemerkt, als ich hörte wie du dich mit dem Aristoteles unterredetest. Schön allerdings und göttlich, das wisse nur, ist der Trieb der dich treibt zu diesen Forschungen. Strecke dich aber zuvor noch besser und übe dich vermittelst dieser für unnütz gehaltenen und von den meisten auch nur Geschwätz genannten Wissenschaft, so lange du noch jung bist: denn wo nicht, so wird dir die Wahrheit doch entgehen. – Welches aber, o Parmenides, ist die Art und Weise sich zu üben? – Dieselbe, o Sokrates, die du eben vom Zenon gehört hast. Indes aber habe ich mich darüber doch gefreut von dir, als du diesem sagtest du gäbest ihm nicht zu nur an den sichtbaren Dingen und in Beziehung auf sie die Untersuchung durchzuführen, sondern in Beziehung, auf jenes was man vornehmlich mit dem Verstande auffaßt, und für Begriffe hält, dem jeder ein

bestimmtes Sein am meisten zuschreibt. – Es schien mir eben, habe Sokrates hinzugefügt, auf jene Art nicht schwer von den Dingen zu zeigen, daß sie ähnlich und unähnlich sind, und daß ihnen alles, was man nur will zukommt. – Und mit Recht, sagte Parmenides. Außerdem mußt du aber noch dies tun, daß du nicht nur etwas als seiend voraussetzend (136) untersuchst was sich aus der Voraussetzung ergibt: sondern auch daß jenes nämliche nicht sei mußt du hernach zum Grunde legen, wenn du dich noch besser üben willst. – Wie meinst du das? fragte Sokrates. – Zum Beispiel, sagte Parmenides, nach der Voraussetzung, von welcher Zenon ausgegangen ist, wenn Vieles ist, was muß sich dann ergeben für das Viele selbst an sich und in Beziehung auf das Eins, und auch für das Eins an sich und in Beziehung auf das Viele, mußt du dann auch eben so untersuchen, wenn Vieles nicht ist, was sich dann ergeben muß für das Eins sowohl als für das Viele jedes an sich und in Beziehung auf einander. Eben so wenn du voraussetzest wenn es Ähnlichkeit gibt oder wenn es sie nicht gibt, ist zu sehen, was aus jeder von beiden Voraussetzungen folgt, sowohl für das Vorausgesetzte selbst als für das Andere insgesamt, an sich und in Beziehung auf einander. Auch von dem Unähnlichen gilt dasselbe und von der Bewegung und Ruhe, von dem Entstehen und Vergehen, ja von dem Sein selbst und dem Nichtsein. Und mit einem Worte, was du auch zum Grunde legest, als seiend und nicht seiend oder was sonst davon annehmend, davon mußt du sehn was sich jedesmal ergibt für das Gesetzte selbst und für jedes andere einzelne was du herausnehmen willst, und für mehreres und Alles insgesamt eben so. Eben so auch was sich für das übrige ergibt an sich in Beziehung auf jedes Einzelne was du jedesmal herausheben willst, du magst nun das, wovon du ausgingst als seiend voraussetzen oder als nichtseiend, wenn du vollkommen geübt auch die Wahrheit gründlich durchschauen willst. – Ein unendliches Geschäft, o Parmenides, beschreibst du, sagte Sokrates, und ich verstehe es noch nicht recht. Warum aber machst du es nicht selbst durch irgend etwas voraussetzend, damit ich es desto besser begreife? – Ein großes Werk, o Sokrates, sagte er, legst du mir auf, und in meinem Alter. – Aber du also, habe Sokrates gesagt, o Zenon, warum willst du nicht etwas abhandeln? – Darauf habe Zenon lächelnd geantwortet: Wir wollen ihn selbst bitten den Parmenides. Denn das ist nichts geringes was er sagt; oder siehst du selbst nicht, welche Arbeit du ihm anmutest? Wären wir nun mehrere, so lohnte es nicht ihn zu bitten: denn unschicklich ist es dergleichen vor Vielen zu reden, zumal einem Manne von solchen Jahren. Denn die wenigsten wissen, daß ohne so das ganze Gebiet durchzugehn und zu umwandeln es nicht möglich ist die Wahrheit treffend richtige Einsicht wirklich zu erlangen. Ich also, o Parmenides, vereinige mich mit der Bitte des Sokrates, damit auch ich nach langer Zeit dich einmal wieder höre. – Als dieses Zenon gesprochen, sagte Antiphon, habe Pythodoros selbst wie er ihm erzählt, und so auch Aristoteles und die Andern den Parmenides gebeten, eine Probe zu geben von dem was er meine, und ja nicht anders zu tun. – Hierauf habe Parmenides gesagt, ich muß wohl gehorchen. Wiewohl es mir, glaube ich, wie dem Rosse des Ibykos gehen wird, welchem als einem wackern zwar (137) aber schon bejahrten Streiter, weil es im Begriff noch einmal den Kampf des Wagens zu bestehen, aus Kunde vor dem was ihm bevorstand gezittert, eben deshalb jener selbst sich vergleicht, sagend auch er werde, wider Willen, so alt schon, gezwungen, noch einmal die Bahn der Liebe zu gehn. So fühle auch ich, wenn ich dessen gedenke nicht wenig Furcht, wie ich wohl in solchem Alter eine so große und schwierige Reihe von Untersuchungen durchschwimmen soll. Indessen, denn ich muß euch wohl gefällig sein, zumal auch Zenon einstimmt, wir sind ja unter uns. Von wo also fangen wir an, und was sollen wir zuerst zum Grunde legen? Oder wollt ihr, da doch einmal das mühsame Spiel soll gespielt werden, daß ich von mir selbst anfangen und von meiner Voraussetzung, indem ich das Eins selbst zum Grunde lege, wenn es ist und wenn es nicht ist, was dann sich ergeben muß? – Das tue allerdings, habe Zenon gesagt. – Wer aber, sprach Parmenides, wird mir antworten? oder wohl der jüngste? Denn der würde am wenigsten Vorwitz treiben, und gewiß antworten was er meint,

zugleich aber würde mir seine Antwort einen Ruhepunkt gewähren. – Ich bin dir hiezu bereit, o Parmenides, habe darauf Aristoteles gesagt. Denn mich meinst du, wenn du den jüngsten meinst. Frage also, und Sorge nicht weiter für den antwortenden, ich werde schon antworten.

Wohlan, habe Parmenides gesagt, wenn Eins ist, so kann doch wohl das Eins nicht Vieles sein? – Wie sollte es wohl! – Weder dürfen also Teile desselben, noch darf es selbst ganz sein. – Wie das? – Der Teil ist doch wohl Teil eines Ganzen? – Ja. – Und wie das Ganze? wäre nicht das, dem kein Teil fehlte, ganz? – Allerdings. – In beiden Fällen also wird das Eins aus Teilen bestehen, wenn es ganz ist und wenn es Teile hat? – Notwendig. – In beiden Fällen also wäre das Eins Vieles und nicht Eins. – Richtig. – Es soll aber nicht Vieles sein, sondern Eins. – Das soll es. – Weder also kann das Eins ganz sein noch Teile haben, wenn es Eins sein soll. – Freilich nicht. – Wenn es nun gar keinen Teil hat: so hat es doch auch weder Anfang noch Ende noch eine Mitte. Denn dergleichen wären doch schon Teile desselben. – Richtig. – Gewiß aber sind Anfang und Ende die Grenzen eines jeden. – Wie sonst? – Unbegrenzt also ist das Eins wenn es weder Anfang noch Ende hat? – Unbegrenzt. – Also auch ohne Gestalt; denn es kann weder rund noch grade an sich haben. – Wie so? – Rund ist doch wohl das, dessen Enden überall von der Mitte gleich weit abstehn? – Ja. – Grade aber das, dessen Mitte beiden Enden vorangeht? – So ist es. – Also hätte das Eins Teile und wäre Vieles, es möchte (138) nun die grade Gestalt an sich haben oder die kreisförmige. – Allerdings. – Also ist es weder grade noch kreisförmig wenn es doch nicht einmal Teile hat. – Richtig. – Ferner, wenn es so beschaffen ist, kann es auch nirgends sein. Denn es kann weder in einem Andern noch in sich selbst sein. – Wie so doch? – In einem andern seiend müßte es von jenem in welchem es wäre rings umgeben sein, und es vielfach an vielen Orten berühren. Dem Einen aber, und teillosen und vom runden nichts an sich habenden ist es unmöglich rings herum an vielen Orten berührt zu werden. – Unmöglich. – Wiederum in sich selbst seiend müßte es sich selbst umfassen, und doch nichts anders sein als es selbst, wenn es doch in sich selbst sein soll. Denn daß etwas in etwas es nicht umgebenden sei ist unmöglich. – Unmöglich freilich. – Also wäre anderes davon das umgebende, und wieder anderes das umgebene. Denn ganz kann nicht dasselbige beides leiden und auch tun. Und so wäre demnach das Eins nicht mehr Eins sondern Zwei. – Freilich nicht Eins. – Also ist das Eins wohl gar nicht wo, wenn es weder sich selbst noch einem andern einwohnt. – Das ist es nicht. – Sieh also, wenn es sich so damit verhält, ob es wohl kann bestehen oder wechseln. – Wie so denn nicht? – Weil wenn es wechselt, es sich entweder bewegt oder sich verändert. Denn dies sind die einzigen Wechsel. – Ja. – Verändert sich aber das Eins, so kann es ja unmöglich noch Eins sein. – Unmöglich. – Veränderungsweise also wechselt es nicht. – Offenbar nicht. – Ob aber durch Bewegung? – Vielleicht. – Allein wenn das Eins sich bewegte: so müßte es sich entweder an demselben Orte rings herumdrehen, oder es müßte seine Stelle vertauschen eine nach der andern. – Notwendig. – Nicht wahr aber, dreht es sich rings herum, so muß es auf seiner Mitte ruhen, und andere Teile haben, welche sich um die Mitte herumbewegen? Dem aber weder Mitte noch Teile zukommen, auf welche Weise soll sich das jemals um die Mitte herumbewegen? – Auf keine Weise. – Vertauscht es aber seinen Ort: so kommt es zu jeder andern Zeit anderswo hin, und bewegt sich so? – Wenn es sich freilich bewegen soll. – Daß es aber in etwas sei hat sich uns unmöglich gezeigt. – Ja. – Ist also nicht noch unmöglicher, daß es in etwas komme? – Ich sehe nicht ein, wie so. – Wenn etwas wo hineinkommt, muß es nicht notwendig teils noch nicht in jenem sein, da es ja erst hineinkommt, teils auch nicht ganz außerhalb desselben, da es ja schon hineinkommt? – Notwendig. – Wenn dies also ja begegnen kann: so kann es nur dem begegnen was Teile hat. Denn davon kann einiges schon in jenem anderes noch außerhalb desselben sein; was aber keine Teile hat, das ist nicht im Stande auf irgend eine Weise zugleich ganz weder innerhalb noch außerhalb etwas zu sein. – Das ist richtig. – Was aber weder Teile hat noch ein

Ganzes ist, kann das nicht noch weit unmöglicher irgendwo hineinkommen, da es weder teilweise noch ganz hineinkommen (139) kann? – Offenbar. – Weder also kann es wohin gehend und in etwas hineinkommend seinen Ort vertauschen, noch durch Herumdrehung an demselben Ort oder durch Veränderung wechseln. – Es scheint nicht. – Nach jeder Art von Wechsel also ist das Eins unbeweglich. – Unbeweglich. – Aber wir behaupten auch, daß es unmöglich in etwas sein kann. – Das behaupten wir. – Also wird es auch niemals irgendwo bleiben. – Wie so? – Weil es ja doch in dem sein müßte, wo es bleiben soll. – Das ist wahr. – Aber es konnte ja weder sich selbst noch einem andern einwohnen. – Freilich nicht. – Niemals also kann das Eins irgendwo bleiben. – Es scheint nicht. – Was aber nirgend jemals bleibt, das hat keine Ruhe und besteht nicht. – Nein, nicht möglich. – Das Eins also wie es scheint [bleibt] weder noch wechselt es. – Freilich nicht, wie wir sehen. – Aber es wird auch ferner weder einerlei sein mit sich selbst oder einem andern. – Wie das? – Wäre es verschieden von sich selbst: so wäre es verschieden von Eins und also nicht Eins. – Wahr. – Wäre es ferner einerlei mit einem Andern: so wäre es jenes und nicht mehr es selbst. So daß es auch auf diese Art nicht mehr das wäre was es ist, Eins, sondern ein anderes als Eins. – Freilich nicht. – Also einerlei mit einem andern oder verschieden von sich selbst wird es nicht sein. – Nein. – Es wird aber auch nicht verschieden sein von einem andern, so lange es Eins ist. Denn dem Eins gebührt das gar nicht, verschieden zu sein von irgend etwas, sondern dem Verschiedenen allein, und keinem andern. – Richtig. – In sofern es also Eins ist, wird es nicht verschieden sein. Oder glaubst du? – Nicht doch. – Wenn aber nicht in sofern, dann auch nicht in wiefern es Es selbst ist; und wenn nicht in wiefern es Es selbst ist, dann auch überall nicht selbst. Wenn es also selbst auf keine Weise verschieden ist, dann ist es auch nicht verschieden von etwas. – Richtig. – Aber es wird auch nicht einerlei sein mit sich selbst. – Wie das nicht? – Die Natur des Eins ist nicht dieselbe wie die des Einerlei. – Wie doch? – Weil nicht, wenn etwas einerlei mit etwas geworden ist, es auch Eins wird. – Aber was denn? – Was einerlei mit dem Vielen geworden ist, das wird doch notwendig Vieles und nicht Eins. – Das ist wahr. – Sondern nur wenn das Eins und das Einerlei gar nicht von einander verschieden wären, dann müßte, wenn etwas einerlei geworden ist, es auch immer Eins geworden sein, und wenn Eins, einerlei. – Allerdings. – Also wenn das Eins mit sich selbst einerlei sein wird, wird es nicht Eins mit sich selbst sein, und so wird es Eins seiend auch wieder nicht Eins sein. – Aber das ist ja unmöglich. – Also ist auch dem Eins unmöglich weder verschieden zu sein von einem andern, noch einerlei mit sich selbst. – Unmöglich. – So wäre demnach das Eins doch verschieden oder einerlei, weder mit sich selbst noch mit einem andern. – Freilich nicht. – Es wird aber auch weder ähnlich noch unähnlich sein weder sich selbst noch einem Andern. – Wie so? – Weil dasjenige dem irgend einerlei zukommt ähnlich ist. – Ja. – Das Einerlei aber hatte sich gezeigt seiner Natur nach außerhalb des Eins zu sein. – So zeigte es sich. – (140) Wenn aber dem Eins noch etwas zukäme außer dem Eins sein: so käme ihm zu mehr zu sein als Eins, dies aber ist unmöglich. – Ja. – Also kann auch niemals dem Eins einerlei zukommen, weder mit einem andern noch mit sich selbst. – Offenbar nicht. – Also kann es auch nicht ähnlich sein weder einem Andern noch sich selbst. – Es scheint nicht. – Eben so wenig kommt auch dem Eins zu verschieden zu sein: denn auch so käme ihm zu mehr zu sein als Eins. – Freilich mehr. – Welchem nun verschiedenes zukommt von sich selbst oder einem andern, das wäre sich selbst oder dem andern unähnlich, wenn ja dasjenige welchem einerlei zukommt ähnlich ist. – Richtig. – Das Eins also, wie es scheint, welchem auf keine Weise verschiedenes zukommt ist auch auf keine Weise unähnlich weder sich selbst noch einem andern. – Nein allerdings. – Also weder ähnlich noch unähnlich weder einem andern noch sich selbst wäre das Eins. – Offenbar nicht. – Aber so beschaffen wird es auch weder gleich noch ungleich sein weder sich noch einem andern. – Wie doch? – Um gleich zu sein wird es von einerlei Maßen sein müssen als Jenes dem es gleich ist. – Ja. – Um aber größer oder kleiner zu sein müßte es in Beziehung auf gleichmäßige Dinge mehrere Maße



halten als die kleineren, und wenigere als die größeren. – Ja. – In Beziehung auf ungleichmäßige aber müßte das Maß selbst größer sein als das der einen, kleiner als das der andern. – Wie anders? – Ist es aber nicht unmöglich, daß dasjenige dem gar nicht das einerlei zukommt einerlei Maß oder sonst irgend etwas einerlei haben könne? – Unmöglich. – Gleich also ist es weder sich selbst noch einem andern, da es nicht von einerlei Maßen ist – Nein wie es sich zeigt. – Soll es aber weniger Maße haben oder mehrere: so muß es doch wieviel Maße haben, so viel Teile, und so wäre es wieder nicht Eins, sondern soviel als es Maße hätte. – Richtig. – Ist es aber nur von Einem Maße: so wäre es dem Maße gleich. Das aber hat sich als unmöglich gezeigt, daß es irgend einem gleich sein könnte. – So hat es sich gezeigt. – Indem es also weder Ein Maß an sich hat noch viele noch wenige, noch überhaupt einerlei, wird es auch weder sich selbst noch einem andern gleich sein; eben so wenig auch wiederum größer oder kleiner als es selbst oder ein anderes. – Auf alle Weise verhält es sich so. – Und wie? dünkt dich wohl das Eins älter oder jünger sein oder auch das nämliche Alter als etwas haben zu können? – Warum doch nicht? – Weil es um einerlei Alter als es selbst oder etwas anderes zu haben auch eine Gleichheit oder Ähnlichkeit der Zeit an sich haben müßte, die es doch, wie wir sagten, nicht an sich hat, weder Gleichheit noch Ähnlichkeit. – Das sagten wir freilich. – Aber auch daß es keine Unähnlichkeit (141) oder Ungleichheit an sich hätte, auch das sagten wir. – Allerdings. – Wie wird es also möglich sein, daß es älter oder jünger ist als irgend etwas oder auch von gleichem Alter, da es sich so damit verhält? – Auf keine Weise. – So ist demnach das Eins weder älter noch jünger noch von demselben Alter, weder als es selbst noch als etwas anderes. – Offenbar nicht. – Also kann auch wohl das Eins überall nicht in der Zeit sein, wenn es so beschaffen ist? Oder wird nicht notwendig, was in der Zeit ist, immer älter als es selbst? – Notwendig. – Und das ältere ist doch immer nur älter als ein jüngeres? – Was sonst? – Was also älter wird als es selbst, das wird zugleich auch jünger als es selbst; wenn es doch etwas haben soll, als was es älter wird. – Wie meinst du dies? – So: Verschieden darf eins vom andern nicht erst werden, wovon es schon verschieden ist; sondern wovon es schon verschieden ist davon ist es verschieden, wovon es geworden ist, davon ist es geworden, wovon es werden wird davon wird es werden; wovon es aber verschieden wird, davon ist es noch nicht verschieden geworden, und will es auch nicht erst werden, und ist es auch noch nicht; sondern wird es eben, und anders nicht. – Natürlich freilich. – Nun aber ist doch das Ältere eine Verschiedenheit vom Jüngeren, und von nichts anderem. – So ist es. – Also was älter wird als es selbst, das wird notwendig zugleich auch jünger als es selbst. – So scheint es. – Dennoch aber muß es auch weder mehrere Zeit werden als es selbst, noch auch wenigere, sondern gleiche Zeit mit sich selbst werden und sein und geworden sein und sein werden. – Notwendig allerdings auch das. – Notwendig also ist auch, wie es scheint, daß alles, was in der Zeit ist und dem dieses eignet, das nämliche Alter mit sich selbst habe, und zugleich auch älter sowohl als jünger werde als es selbst. – So sieht es aus. – Aber das Eins hatte von allen diesen Beschaffenheiten nichts an sich? – Nichts. – Also hat es auch keine Zeit an sich und ist in keiner Zeit. – Freilich nicht, wie unsere Rede zeigt. – Wie nun? Das War und Wurde und Istgeworden, deutet das nicht auf ein Ansichhaben einer einmal gewesenen Zeit? – Allerdings. – Und das Wirdsein und Wirdgewordensein und Wirdwerden auf das einer hernach kommenden? – Ja. – Und das Ist und Wird auf das einer jetzt gegenwärtigen? – Ohne Zweifel. – Wenn also das Eins auf keine Weise gar keine Zeit an sich hat: so ist es weder je geworden, noch wurde es oder war es, noch ist es jetzt geworden oder wird oder ist, noch wird es in Zukunft geworden sein oder wird werden oder wird sein. – Vollkommen richtig. – Kann denn aber auf irgend eine Art etwas ein Sein haben als auf eine von diesen? – Auf keine. – Also hat das Eins auf keine Art ein Sein? – Nein, wie es aussieht. – Auf keine Weise also ist das Eins. – Nein, wie es sich zeigt. – Es ist also auch nicht so, daß es Eins ist. Denn alsdann wäre es doch seiend und ein Sein an sich habend. Sondern, wie es scheint, ist das Eins weder Eins noch ist es, wenn man einer solchen Rede

glauben darf. – So (142) ist es beinahe. – Was aber nicht ist, kann wohl dieses Nichtseiende etwas haben? oder kann man etwas davon haben? – Wie sollte man? – Also hat man auch kein Wort dafür, keine Erklärung davon, noch auch irgend eine Erkenntnis Wahrnehmung oder Vorstellung. – Offenbar nicht. – Also wird es auch nicht benannt, nicht erklärt, nicht vorgestellt, nicht erkannt, noch auch etwas, was es an sich hätte, wahrgenommen. – Es scheint nicht. – Ist es nun wohl möglich, daß es sich mit dem Eins so verhalte? – Nicht wohl, wie mich dünkt. – Willst du also, daß wir noch einmal von vorn auf unsere Voraussetzung zurückgehen, ob sich uns etwas verändert darstellen wird, wenn wir sie noch einmal durchgehn? – Das will ich sehr gern. – Also, wenn Eins ist, sagen wir doch, was dann für dasselbe folge, was es auch sei, das müssen wir zugestehen. Nicht wahr? – Ja. – So sieh noch einmal von Anfang. Wenn das Eins ist, ist es dann wohl möglich, daß es zwar ist, aber kein Sein an sich hat? – Nicht möglich. – Also gibt es doch ein Sein des Eins, das nicht einerlei ist mit dem Eins: denn sonst wäre das Sein nicht dessen Sein, und das Eins hätte nicht das Sein an sich, sondern es wäre ganz einerlei zu sagen: Eins ist und Eins eins. Das ist aber nicht unsere Voraussetzung, wenn Eins eins, was alsdann folgt, sondern wenn Eins ist. Nicht so? – Allerdings. – So demnach, daß das Ist etwas anderes bedeutet als das Eins? – Notwendig. – Wird also wohl etwas anderes, als daß das Eins das Sein an sich hat, gemeint, wenn Jemand zusammengefaßt sagt Eins ist? – Dieses freilich. – Noch einmal also laß uns sagen wenn Eins ist, was daraus folgen wird. Sieh also zu, ob nicht notwendig diese Voraussetzung das Eins als ein solches zeigt, welches Teile hat? – Wie doch? – So. Wenn das Ist dieses seienden eins genannt wird, und das Eins, dieses einen seienden, es ist aber nicht dasselbige das Sein und das Eins, sondern nur desselbigen, eben jenes vorausgesetzten, des seienden Eins, ist dann nicht notwendig das seiende Eins das Ganze? und werden nicht das Eins und das Sein hievon Teile? – Notwendig. – Wollen wir nun jeden dieser Teile nur Teil nennen, oder müssen wir nicht den Teil Teil des Ganzen nennen? – Des Ganzen. – Und ein Ganzes ist doch, was Eins ist und Teile hat? – Allerdings. – Wie nun? wird wohl einer von diesen beiden Teilen des seienden Eins, das Eins und das Seiende, jemals ablassen das Eins des Seienden zu sein, oder das Seiende des Eins? – Das wird nicht geschehn. – Also hält auch wieder jeder von diesen Teilen das Eins fest und auch das seiende. Und so entsteht zum wenigsten der Teil wieder aus zwei Teilen. Und so immer auf dieselbe Art, welcher Teil gesetzt wird hält immer diese beiden Teile. Denn das Eins hält immer das Seiende, und das Seiende das Eins: so daß notwendig was immer zu zweien wird niemals Eins ist. – Auf alle Weise freilich. – Ist also nicht (143) auf diese Art das seiende Eins unendlich der Menge nach? – So scheint es wenigstens. – Sieh nun auch noch dieses. – Welches? – Das Eins sagen wir habe Sein an sich, weil es ist. – Ja. – Und deshalb ist uns das seiende Eins als Vieles erschienen? – So ist es. – Wie nun? das Eins selbst, welchem wir das Sein zuschrieben, wenn wir dies in unserm Verstande allein nehmen, ohne dasjenige, was es, wie wir sagen, an sich hat, wird es uns so wenigstens nur als Eins erscheinen, oder auch so an sich selbst als Vieles? – Als Eins, glaube ich wenigstens. – Laß uns also sehen. Ist nicht notwendig das Sein desselben etwas anderes, und es selbst auch etwas anders, wenn doch das Eins nicht das Sein ist, sondern nur als Eins das Sein an sich hat? – Notwendig. – Ist nun das Eins etwas anderes, und das Sein etwas anderes: so ist weder vermöge des Einsseins das Eins von dem Sein verschieden noch vermöge des Seins das Sein von dem Eins, sondern vermöge des verschiedenen und anderen sind sie verschieden von einander. – Allerdings. – So daß das verschiedene weder mit dem Eins noch mit dem Sein einerlei ist? – Wie sollte es auch? – Wie nun wenn wir aus diesen herausnehmen wie du willst, das Sein und das Verschiedene, oder das Sein und das Eins, oder das Eins und das Verschiedene, haben wir nicht in jedem Falle herausgenommen, was wir mit Recht beides nennen können? – Wie doch? – So. Kann man sagen Sein? – Ja. – Und hernach auch wieder sagen Eins? – Auch dieses. – Ist nicht so jedes von ihnen besonders gesagt? – Ja. – Wie aber wenn ich sage Sein und Eins, ist dann nicht beides gesagt? –

Freilich. – Also auch wenn ich Sein und Verschiedenes sage, oder Verschiedenes und Eins, sage ich doch auch so gewiß jedesmal beides? – Ja. – Was aber mit Recht beides genannt wird, kann das wohl beides zwar sein nicht aber Zwei? – Unmöglich. – Was aber zwei war, muß davon nicht jedes für sich Eins sein? – Das ist nicht zu vermeiden. – Da also diese je zwei zusammen sind, so muß auch jedes für sich eins sein. – Offenbar. – Wenn aber jedes Eins ist und wir dann zu irgend einer von den vorigen Verbindungen irgend eins hinzusetzen, wird dann nicht das gesamte notwendig Drei? – Ja. – Und ist Drei nicht ungrade, und Zwei grade? – Wie anders? – Und wie wenn es zwei gibt muß es nicht auch notwendig zweimal geben? und wenn Drei dreimal? wenn doch in Zwei zweimal Eins steckt und in Drei dreimal Eins? – Notwendig. – Wenn aber Zwei und Zweimal ist, ist dann nicht auch notwendig Zweimal zwei? und wenn Drei und dreimal, dann nicht auch notwendig dreimal drei? – Wie anders? – Und wie wenn drei ist und zweimal und so auch zwei und dreimal, ist dann nicht notwendig auch zweimal drei und dreimal zwei? – Gar sehr. – Also ist auch grades grademal und ungrades ungrademal (144) und grades ungrademal und ungrades grademal. – So ist es. – Wenn es sich nun so verhält, glaubst du daß irgend eine Zahl übrig bleibt, welche es nicht notwendig geben muß? – Keine gewiß. – Wenn also Eins ist, so ist notwendig auch Zahl. – Notwendig. – Und wenn Zahl ist so ist auch Vieles und eine unendliche Menge seiendes. Oder wird die Zahl nicht unendlich der Menge nach und Sein an sich habend? – Freilich gewiß. – Wenn nun jede Zahl Sein an sich hat: so muß es auch jeder einzelne Teil der Zahl an sich haben. – Ja. – Unter Alles also, welches Vieles ist, ist das Sein verteilt und verläßt nichts von allem seienden, weder das kleinste noch größte? Oder ist das wohl unvernünftig erst zu fragen? denn wie könnte wohl das Sein etwas seiendes verlassen? – Auf keine Weise. – Zerschnitten also ist es unter das kleinste und größte und auf jede mögliche Art seiende, und es ist mehr als alles geteilt, und es gibt unzählige Teile des Seins. – So verhält es sich. – Mehr als Alles also hat es Teile? – Freilich mehr. – Wie nun? gibt es unter diesen etwas, welches zwar Teil des Seins wäre, aber Kein Teil? – Wie wäre wohl so etwas möglich? – Sondern wenn er ist, ist er notwendig, so lange er ist, auch Einer; keiner kann er unmöglich sein. – Unmöglich. – Jedem einzelnen Teile des Seins wohnt also das Eins bei, und läßt weder von dem kleinsten noch von dem größten, noch von sonst einem. – So ist es. – Kann es nun wohl Eins seiend an vielen Stellen zugleich ganz sein? Dies beschau. – Ich beschau, und sehe, daß es unmöglich ist. – Geteilt also wenn nicht ganz. Denn anders kann es auf keine Weise allen Teilen des Seins einwohnen als geteilt. – Ja. – Das geteilte ist aber doch notwendig soviel als der Teile sind? – Notwendig. – Also haben wir nicht richtig gesprochen als wir eben sagten mehr als Alles wäre das Sein geteilt. Denn es ist nicht mehr als das Eins verteilt, sondern gleich, wie es scheint, mit dem Eins. Denn weder das Sein verläßt das Eins, noch das Eins das Sein; sondern diese zwei werden immer überall in allem gleich. – So zeigt es sich offenbar allerwärts. – Also ist auch das Eins selbst von dem Sein zerschnitten Vieles und unbegrenzter Menge. – Offenbar. – Nicht nur also das seiende Eins ist Vieles, sondern auch das Eins selbst ist von dem Seienden geteilt notwendig Vieles. – Allerdings. – Ferner wohl, da (145) Teile Teile des Ganzen sind: so ist das Eins auch begrenzt in Beziehung auf das Ganze. Oder werden nicht die Teile von dem Ganzen umfaßt? – Notwendig. – Und das Umfassende ist doch wohl Grenze? – Wie sollte es nicht! – Das Eins ist also Eins und Vieles, Ganzes und Teile, begrenzt und unbegrenzter Menge. – Offenbar. – Nicht auch wenn doch begrenzt auch Ränder habend? – Notwendig. – Und wie, wenn es ein Ganzes ist, wird es nicht auch Anfang haben und Mitte und Ende? Oder ist es möglich, daß etwas ein Ganzes sei ohne diese drei? und wem irgend eins von diesen fehlt, wird das wohl noch ein Ganzes sein können? – Es wird nicht können. – Also auch Anfang wie es scheint und Mitte und Ende hat das Eins. – Die hat es. – Aber die Mitte steht doch gleich weit ab von den Rändern, sonst wäre sie nicht die Mitte. – Freilich nicht. – Also auch irgend eine Gestalt, wie es scheint, wird so beschaffen das Eins haben, es sei nun eine grade oder krumme oder aus beiden

gemischte? – Die muß es haben. – Und wird es nicht, wenn es sich so verhält, in sich selbst sein und in einem Andern? – Wie so? – Von den Teilen ist doch jeder im Ganzen und keiner außerhalb des Ganzen. – Richtig. – Und alle Teile werden von dem Ganzen umfaßt? – Ja. – Ferner sind doch alle seine Teile das Eins, und weder mehr noch weniger als sie insgesamt. – Freilich nicht. – Ist nun nicht auch das Ganze das Eins? – Wie sollte es nicht. – Wenn also alle Teile im Ganzen sind, es sind aber sowohl alle Teile das Eins, als auch das Ganze selbst das Eins, und alle werden von dem Ganzen umfaßt: so wird also das Eins von dem Eins umfaßt, und so wäre schon das Eins in sich selbst. – Offenbar. – Allein das Ganze ist doch wiederum nicht in den Teilen weder in allen noch in irgend welchem. Denn wenn in allen, dann auch notwendig in einem. Denn in irgend einem nicht seiend, könnte es auch nicht mehr in ihnen insgesamt sein, und wenn dies eine zu ihnen insgesamt gehört, und das Ganze in ihm nicht ist, wie kann es noch in ihnen allen sein? – Auf keine Weise. – Ferner auch nicht in einigen Teilen. Denn wenn in einigen Teilen das Ganze wäre: so wäre das mehrere in wenigerem, welches unmöglich ist. – Unmöglich freilich. – Wenn nun weder in mehreren noch in einem noch in allen Teilen das Ganze ist, muß es nicht notwendig entweder in irgend einem andern sein, oder gar nirgends sein? – Notwendig. – Und nirgends seiend wäre es ja nichts; ein Ganzes aber seiend muß es, da es nicht in sich selbst ist, in einem andern sein. – Allerdings. – In wiefern also das Eins Ganz ist, ist es in einem andern; in sofern es aber alle seienden Teile ist, ist es in sich selbst. Und auf diese Art ist notwendig das Eins sowohl selbst in sich selbst, als auch in einem andern. – Notwendig. – Wenn aber das Eins so beschaffen ist, muß es nicht dann auch sowohl sich bewegen als ruhen? – Woher? – Es ruht doch sofern es selbst in sich selbst ist. Denn indem es in (146) Einem ist und aus diesem nicht herausgeht, ist es in demselben, in sich selbst. – So ist es freilich. – Was aber immer in demselben ist, das muß immer ruhend sein. – Allerdings. – Und wie, was immer in einem andern ist, muß das nicht im Gegenteil niemals in demselben sein? und wenn es niemals in demselben ist, auch nicht ruhen; und wenn es nicht ruht, dann sich bewegen? – So ist es. – Daher muß das Eins, da es immer sowohl in sich selbst als in einem anderen ist, auch immer sowohl sich bewegen als ruhen. – Offenbar. – Ferner muß es auch mit sich selbst sowohl einerlei sein als auch von sich verschieden, und eben so mit dem andern sowohl einerlei, als davon verschieden, wenn ihm das vorige alles zukommt. – Wie so? – Alles verhält sich doch zu allem und jedem so: entweder ist es einerlei oder verschieden, oder wenn es weder einerlei ist noch verschieden: so muß es ein Teil dessen sein, zu dem es sich so verhält, oder auch für dasselbe als für seinen Teil das Ganze. – Offenbar. – Ist nun wohl das Eins sein eigener Teil? – Mit nichten. – Eben so wenig auch ist es sein eignes, wie eines Teiles Ganze, indem es sich auch so zu sich selbst als Teil verhielte. – Unmöglich also, freilich. – Ist aber etwa das Eins vom Eins verschieden? – Nicht füglich. – Also ist es auch nicht von sich selbst verschieden? – Freilich nicht. – Wenn es nun weder von sich selbst verschieden ist, noch auch Ganzes oder Teil von sich selbst, muß es dann nicht mit sich selbst einerlei sein? – Notwendig. – Und wie? was anderwärts ist als es selbst, das in sich selbst bleibende, muß das nicht notwendig verschieden von sich selbst sein, indem es doch anderwärts sein soll? – Mich wenigstens dünkt es. – So aber hat sich uns das Eins gezeigt, selbst in sich selbst seiend, und zugleich auch in einem andern? – So hat es sich freilich gezeigt. – Verschieden also wäre, wie es scheint, in sofern das Eins von sich selbst. – Es scheint. – Wie nun wenn etwas von etwas verschieden ist, wird es nicht von einem verschiedenen verschieden sein? – Notwendig. – Und nicht wahr, alles was nicht Eins ist, ist verschieden von dem Eins, und das Eins von dem Nicht-Eins? – Wie sonst? – Verschieden also wäre das Eins von dem Andern insgesamt. – Verschieden. – Sieh nun weiter: das Einerlei und das Verschieden, sind diese beiden selbst nicht einander entgegengesetzt? – Wie sonst? – Kann also wohl jemals das Einerlei in dem Verschiedenen und das Verschiedene in dem Einerlei sein? – Es kann nicht. – Wenn also das Verschiedene niemals in Einerlei ist: so gibt es nichts, worin das Verschiedene irgend einige Zeit

sein kann. Denn wenn es nur irgend einige in etwas wäre: so wäre diese Zeit hindurch das Verschiedene in Einerlei. Ist es nicht so? – So ist es. – Da es nun aber niemals in Einerlei ist: so wird auch niemals das Verschiedene in irgend etwas sein. – Richtig. – Also wird es auch weder in dem Eins noch in dem Nicht-Eins sein? – Freilich nicht. – Also nicht vermöge des Verschiedenen kann das Eins von dem Nicht-Eins, noch das Nicht-Eins von dem Eins verschieden sein. – Freilich nicht. – Noch auch können sie vermöge ihrer selbst von einander verschieden sein, wenn sie das Verschiedene gar nicht in sich haben. – Wie sollten sie? – Wenn sie aber weder vermöge ihrer selbst verschieden sind noch vermöge des Verschiedenen, entgeht ihnen dann nicht auf alle (147) Weise dies, daß sie von einander verschieden sind? – Es entgeht ihnen. – Aber ferner, mit dem Eins hat doch alles Nicht-Eins keine Gemeinschaft? Denn sonst wäre es nicht Nicht-Eins, sondern gewissermaßen Eins. – Wahr. – Also ist auch das Nicht-Eins keine Zahl. Denn auch so wäre es nicht ganz und gar Nicht-Eins, wenn es eine Zahl hätte. – Freilich nicht. – Und wie, ist etwa das Nicht-Eins Teil des Eins? oder würde auch so das Nicht-Eins Gemeinschaft haben mit dem Eins? – Es würde. – Wenn also ganz und gar das eine Eins ist, und das andere Nicht-Eins: so kann auch das Eins kein Teil des Nicht-Eins sein, noch auch das Ganze für jenes als seine Teile; eben so wenig wiederum ist das Nicht-Eins Teil des Eins, noch Ganzes, für das Eins als seinen Teil. – Freilich nicht. – Wir sagten aber, was von einander weder Teil noch Ganzes wäre noch auch verschieden, das werde mit einander einerlei sein. – Das sagten wir. – Wollen wir also auch sagen, daß das Eins sich so gegen das Nicht-Eins verhält, daß es mit demselben einerlei ist? – Das wollen wir sagen. – Also ist das Eins wie es scheint verschieden von dem Andern und von sich selbst und einerlei mit jenem und mit sich selbst. – Das scheint wohl zu erhellen durch diese Ausführung. – Ist es etwa auch ähnlich und unähnlich sowohl sich selbst als dem andern insgesamt? – – Vielleicht. – Da es sich doch verschieden von dem Andern insgesamt gezeigt hat: so ist wohl auch das andere verschieden von ihm? – Wie anders? – Also verschieden ist es so von allem Andern, wie alles Andere von ihm, und weder mehr noch weniger? – Wie sonst? – Wenn also weder mehr noch weniger, dann eben so? – Ja. – Also in wiefern ihm zukommt verschieden zu sein von allem andern, und gleichermaßen allem andern von ihm, in sofern kommt beiden einerlei zu, dem Eins mit allem Andern, und allem Andern mit dem Eins. – Wie meinst du das? – So: Mit jedem Worte benennst du doch etwas? – Ich gewiß. – Wie nun, kannst du dasselbe Wort wohl mehrere Male sagen, oder nur einmal? – Ich kann jenes. – Ist es nun so, daß wenn du es einmal aussprichst, du dann jenes damit bezeichnest, wofür es das Wort ist; wenn aber mehrmals, dann nicht jenes? Oder mußt du nicht, du magst nun dasselbe Wort einmal oder öfter aussprechen, auch immer notwendig dasselbige sagen? – Freilich. – Nun ist doch auch das Verschiedene ein Wort für etwas? – Allerdings. – Wenn du es also aussprichst, es sei nun einmal oder öfter, so geschieht es nicht in Beziehung auf etwas anderes, und du bezeichnest nicht etwas anderes damit, als nur eben jenes, wofür es das Wort ist. – Notwendig. – Indem wir nun sagen, daß alles andere verschieden vom Eins ist, und das Eins auch verschieden von allem andern: so sagen wir zwar zweimal verschieden, meinen aber damit nichts desto weniger keinen andern Begriff, sondern nur eben jenen wofür es das Wort ist. – In wiefern also das Eins von allem andern verschieden (148) ist, und alles andere von dem Eins; so kommt, weil beiden einerlei, verschiedenes, zukommt; dem Eins nicht anderes sondern dasselbe zu mit allem andern; und wem einerlei zukommt, das ist ähnlich. Nicht wahr? – Ja. – In wiefern also dem Eins zukommt verschieden von allem andern zu sein, eben in so fern wäre alles und jedes allem und jedem ähnlich. Denn jegliches ist ja von jeglichem verschieden. – So scheint es. – Aber das Ähnliche war doch dem Unähnlichen entgegengesetzt? – Ja. – Nicht auch das Verschiedene dem Einerlei? – Auch dieses. – Aber auch das hatte sich gezeigt, daß eben das Eins mit allem andern einerlei war. – Das hatte sich gezeigt. – Und das ist doch die entgegengesetzte Beschaffenheit einerlei mit allem andern zu sein zu der verschieden von allem andern zu sein? – Freilich wohl. – Sofern es

aber verschieden war hatte es sich als ähnlich gezeigt. – Ja. – Sofern es also einerlei ist, wird es unähnlich sein, vermöge der Beschaffenheit, welche jener ähnlich machenden entgegengesetzt ist. Und ähnlich machte doch die Verschiedenheit? – Ja. – Unähnlich also wird die Einerleiheit machen; oder sie wird der Verschiedenheit nicht entgegengesetzt sein. – So scheint es. – Ähnlich also und unähnlich wird das Eins allem andern sein; sofern es verschieden ist ähnlich, sofern es einerlei ist unähnlich. – Es hat freilich, wie es scheint, auch eine solche Bewandtnis damit. – Aber auch diese hat es. – Welche? – Daß ihm, sofern ihm einerlei zukommt nicht unterschiedenes zukommt, und daß es, wiefern ihm nicht unterschiedenes zukommt auch nicht unähnlich ist, und daß es, wiefern nicht unähnlich sofern ähnlich ist. Eben so daß es, wiefern ihm anderes zukommt, unterschieden ist, und als ein unterschiedenes, auch unähnlich. – Richtig gesagt. – Also als einerlei mit allem andern und auch weil es verschieden ist, in beider Hinsicht und in jeder wäre das Eins allem andern ähnlich sowohl als unähnlich. – Allerdings. – Auf dieselbe Art also auch sich selbst, da es ja auch von sich selbst sowohl verschieden, als auch mit sich selbst einerlei sich gezeigt hat, muß es in beider Hinsicht und in jeder ähnlich und unähnlich erscheinen. – Notwendig. – Wie aber wegen des Berührens, ob das Eins sich selbst und das Andere berührt oder nicht berührt, wie verhält er sich damit? betrachte es! – Ich betrachte. – Nämlich das Eins hatte sich doch gezeigt in sich selbst als Ganzem seiend. – Richtig. – Aber auch in dem Andern? – Ja. – Wiefern nun in dem Andern, berührt es das Andere; wiefern in sich selbst wird es abgehalten zwar das Andere zu berühren; berührt aber selbst sich selbst, indem es in sich ist. – Offenbar. – Auf diese Art also berührt das Eins sich selbst und das Andere. – Es berührt. – Wie aber so? Muß nicht jedes, was ein Anderes berühren soll, dicht an jenem zu berührenden liegen, die Stelle einnehmend, welche neben jener ist, in der das zu berührende liegt? – Notwendig. – Auch das Eins also, wenn es sich selbst berühren soll, muß dicht an liegen neben sich selbst, die angrenzende Stelle einnehmend an jene in welcher es selbst ist. – Das muß es freilich. – Wäre also das Eins Zwei: (149) so könnte es dergleichen wohl tun, und an zwei Stellen zugleich sein. So lange es aber Eins ist, wird es wohl nicht können? – Nein, freilich nicht. – Dieselbe Unmöglichkeit also ist es für das Eins, Zwei zu sein und sich selbst zu berühren. – Dieselbe. – Aber eben so wenig wird es das Andere berühren. – Wie so? – Weil wir doch sagen, was berühren soll, muß außer aber dicht an dem zu berührenden sein, und kein drittes darf zwischen ihnen sein. – Richtig. – Zwei also müssen aufs wenigste sein, wenn es eine Berührung geben soll. – Gewiß. – Wenn aber zu den Zweien außerhalb neben an sich ein drittes anfügt: so werden sie selbst drei sein, der Berührungen aber zwei. – Ja. – Und so wird mit jedem einen hinzukommenden auch eine Berührung hinzukommen, und es folgt, daß die Berührungen der Zahl nach um Eins weniger sind als die Dinge. Denn um wieviel die ersten zwei die Berührungen übertrafen, so daß sie der Zahl nach mehr waren als diese, um eben soviel wird auch jede folgende Zahl der Dinge die Zahl der Berührungen übertreffen. Denn es kommt nun jedesmal Eins zu der Anzahl hinzu, und auch eine Berührung zu den Berührungen. – Richtig. – Wieviel also an der Zahl Dinge sind, soviel weniger eins sind ihre Berührungen. – Richtig. – Und wenn nur Eins da ist, und keine Zwei vorhanden ist: so gibt es keine Berührung. – Wie könnte es? – Und nicht wahr wir sagten, das Andere wäre weder Eins, noch hätte es das Eins in sich, da es ja das Andere von ihm ist. – Freilich nicht. – Also ist auch keine Zahl in diesem Andern, wenn kein Eins darin ist. – Wie sollte es? – Also ist das Andere weder Eins noch Zwei noch hat es einen Namen von irgend einer andern Zahl. – Nein. – Das Eins ist also allein, und keine Zwei ist nicht da. – Offenbar nicht. – Also gibt es auch keine Berührung, wenn nicht Zwei da sind. – Freilich nicht. – Weder also das Eins berührt das Andere, noch das Andere das Eins, wenn es doch gar keine Berührung gibt. – Freilich nicht. – Auf diese Art also wird nach diesem allen das Eins sich selbst und das andere berühren sowohl als auch nicht berühren. – So scheint es. – Ist es etwa auch sich selbst und dem Andern gleich und ungleich? – Wie so? – Wenn das Eins größer wäre als das

Andere oder kleiner, und wiederum das Andere größer als das Eins oder kleiner: so wäre doch weder das Eins dadurch daß es Eins ist, noch das Andere dadurch daß es anderes ist als das Eins, größer oder kleiner in Beziehung auf einander, eben durch dieses ihr Wesen; sondern wenn sie außerdem daß sie dies sind auch noch jedes von ihnen die Gleichheit hätten, so wären sie gleich gegen einander, und wenn dieses die Größe hätte und jenes die Kleinheit oder umgekehrt, welchem von beiden Begriffen dann auch noch die Größe beiwohnte, der wäre größer, welchem aber die Kleinheit, der wäre kleiner? – Notwendig. – Also gibt es doch zwei solche Begriffe, Größe und Kleinheit: denn wenn es sie nicht gäbe, so könnten sie nicht einander entgegen sein, und dem was ist einwohnen. – (150) Wie könnten sie? – Wenn also dem Eins Kleinheit einwohnt: so muß sie entweder in dem Ganzen oder in einem seiner Teile einwohnen. – Notwendig. – Wie wenn sie in dem Ganzen wohnte, wäre sie dann nicht entweder dem Eins gleichlaufend durch dasselbe verbreitet, oder aber es umfassend? – Offenbar. – Und wäre nicht die Kleinheit, wenn sie dem Eins gleichlaufend wäre ihm auch gleich? umfaßte sie es aber, dann größer? – Wie sonst? – Ist es nun wohl möglich, daß die Kleinheit größer als etwas sein kann, oder ihm gleich, und daß sie also das Geschäft der Gleichheit oder der Größe verrichtet und nicht ihr eignes? – Nicht möglich. – In dem ganzen Eins kann also die Kleinheit nicht sein, sondern wenn ja, dann in einem Teile. – Ja. – Aber nicht in einem ganzen Teile, weil sonst dasselbe erfolgen würde, wie oben für das Ganze, sie würde dem Teile gleich sein oder größer, in dem sie sich eben befände. – Notwendig. – In nichts also was es irgend gibt kann jemals die Kleinheit sein, wenn sie weder in einem Teile ist noch im Ganzen, und es wird also nichts klein sein als die Kleinheit selbst. – Es scheint nicht. – So wird aber auch nicht Größe darin sein: denn sonst müßte es ein anderes größeres geben auch außerhalb der Größe selbst, dasjenige nämlich in welchem die Größe einwohnte, und zwar ohnerachtet es kein kleines gibt, worüber es doch hervorragen müßte, wenn es groß sein soll; dies aber war unmöglich, da Kleinheit nirgends einwohnt. – Richtig. – Aber die Größe selbst ist doch nur größer als die Kleinheit selbst, nicht als etwas anderes und die Kleinheit selbst nur kleiner als die Größe selbst, und als nichts anderes. – Freilich nicht. – Also ist auch das Andere weder größer noch kleiner als das Eins, indem es weder Größe noch Kleinheit in sich hat. Noch auch haben diese beiden selbst ihre Eigenschaft des Überragens und Überragtwerdens für das Eins, sondern nur für einander. Eben so wenig nun kann auch das Eins größer oder kleiner sein als diese beiden oder als das Andere, wenn es überall weder Größe noch Kleinheit in sich hat. – Offenbar wohl nicht. – Ist nun das Eins weder größer noch kleiner als das Andere, so ist doch notwendig, daß es dasselbe weder überragt noch von ihm überragt wird? – Notwendig. – Nun aber ist doch das weder überragende noch überragte notwendig ausgeglichen, und wenn ausgeglichen, dann auch gleich. – Wie anders. – Demnach muß auch das Eins sich gegen sich selbst so verhalten, da es weder Größe an sich hat noch Kleinheit, daß es nämlich sich selbst weder überragt noch von sich überragt wird, sondern mit sich ausgeglichen, auch sich selbst gleich sein wird. – Allerdings. – Das Eins also wäre sich selbst und dem Andern gleich. – Offenbar. – Ferner aber, da es selbst in sich selbst ist: so muß es auch außer sich herumgehn, und sich selbst umfassend größer sein als es selbst, von sich aber umfaßt kleiner; und so wiederum (151) ist das Eins größer und auch kleiner als es selbst. – Das ist es. – Ist nicht auch dieses notwendig, daß es nichts weiter gibt außer dem Eins und dem Andern insgesamt? – Wie könnte es! Aber irgendwo muß doch alles sein was ist. – Ja. – Muß nun nicht das irgendwo seiende in einem größeren sein selbst kleiner? Denn anderswie kann wohl nicht eins im andern sein. – Nicht wohl. – Da es nun aber nichts weiter gibt außer dem Andern insgesamt und dem Eins, und diese doch in etwas sein müssen, müssen sie nicht notwendig in einander sein, das Eins in dem Andern und das Andere in dem Eins, oder nirgends sein? – Das leuchtet ein. – Wiefern also das Eins in dem Andern ist, wäre das Andere als umgebendes größer als das Eins, und das Eins als umgebenes kleiner als das Andere. Wiefern aber das Andere in dem Eins, wäre auch das Eins auf

dieselbe Art größer als das Andere, und das Andere kleiner als das Eins. – So scheint es. – Das Eins also ist gleich und größer und kleiner als es selbst und das Andre. – Offenbar. – Und gewiß doch, wenn größer und kleiner und gleich, ist es auch von gleichen Maßen und von mehreren und wenigeren als es selbst und das Andere; und wenn von Maßen, auch von Teilen. – Wie anders? – Von gleichen Maßen aber und von mehreren und wenigeren ist es doch auch der Zahl nach mehr und weniger als es selbst und das Andere, und auch sich selbst und dem andern gleich in derselben Hinsicht. – Wie so? – Als was es größer ist, als das: hält es auch mehrere Maße, und wieviel Maße soviel auch Teile. Und eben so mit dem kleineren, und mit dem gleichen gleichfalls. – Richtig. – Also wenn es größer und kleiner ist als es selbst, und auch sich gleich: so ist es auch von gleichen Maßen, und von mehreren und wenigeren als es selbst? und wenn von Maßen auch von Teilen? – Wie anders? – Ist es nun von soviel Teilen als es selbst: so ist es auch der Menge nach sich selbst gleich. Und wenn von wenigem ist es auch weniger, wenn von mehreren mehr der Zahl nach als es selbst. – Offenbar. – Und wird sich nicht gegen das Andere das Eins eben so verhalten? wiefern es sich größer zeigt als jenes, ist es auch mehr der Zahl nach, wiefern aber kleiner auch weniger, und wiefern es gleich ist an Größe, ist es auch gleich an Menge dem andern? – Notwendig. – So demnach, wie es scheint, ist wiederum das Eins gleich und mehr und weniger an Zahl als es selbst und als das Andere insgesamt. – Das ist es. – Ob nun wohl auch das Eins Zeit an sich hat und jünger und älter als es selbst und als das Andere ist und wird, und auch wieder weder jünger noch älter als es selbst oder das Andere wenn es Zeit an sich hat? – Wie das? – Das Sein muß ihm doch zukommen, wenn Eins ist. – Ja. – Ist aber das Sein wohl etwas anders, als Teilhabung an einem Wesen in der gegenwärtigen Zeit, so wie das War für die vergangene, und das Wirdsein (152) für die künftige Zeit das Ansichhaben eines Wesens ist? – So ist es. – Es hat also Anteil an der Zeit, wenn anders am Sein. – Allerdings. – Doch wohl indem die Zeit fortgeht? – Ja. –

– So wird es demnach immer älter als es selbst, wenn es mit der Zeit fortgeht? – Notwendig. – Erinnern wir uns wohl auch noch, daß das Ältere immer älter wird als ein Jüngerwerdendes? – Das erinnern wir uns. – Also wenn das Eins älter als es selbst wird, muß es auch älter werden als es selbst das Jüngerwerdende. – Notwendig. – Es wird also jünger sowohl als älter als es selbst auf diese Art. – Ja. – Es ist aber älter, nicht wahr, wenn es werdend in der Zeit des Jetzt ist zwischen dem War und Wirdsein? Denn es kann doch nicht aus dem Vorher in das Nachher fortschreitend das Jetzt überspringen? – Freilich nicht. – Hält es aber dann nicht inne mit dem Älterwerden, wenn es auf das Jetzt trifft, und wird dann nicht sondern ist schon älter? Denn fortschreitend würde es niemals von dem Jetzt ergriffen werden. Nämlich das fortschreitende verhält sich so, daß es beide berührt, das Jetzt und das Hernach, das Jetzt nämlich verlassend, und das Hernach ergreifend, zwischen beidem werdend, dem Jetzt und dem Hernach. – Richtig. – Wenn es also notwendig ist, daß alles werdende das Jetzt nicht vorbeigehe: so hält es auch notwendig, wenn es an diesem ist, mit dem Werden inne, und ist alsdann das in dessen Werden es eben begriffen ist. – Das leuchtet ein. – Also auch das Eins, wenn es im Älterwerden auf das Jetzt trifft, hält es inne mit dem Werden, und ist alsdann älter. – Allerdings. – Also als was es älter wurde, als das ist es auch älter? Es ward aber älter als es selbst? – Ja. – Es ist aber das Ältere älter als ein jüngerer? – Das ist. – Auch jünger ist also alsdann das Eins als es selbst, wenn es älter werdend auf das Jetzt trifft. – Notwendig. – Das Jetzt aber wohnt dem Eins bei sein ganzes Sein hindurch. Denn es ist immer jetzt, wenn es ist. – Wie sollte es nicht? – Immer also ist sowohl als wird das Eins älter und jünger als es selbst. – So scheint es. – Ist oder wird es aber wohl mehrere Zeit als es selbst, oder die gleiche? – Die gleiche. – Gewiß aber doch hat, was die gleiche Zeit ist oder wird, auch einerlei Alter? – Wie anders? – Was aber dasselbe Alter hat, das ist weder älter noch jünger. – Freilich nicht. – Das Eins also, da es mit sich selbst gleiche Zeit ist und wird, ist



und wird weder jünger noch älter als es selbst. – Nein, dünkt mich. – Wie aber? etwa als das Andere? – Das weiß ich nicht zu sagen. – Das aber weißt du doch zu sagen, daß das Andere als eins, wenn es doch das Andere insgesamt ist, und nicht Ein anderes, (153) mehr ist als eins. Denn wenn es Ein anderes wäre, so wäre es Eins: da es aber das Andere insgesamt ist, so ist es mehr als eins, und hat also eine Menge. – Die muß es haben. – Hat es aber eine Menge, so muß es auch einer größeren Zahl teilhaftig sein als des Eins. – Wie sonst? – Und wie doch? wollen wir sagen, daß von der Zahl das Mehrere eher werde und geworden sei, oder das Wenigere? – Das Wenigere. – Das Wenigste also zuerst: dies ist aber das Eins. Nicht wahr? – Ja. – Das Eins also ist zuerst geworden unter allem was Zahl hat. Aber auch das Andere insgesamt hat Zahl, da es doch das Andere insgesamt ist, und nicht Ein anderes. – Die hat es. – Zuerst geworden aber ist es, glaube ich, auch früher geworden, und das andere später. Das später gewordene aber ist jünger als das früher gewordene; und auf diese Art also wäre das Andere insgesamt jünger als das Eins, und das Eins älter als das Andere insgesamt. – Das wäre es. – Wie aber dieses? wäre wohl das Eins gegen seine eigne Natur geworden, oder ist das unmöglich? – Unmöglich. – Nun aber hatte sich doch das Eins gezeigt als Teile habend; wenn aber Teile, dann auch Anfang Mitte und Ende. – Ja. – Wird nun nicht bei allem zuerst der Anfang, sowohl bei dem Eins, als bei jedem andern? und dann nach dem Anfang auch das andere alles bis zum Ende? – Wie sonst? – Aber wir wollen doch sagen, daß dieses andere alles Teil des Ganzen und Einen ist, und daß jenes selbst erst mit dem Ende zugleich Eins und Ganz geworden ist? – Das wollen wir sagen. – Das Ende aber, glaube ich, wird zuletzt, und erst mit diesem zugleich wird seiner Natur nach das Eins. So daß wenn notwendig das Eins nicht gegen seine eigne Natur wird, es mit dem Ende zugleich später als das Andere seiner Natur nach werden muß. – Das leuchtet ein. – Also ist das Eins jünger als das Andere, und das Andere älter als das Eins. – Jetzt freilich zeigt es sich wieder so. – Aber wie? der Anfang oder irgend welcher ein anderer Teil vom Eins oder von irgend sonst etwas, was nur ein Teil ist, und nicht Teile, muß das nicht Eins sein, wenn doch ein Teil? – Notwendig. – Also zugleich sowohl mit dem ersten werdenden würde das Eins als mit dem zweiten, und verließ nichts von allem werdenden, was auch immer zu irgend etwas hinzukommen möchte, bis es endlich zum letzten hindurch gelangt ein ganzes Eins geworden ist, nachdem es weder Mitte noch Ende noch Anfang noch irgend ein anderes in dem Werden verlassen. – Richtig. – Mit allem Andern also hält das Eins gleiches Alter: so daß, wenn das Eins selbst nicht gegen seine Natur werden soll, es weder früher noch später als (154) das Andere insgesamt kann geworden sein, sondern zugleich. Und in sofern also wäre das Eins weder älter noch jünger als das Andere insgesamt, noch auch dieses als das Eins; auf die vorige Art aber war es älter sowohl als jünger; und eben so auch verhielt sich das Andere insgesamt gegen jenes. – Allerdings. – So demnach ist es und ist geworden. Wie aber steht es mit dem Werden, ob es auch älter und jünger wird als das Andere insgesamt und das Andere als jenes, und auch wiederum weder jünger noch älter? Verhält es sich etwa wie mit dem Sein, so auch mit dem Werden oder anders? – Ich weiß es nicht zu sagen. – Aber ich soviel wenigstens, daß wenn eines schon älter ist als das andere, es nicht noch um mehreres älter werden kann, als schon bei dem ersten Gewordensein der Unterschied des Alters betrug; und eben so wenig kann das Jüngere noch jünger werden. Denn zu ungleichem gleiches hinzugesetzt, es sei nun Zeit oder sonst etwas, macht daß immer derselbe Unterschied bleibt, um den beides zuerst unterschieden war. – Unumgänglich. – Keinesweges also kann ein schon seiendes jemals älter oder jünger werden als ein anderes da es immer in gleichem Unterschiede des Alters bleibt; sondern es ist und ist geworden älter, und das andere jünger, wird es aber nicht. – Richtig. – Also auch das Eins, welches ist, wird niemals weder älter noch jünger als das andere insgesamt was ist. – Freilich nicht. – Sieh aber, ob sie in sofern älter und jünger gegen einander werden. – In wiefern? – In sofern als das Eins sich älter gezeigt hatte als das Andere insgesamt, und das Andere als das Eins. – Wie also? – Wenn das Eins älter ist als das Andere

insgesamt: so ist es doch mehrere Zeit geworden als das Andere? – Ja. – Betrachte also weiter: Wenn wir zu mehrerer und wenigerer Zeit die gleiche Zeit hinzusetzen, wird dann noch immer die mehrere von der wenigeren um den gleichen Teil verschieden sein oder um einen kleineren? – Um einen kleineren. – Also wird nicht das Eins, eben so wie es zuerst von dem andern dem Alter nach verschieden war, auch hernach noch verschieden sein: sondern indem es um gleiche Zeit mit dem Andern zunimmt, wird es immer um wenigeres dem Alter nach davon unterschieden sein als zuvor. Oder nicht? – Ja. – Und was weniger dem Alter nach unterschieden ist von einem andern als vorher, das wird doch jünger als vorher in Beziehung auf das, als was es vorher älter war? – Jünger. – Wird aber das Eins jünger, wird dann nicht das Andere insgesamt älter gegen das Eins als vorher? – Freilich. – Das jünger gewordene wird also älter gegen das früher gewordene und älter seiende. Es ist aber niemals älter, sondern wird nur immer älter als jenes; jenes nämlich nimmt zu im Jüngeren, dieses aber im Älteren. Eben so wiederum wird das (155) ältere jünger als das Jüngere. Denn da sie beide in das ihnen entgegengesetzte fortschreiten: so werden sie auch das entgegengesetzte von einander, das Jüngere nämlich älter als das Ältere, und das Ältere jünger als das Jüngere; geworden sein können sie es aber niemals. Denn wären sie es geworden: so würden sie es nicht mehr, sondern wären es. Nun aber werden sie älter gegen einander und jünger. Das Eins nämlich wird jünger als das Andere insgesamt, weil es sich gezeigt hatte als älter seiend und früher geworden. Und das Andere insgesamt wird älter als das Eins, weil es später geworden ist. Aus demselben Grunde aber verhält sich das Andere insgesamt auch eben so gegen das Eins, da es ja auch älter als dieses uns erschienen war, und früher geworden. In wiefern also überhaupt etwas nicht älter wird noch auch jünger als ein anderes, vermöge des der Zahl nach immer gleichen Verschiedenseins von einander: in sofern wird auch weder das Eins älter noch jünger als das Andere insgesamt, noch auch das Andere als das Eins. In wiefern aber das frühere von dem später gewordenen notwendig immer um einen andern Teil sich unterscheidet, und so auch das spätere von dem früheren: in sofern wird notwendig das Andere insgesamt gegen das Eins, und das Eins gegen das Andere jünger sowohl als älter. – Allerdings. – Folglich diesem allen gemäß ist und wird das Eins älter sowohl als jünger als es selbst und das Andere insgesamt; und ist und wird auch weder älter noch jünger als es selbst oder das Andere insgesamt. – So ist es auf alle Weise. – Da aber dem Eins Zeit beigelegt wird und ein Älter- und Jüngerwerden, muß es nicht notwendig auch ein Vorher haben und ein Nachher und ein Jetzt, wenn ihm doch Zeit beigelegt wird? – Notwendig. – Also war das Eins und ist, und wird sein, und wurde und wird und wird werden. – Wie sonst? – Also könnte es auch wohl etwas haben, und man könnte etwas von ihm haben, und hatte und hat und wird haben. – Freilich. – Also gibt es auch Erkenntnis davon und Vorstellung und Wahrnehmung, da ja auch jetzt wir alles dieses in Beziehung auf dasselbe zu Stande bringen. – Ganz richtig behauptest du. – Also gibt es auch ein Wort dafür und eine Erklärung, und es wird benannt und erklärt, und überhaupt was nur in dieser Art von allem andern gilt, das gilt auch vom Eins. – Auf alle Weise freilich verhält es sich so. – Wohl, laß uns auch das dritte noch durchgehen: Das Eins, wenn es ist so wie wir es durchgeführt haben, muß es nicht notwendig, da es Eins ist und Vieles, und auch wieder weder Eins noch Vieles, und dabei mit der Zeit Gemeinschaft habend, notwendig sofern es Eins ist, zu einer Zeit das Sein an sich haben; und sofern es nicht ist auch wiederum zu einer Zeit das Sein nicht an sich haben? – Notwendig. – Und wird es wohl wann es das Sein hat, eben alsdann es auch nicht haben können? Oder, wann es das Sein nicht hat, eben alsdann es auch haben können? – Nicht möglich. – In anderer Zeit also hat es, und in anderer hat es nicht das Sein. Denn einzig auf diese Art kann etwas dasselbige an sich haben und auch nicht haben. – Richtig. – (156) Also gibt es auch eine solche Zeit, wo es das Sein annimmt und von dem Sein abläßt. Oder wie soll es ihm möglich sein, dasselbe jetzt zu haben und dann auch wieder nicht zu haben, wenn es nicht irgendwann auch es erfaßt und es fahren läßt? – Keinesweges. – Und das Sein annehmen, nennst du das nicht

Werden? – Ich nenne es so. – Und vom Sein ablassen nennst du das nicht Vergehen? – Freilich. – Das Eins also, wie es scheint, da es das Sein erfaßt und fahren läßt, wird auch und vergeht. – Notwendig. – Da es nun Eins ist und Vieles und werdend und vergehend, wird nicht wenn es Eins wird das Vielsein vergehen, wenn es aber Vieles wird das Einssein vergehen? – Freilich. – Und indem es Eins wird und Vieles, wird es dann nicht notwendig gesondert und vermischt? – Notwendig. – Und indem es unähnlich wird und ähnlich, muß es doch auch gleichen und nichtgleichen? – Ja. – Und wenn größer und kleiner und gleich, muß es auch wachsen und abnehmen und gleich bleiben. – So ist es. – Und wenn es in der Bewegung still steht, und aus der Ruhe zur Bewegung übergeht: so muß es doch selbst nicht in Einer Zeit sein? – Wie könnte es? – Daß das zuvor ruhende hernach bewegt werde, und das zuvor bewegte hernach ruhe, dies kann ihm eines Teils ohne Übergang unmöglich begegnen. – Freilich wie? – Eine Zeit aber gibt es andern Teils nicht, in der etwas zugleich weder bewegt sein noch ruhen könnte. – Die gibt es wohl nicht. – Aber es kann doch nicht übergegangen sein ohne überzugehen? – Nicht glaublich. – Wann also geht es über? denn weder während der Ruhe noch während der Bewegung kann es übergehen? noch in der Zeit seiend. – Freilich nicht. – Ist also etwa jenes wunderbare das, worin es ist, wenn es übergeht? – Welches denn? – Der Augenblick. Denn das Augenblickliche scheint dergleichen etwas anzudeuten, daß von ihm aus etwas übergeht in eins von beiden. Denn aus der Ruhe geht nichts noch währendes Ruhens über, noch aus der Bewegung währendes Bewegtseins; sondern dieses wunderbare Wesen, der Augenblick, liegt zwischen der Bewegung und der Ruhe als außer aller Zeit seiend, und in ihm und aus ihm geht das bewegte über zur Ruhe, und das ruhende zur Bewegung. – So mag es wohl sein. – Auch das Eins also, wenn es ruht und auch sich bewegt, muß aus einem zum andern übergehen; denn nur so kann es beides tun. Geht es aber über: so geht es im Augenblick über, so daß indem es übergeht es in gar keiner Zeit ist, und alsdann weder sich bewegt noch ruht. – Freilich nicht. – Verhält es sich nun etwa eben so auch mit den andern Übergängen, wenn es aus dem Sein in das Vergehen übergeht, oder aus dem Nichtsein in das Werden, daß es alsdann jedesmal (157) auf gewisse Weise zwischen einer Bewegung und einer Ruhe ist? und alsdann weder ist noch nichtist, weder wird noch vergeht? – So scheint es ja. – Auf eben die Weise also auch, wenn es aus dem Eins in Vieles übergeht, oder aus Vielem in Eins, ist es weder Eins noch Vieles, wird weder gesondert noch vermischt? und aus dem ähnlichen ins unähnliche, aus dem unähnlichen ins ähnliche gehend ist es weder ähnlich noch unähnlich, weder ein Verähnlichtes noch ein Verunähnlichtes; und aus dem kleinen ins große, aus dem gleichen ins entgegengesetzte übergehend ist es weder klein noch groß noch gleich noch wachsend noch abnehmend noch ausgeglichen. – So scheint es. – Alle diese Beschaffenheiten also kommen dem Eins zu, wenn es ist. – Gewiß. – Wie aber allem Andern zukomme beschaffen zu sein wenn das Eins ist, sollen wir nicht das erwägen? – Das wollen wir. – So laß uns denn sagen: Wenn Eins ist, wie muß das Andere insgesamt außer dem Eins beschaffen sein? – Das laß uns sagen. – Also wenn es das Andere außer dem Eins ist, so ist es freilich nicht das Eins, sonst wäre es nicht das Andere außer dem Eins. – Richtig. – Eben so wenig aber ist dieses Andere insgesamt des Eins gänzlich beraubt, sondern hat es gewissermaßen an sich. – Welchermaßen denn? – Weil das Andere insgesamt außer dem Eins doch aus Teilen bestehend ein anderes insgesamt ist. Denn wenn es nicht Teile hätte, so wäre es ganz und gar Eins. – Richtig. – Teile aber, behaupten wir, gibt es nur von demjenigen, was ein Ganzes ist. – Das behaupten wir. – Das Ganze aber ist doch notwendig Eins aus Vielen, dessen Teile eben die Teile sind. Denn jeder Teil muß nicht ein Teil von Vielen sein, sondern ein Teil vom Ganzen. – Wie doch das? – Wenn etwas ein Teil Vieler wäre, unter denen es sich selbst auch befände: so würde es sowohl sein eigner Teil sein, welches unmöglich ist, als auch jedes Einzelnen unter den übrigen, wenn es doch Aller Teil sein soll. Denn wenn es eines bestimmten Teil nicht ist; so wird es nur ein Teil der übrigen außer diesem sein. Und so wird es jedes Einzelnen Teil nicht sein. Wenn aber nicht

jedes Einzelnen, dann auch keines unter den Vielen. Was es aber von keinem ist, das doch von allen denen zu sein, von deren keinem es sei es nun Teil oder sonst irgend etwas ist, das ist unmöglich. – Das leuchtet freilich ein. – Nicht also von den Vielen oder Gesamten ist der Teil Teil, sondern nur von der einen Idee, und von dem Einen, welches aus Allen gesamten Ein vollständiges geworden das Ganze genannt wird; hievon muß der Teil Teil sein. – Allerdings freilich. – Wenn also das Andere insgesamt Teile hat, so muß es auch am Ganzen und Einen Gemeinschaft haben. – Freilich. – Ein vollständiges Teilehabendes Ganze also ist notwendig das Andere insgesamt außer dem Eins. – Notwendig. – Ferner gilt aber auch dasselbe von jedem einzelnen Teile. Denn auch dieser muß notwendig am Eins Gemeinschaft haben. Nämlich wenn jedes Einzelne davon ein Teil ist, so bedeutet (158) doch dieses, ein Einzelnes sein, Eins, nämlich daß es ein abgesondertes von den Übrigen für sich seiendes, wenn anders ein Einzelnes, ist. – Richtig. – An sich kann es aber offenbar das Eins haben, wenn es auch ein anderes als das Eins ist, denn sonst hätte es das Eins nicht an sich, sondern wäre das Eins selbst. Nun aber ist das Eins selbst zu sein, dies zwar außer dem Eins jedem Andern ganz unmöglich. – Unmöglich. – Das Eins aber an sich zu haben ist notwendig für das Ganze und für den Teil. Denn jenes wird Ein Ganzes sein, dessen Teile eben die Teile sind; diese aber jeder Ein Teil des Ganzen, dessen Teile sie eben sind. – So ist es. – Also als verschieden vom Eins wird, was das Eins an sich hat, es an sich haben. – Wie sonst? – Das Verschiedene vom Eins muß aber doch Vieles sein. Denn wenn das andere außer dem Eins weder Eins wäre noch auch mehr als Eins: so wäre es ja nichts. – Freilich nicht. – Wenn aber mehr als Eins ist, was am Eins als Teil und am Eins als Ganzen Gemeinschaft hat: sind dann nicht notwendig diese das Eins in sich aufnehmende Dinge unbegrenzt der Menge nach? – Wie doch? – Laß es uns so betrachten. Ist es nicht so, daß sie zu der Zeit, wenn sie das Eins aufnehmen, es aufnehmen als solche, die noch nicht Eins sind, und nicht Eins an sich haben? – Ganz offenbar. – Also als Menge, worin das Eins sich nicht befindet. – Als Menge freilich. – Wie nun wenn wir in Gedanken hievon das wenigste was wir nur immer können hinwegnehmen, würde nicht notwendig auch jenes hinweggenommene, da es das Eins nicht an sich hat, eine Menge sein und nicht Eins? – Notwendig. – Betrachten wir also auf diese Weise immer an und für sich die verschiedene Natur des Begriffs: so wird, wieviel immer wir jedesmal davon sehen, ein unbegrenztes an Menge sein. – Auf alle Weise freilich. – Indessen wenn jeder Teil Ein Teil geworden ist, dann hat er auch eine Begrenzung gegen die Andern und gegen das Ganze, und das Ganze gegen die Teile. – Offenbar freilich. – Dem Andern insgesamt außer dem Eins kommt also zu, daß aus ihm selbst und dem Eins wenn beide in Gemeinschaft treten ein anderes in ihm entsteht, welches darin Begrenzung gegen einander bewirkt; seine Natur aber an sich gibt ihm Unbegrenztheit. – Das leuchtet ein. – Also ist das Andere insgesamt außer dem Eins, ganz und auch seinen Teilen nach, unbegrenzt sowohl als auch Begrenztheit an sich habend. – Allerdings. – Nicht auch ähnlich sowohl als unähnlich unter einander und sich selbst? – In wiefern? – In wiefern es doch seiner eignen Natur gemäß alles unbegrenzt ist, in sofern kommt ihm doch allem einerlei zu. – Allerdings. – Aber auch in wiefern es alles der Begrenztheit teilhaftig ist, auch in sofern kommt ihm einerlei zu. – Was sonst? – In wiefern ihm aber Begrenztheit zukommt und auch Unbegrenztheit, kommen ihm doch diese Beschaffenheiten zu als entgegengesetzte? – Ja. – Entgegengesetztes aber ist das Unähnlichste? – Wie anders? – Also nach beiderlei (159) Beschaffenheit einzeln genommen ist es sich selbst und unter einander ähnlich; nach beiden Beschaffenheiten zusammen ist es auf beide Arten ganz entgegengesetzt und höchst unähnlich. – So mag es wohl sein. – Auf diese Art also ist das Andere jedes mit sich selbst und unter einander ähnlich und unähnlich. – Das ist es. – Also auch daß es einerlei ist und von einander verschieden, bewegt und ruhend, und alle diese entgegengesetzten Beschaffenheiten dem Andern insgesamt zukommen wird uns nicht mehr schwer sein zu finden, nachdem wir schon gesehen haben, daß ihm diese zukommen. – Richtig gesprochen. –

Wie nun, wenn wir dieses als schon offenbar ließen, und wiederum betrachteten: Wenn Eins ist, verhält etwa das Andere außer dem Eins sich zugleich auch nicht so, oder nur so? – Das laß uns tun. – Gehen wir also noch einmal von Anfang an durch: Wenn Eins ist, was muß dem Andern außer dem Eins zukommen? – Das wollen wir durchgehn. – Ist nun nicht das Eins ganz abgesondert von dem Andern, und abgesondert auch das Andere von dem Eins? – Wie so doch? – Weil es außer ihnen nicht noch etwas weiter gibt, was ein anderes wäre als Eins und zugleich auch ein anderes als das andere außer dem Eins. Denn alles ist ausgesprochen, wenn man spricht Eins, und das Andere außer dem Eins. – Alles freilich. – Also gibt es kein von diesen verschiedenes mehr, in welchem das Eins und das Andere gemeinschaftlich sich befinden könnten. – Nein freilich. – Niemals also werden das Eins und das Andere außer dem Eins in einem und demselben sein. – Es scheint nicht. – Also abgesondert? – Ja. – Auch daß das eigentliche wahre Eins keine Teile habe, sagen wir doch? – Wie sollte es? – Also kann das Eins weder ganz in dem Andern sein noch auch dessen Teile, wenn es abgesondert ist von dem Andern und gar keine Teile hat? – Wie könnte es? – Auf keine Weise also kann das Andere das Eins an sich haben, da es weder teilweise noch ganz es an sich haben kann. – Es scheint nicht. – Auf keine Weise also ist das Andere Eins, noch hat es irgend ein Eins in sich. – Freilich nicht. – Also ist auch das Andere nicht Vieles. Denn wenn es Vieles wäre, so wäre jegliches von diesen Ein Teil des Ganzen. Nun aber ist das Andere weder Eins noch Vieles, weder ein Ganzes noch Teile, da es auf keine Weise etwas vom Eins an sich hat. – Richtig. – Also auch Zwei oder Drei ist das Andere weder selbst, noch hat es diese Zahlen an sich, wenn es doch des Eins auf alle Weise beraubt ist. – So ist es. – Also auch ähnlich oder unähnlich dem Eins ist das Andere weder selbst noch hat es überhaupt Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit an sich. Denn wenn es selbst ähnlich und unähnlich wäre, oder hätte unter sich selbst Ähnlichkeit und Unähnlichkeit: so hätte doch das Andere außer dem Eins, zwei einander entgegengesetzte Begriffe in sich. – Das leuchtet ein. – Unmöglich aber war es doch, daß das Zwei an sich haben konnte, was nicht einmal Eins an sich hat. – Unmöglich. – Also auch (160) weder ähnlich noch unähnlich noch beides ist das Andere. Denn wäre es ähnlich oder unähnlich, so hätte es einen von beiden Begriffen an sich; wäre es beides, dann beide entgegengesetzte. Dieses aber hat sich als unmöglich gezeigt. – Richtig. – Eben so ist es weder einerlei noch verschieden, weder bewegt noch ruhend, weder werdend noch untergehend, weder größer noch kleiner noch gleich, noch kommt ihm sonst etwas dergleichen zu. Denn wenn das Andere außer dem Eins vertragen könnte, daß etwas dergleichen ihm zukäme: so müßte es auch Eins und Zwei und Dreies und Gerades und Ungerades an sich haben, welches an sich zu haben sich ganz unmöglich gezeigt hat für das des Eins auf alle Weise gänzlich beraubte. – Vollkommen wahr. – Auf diese Art also wenn Eins ist, ist das Eins Alles und auch wieder nicht einmal Eins sowohl für sich selbst als für das Andere gleichermaßen. – Vollständig erwiesen freilich. –

Wohl! Wenn aber nun das Eins nicht ist, was dann erfolge, müssen wir das nicht demnächst erwägen? – Das müssen wir freilich erwägen. – Was ist aber eigentlich diese Voraussetzung: Wenn Eins nicht ist? Ist sie wohl unterschieden von der Wenn Nicht-Eins nicht ist? – Unterschieden allerdings. – Nur unterschieden? oder ist es nicht vielmehr ganz das Gegenteil zu sagen: Wenn Nicht-Eins nicht ist als wenn Eins nicht ist? – Ganz das Gegenteil. – Wie nun wenn Jemand sagt: Wenn Größe nicht ist oder Wenn Kleinheit nicht ist, oder etwas anderes dergleichen: so deutet er doch in jedem Falle an, daß ein verschiedenes Nichtseiende ist? – Allerdings. – Also auch jetzt deutet er an, daß er etwas von dem andern verschiedenes das Nichtseiende nennt, indem er sagt: Wenn das Eins nicht ist? Und wir wissen, was er meint? – Das wissen wir. – Zuerst also meint er etwas erkennbares, hernach auch etwas von dem Andern verschiedenes, wenn er sagt Eins, er mag ihm nun das Sein beilegen oder das Nichtsein. Denn

dasjenige wovon gesagt wird es sei nicht wird doch nichts desto weniger als etwas erkannt, und auch als verschieden von dem andern. Oder nicht? – Notwendig. – Hiernach also laß uns von Anfang an sagen: Wenn Eins nicht ist, was dann sein muß? Zuerst also muß ihm dieses zukommen, wie es scheint, daß es eine Erkenntnis davon gibt, oder man müßte auch nicht einmal verstehen was gesagt wird, wenn Jemand sagt, Wenn Eins nicht ist. – Wahr. – Also auch, daß das Andere verschieden von ihm ist, oder auch jenes müßte nicht verschieden von dem Andern genannt werden? – Allerdings. – Auch eine Verschiedenheit kommt ihm also zu nächst der Erkenntnis. Denn man meint doch nicht die Verschiedenheit des Andern, wenn man sagt das Eins ist verschieden von dem Andern; sondern eben jenes, des Eins, seine. – Das ist offenbar. – Also an dem Jenes und an dem Etwas und an dem Davon und Dafür und Daraus, und an Allem was dem ähnlich ist hat das nichtseiende Eins Anteil. Denn sonst könnte weder vom Eins auch nur die Rede sein, noch vom Andern außer dem Eins; noch auch hätte es etwas oder käme ihm etwas zu oder könnte auch nur von ihm gesagt werden, wenn es weder an dem Etwas noch an dem übrigen der Art Anteil hätte. – Richtig. – Sein also kann das Eins freilich nicht, wenn es nicht ist: aber vielerlei an sich zu (161) haben hindert es nichts; sondern dies ist vielmehr notwendig, wenn doch ja nur jenes Eins, und nicht anderes nicht ist. Denn wenn weder das Eins, noch jenes ist, sondern auf etwas anderes die Rede gehn soll: so darf man ja überall nicht einmal etwas aussagen. Wenn aber nur jenes Eins und nicht sonst etwas zum Grunde liegt als nichtseiend: so muß es notwendig mit Jenem und vielem andern in Verbindung stehn. – Ganz gewiß. – Also auch Unähnlichkeit wird es haben gegen das Andere. Denn das Andere muß als ein verschiedenes von dem Eins auch verschiedenartig sein. – Ja. – Und das verschiedenartige auch anders beschaffen? – Freilich. – Und das anders beschaffene sollte nicht unähnlich sein? – Unähnlich allerdings. – Und nicht wahr, wenn das Andere dem Eins unähnlich ist: so ist doch offenbar das Unähnliche einem Unähnlichen unähnlich? – Offenbar. – Also hat auch das Eins eine Unähnlichkeit, vermöge deren das Andere ihm unähnlich ist. – Das scheint. – Wenn es nun eine Unähnlichkeit mit dem Andern hat, hat es dann nicht notwendig auch eine Ähnlichkeit mit sich selbst? – Wie so? – Wenn das Eins eine Unähnlichkeit an sich hätte mit dem Eins: so könnte von einem solchen Dinge gar nicht die Rede sein wie vom Eins; sondern schon die erste Voraussetzung handelte nicht von dem Eins, sondern von einem andern als dem Eins. – Allerdings wohl. – Das soll sie aber nicht. – Freilich nicht. – So muß also das Eins eine Ähnlichkeit mit sich selbst an sich haben. – Es muß. – Aber eben so wenig ist es ja auch gleich dem Andern. Denn wäre es gleich, so wäre es ja schon, und wäre ihm ähnlich nach Maßgabe der Gleichheit. Dieses beides ist aber unmöglich, wenn das Eins nicht-ist. – Unmöglich. – Wenn es nun aber dem Andern nicht gleich ist: ist dann nicht notwendig auch das Andere ihm nicht gleich? – Notwendig. – Und ist das Nichtgleiche nicht ungleich? – Ja. – Und das ungleiche nicht dem Ungleichen ungleich? – Wie sonst? – Auch eine Ungleichheit also eignet dem Eins, vermöge deren das Andere insgesamt ihm ungleich ist. – Die eignet ihm. – Aber zur Ungleichheit gehört doch Größe und Kleinheit? – Freilich. – Hat also ein solches Eins auch Größe und Kleinheit an sich? – Das scheint beinahe. – Größe und Kleinheit aber sind immer von einander entfernt? – Allerdings. – Also ist immer etwas zwischen ihnen? – Das ist. – Weißt du nun etwas anderes, als zwischen ihnen wäre, als die Gleichheit? – Nein, sondern eben sie. – Was also Größe und Kleinheit hat, das hat auch die zwischen beiden befindliche Gleichheit. – Das ist deutlich. – Das nichtseiende Eins hat also auch Gleichheit an sich und Größe und Kleinheit. – Das scheint. – Ja auch ein Sein muß es irgendwie an sich haben. – Wie das? – Es muß sich doch so verhalten wie wir sagen. Denn wenn es sich nicht so verhält: so sagen wir auch nichts wahres, die wir sagen, das Eins ist nicht. Wenn wir aber etwas wahres sagen, dann offenbar auch etwas seiendes. Oder nicht so? – Freilich so. – Wenn wir also etwas Wahres behaupten zu sagen: so behaupten wir notwendig auch etwas seiendes zu sagen. – Notwendig. – Also ist, wie es scheint, das Eins nichtseiend. Denn wenn es nicht

nichtseiend ist, sondern von dem Sein etwas (162) nachläßt zum Nichtsein: so wird es sogleich seiend sein. – Auf alle Weise freilich. – Es muß also ein Band haben mit dem Nichtsein, nämlich das Nichtseiendsein wenn es nichtsein soll; auf ähnliche Art wie auch das Seiende das Nichtsein des Nichtseins haben muß, damit es seinerseits vollständiglich sei. Denn nur so kann sowohl das Seiende recht sein, als das Nichtseiende recht nichtsein, wenn dem Seienden das Sein des Seiendseins eignet, und das Nichtsein des Nichtseiendseins, wofern es vollständiglich sein soll: dem Nichtseienden aber das Nichtsein des Nichtseiend-Nichtseins und das Sein des Nichtseiendseins, wenn auch dieses, das Nichtseiende vollständiglich nicht-sein soll. – Vollkommen richtig. – Also da dem Seienden ein Nichtsein, und dem Nichtseienden ein Sein zukommt: so eignet auch dem Eins da es nicht ist notwendig ein Sein, nämlich das des Nichtseins. – Notwendig. – Auch ein Sein also zeigt sich für das Eins, wenn es nicht-ist. – Es zeigt sich. – Aber doch auch ein Nichtsein da es ja nicht ist. – Wie könnte das fehlen? – Ist es nun wohl möglich, daß ein irgendwie beschaffenes auch nicht so beschaffen sei, ohne aus dieser Beschaffenheit überzugehen? – Nicht möglich. – Auf einen Übergang also deutet alles dergleichen was so und auch nicht so beschaffen ist. – Wie sonst? – Übergang aber ist Wechsel? Oder was wollen wir behaupten? – Wechsel. – Das Eins aber zeigt sich als seiend und nichtseiend? – Ja. – Also als so und auch nicht so beschaffen zeigt sich das Eins? – Es scheint. – Also wechselnd erscheint auch das nichtseiende Eins, da es auch einen Übergang aus dem Sein in das Nichtsein erleidet. – Das mag wohl sein. – Aber doch wenn es nirgends ist, wie es denn nicht sein kann, wenn es nicht ist: so kann es auch nicht von irgendwoher sich wohin umstellen. – Wie könnte es? – Nicht also durch Ortsveränderung wechselt es. – Freilich nicht. – Eben so wenig auch kann es sich an einerlei Ort herumdrehen, denn das Einerlei berührt es nirgends. Denn das Einerlei ist seiend und das Nichtseiende kann unmöglich in irgend einem Seienden sein. – Unmöglich freilich. – Also kann auch nicht das nichtseiende Eins sich in jenem herumdrehen, in welchem es nicht ist. – Freilich nicht. – Und eben so wenig kann das Eins sich in sich selbst verändern weder das seiende noch das nichtseiende. Denn die Rede wäre ja dann nicht mehr von dem Eins, wenn es ein Anderes geworden wäre als es selbst, sondern von einem anderen. – Richtig. – Wenn es sich nun weder verändert noch an einerlei Ort herumdreht noch von seinem Orte bewegt; kann es dann noch sonst wie wechseln? – Wie wohl? – Und was nicht wechselt hat doch notwendig Ruhe, und was Ruhe hat, besteht? – Notwendig. – Das nichtseiende Eins also wie es scheint besteht sowohl als es wechselt. – So scheint es. – Ferner aber, wenn es nun wechselt muß es sich doch sehr notwendig verändern: denn in wiefern etwas wechselt, in sofern verhält es sich nicht mehr so, (163) wie es sich verhielt, sondern anders. – Richtig. – Das wechselnde Eins also verändert sich auch. – Ja. – Aber das auf keine Weise wechselnde wird auch auf keine Weise verändert. – Freilich nicht. – Das nichtseiende Eins also verändert sich, und verändert sich auch nicht. – Das ist deutlich. – Und das veränderte, wird das nicht notwendig ein anderes als zuvor und vergeht aus der vorigen Beschaffenheit? Das nichtveränderte aber wird weder, noch vergeht es? – Notwendig. – Auch das nichtseiende Eins also als verändertes wird und vergeht: als nichtverändertes aber wird es weder, noch vergeht. Und so wird sowohl als vergeht das nichtseiende Eins, und wird auch so wenig als es vergeht. – Freilich auch nicht. – Noch einmal nun laß uns zum Anfange zurückkehren, um zu sehen ob uns noch dasselbe erscheinen wird was auch jetzt oder anderes. – Daß laß uns. – Nicht wahr, wenn das Eins nicht ist, so fragten wir, was muß sich alsdann mit ihm zutragen? – Ja. – Das Nichtist aber, wenn wir das sagen, bedeutet es wohl etwas anderes, als eine Abwesenheit des Seins für dasjenige, wovon wir sagen, es sei nicht? – Nichts anderes. – Wenn wir also sagen, daß etwas nicht sei, meinen wir es sei; nur irgend wie nicht, und irgend wie sei es? Oder bedeutet dieses Nichtist ganz einfach, daß eben das Nichtseiende nirgend und auf keine Art ist, und auf keine Art ein Sein an sich hat? – Auf das allereinfachste freilich. – Weder also kann das Nichtseiende sein, noch auch anderes

irgendwie mit dem Sein Gemeinschaft haben. – Freilich nicht. – Und das Werden und Vergehen ist das wohl etwas anderes, als jenes ein Ergreifen, dieses ein Fahrenlassen des Seins? – Nichts anderes. – Was aber mit diesem gar keine Gemeinschaft hat, kann doch auch weder es ergreifen noch es fahren lassen? – Wie könnte es? – Das Eins also, da es auf keine Art ist, kann auch das Sein auf keine Art weder festhalten noch fahren lassen noch ergreifen. – Nicht wohl. – Weder also vergeht das nichtseiende Eins, noch wird es, da es auf keine Art mit dem Sein Gemeinschaft hat? – Nein, wie sich zeigt. – Noch auch wird es irgendwie verändert: denn es würde dann schon und verginge wenn ihm dies zukäme. – Richtig. – Wenn es aber sich nicht verändert, dann notwendig wechselt es auch wohl nicht? – Notwendig. – Eben so wenig werden wir auch sagen, daß das nirgendwo seiende bestehe. Denn das bestehende muß in irgend einem selbigen immer dasselbige sein. – Wie sollte es anders? – Auf diese Art demnach werden wir von dem Nichtseienden wiederum weder daß es bestehe noch daß es wechsele behaupten können. – Gewiß nicht. – Noch auch kann ihm etwas seiendes eignen. Denn wenn es etwas seiendes an sich hätte, hätte es auch schon (164) ein Sein irgendwie an sich. – Offenbar. – Weder Größe also noch Kleinheit noch Gleichheit hat es an sich. – Freilich nicht. – Noch auch Ähnlichkeit oder Verschiedenheit weder mit sich selbst noch mit den andern kann es haben? – Nein wie sich zeigt. – Und wie? kann wohl das Andere irgendwie für dasselbe sein, wenn überall gar nichts für dasselbe sein soll? – Das kann es nicht sein. – Also weder ihm ähnlich noch unähnlich, noch einerlei mit ihm, noch verschieden davon ist das andere. – Freilich nicht. – Und wie? kann es wohl ein Davon oder Dafür, ein was oder dieses oder dessen oder eines andern oder für ein anderes, oder ein Je oder Hernach oder Jetzt oder Erkenntnis oder Vorstellung oder Wahrnehmung oder Erklärung oder Benennung, oder irgend etwas anderes seiendes, kann es dergleichen wohl geben für das Nichtseiende? – Das kann es nicht. – Auf diese Art also wird das Eins wie es nicht ist sich auch auf keinerlei Weise verhalten. – Freilich scheint es sich auf keinerlei Weise zu verhalten. –

Nun laß uns auch noch sagen: Wenn Eins nicht ist, was dann dem Andern insgesamt zukommen muß. – Das laß uns sagen. – Anderes muß es doch irgendwie sein. Denn wenn nicht anderes ist, so wäre auch überall nicht vom Anderen die Rede. – So ist es. – Und wenn von Anderem die Rede ist, so ist dies Andere Verschiedenes. Oder brauchst du nicht immer für dasselbe das Wort Anderes und auch das Verschiedenes? – Ich gewiß. – Verschieden aber, sagen wir, ist das Verschiedene von einem Verschiedenen; also auch wohl das Andere ein Anderes von einem Anderen? – Ja. – Also auch für das Andere, wenn es Anderes sein soll, gibt es etwas als welches es Anderes ist? – Notwendig. – Was denn wäre wohl dieses? Als das Eins ist es nicht Anderes, da das Eins nicht ist. – Freilich nicht. – Also unter einander. Denn dieses bleibt nur noch übrig, oder es wäre Anderes in Beziehung auf gar nichts. – Richtig. – Als Menge genommen also wird jedes gegen das übrige anderes sein. Denn als Eins genommen kann es nicht, wenn es kein Eins gibt: sondern wie es scheint ist jede Masse davon unendlich der Menge nach, und wenn auch einer was ihn das aller kleinste dünkt davon nähme, so erscheint es doch plötzlich, wie im Traume, anstatt daß es ihn Eins zu sein dünkte als Vieles, und anstatt sehr klein ganz groß gegen das aus ihm noch weiter zerteilbare. – Ganz richtig. – Als solche Massen also wäre das Andere unter einander anderes wenn es ohne daß es Eins gibt, anderes sein soll. – Offenbar freilich. – Also werden es viele Massen sein, jede als Eins erscheinend, es aber nicht seiend, wenn überall kein Eins sein soll. – So ist es. – Auch eine Zahl von ihnen wird es also zu geben scheinen, wenn jede Masse als eine erscheint, da es viele sind. – Freilich. – Und einiges darunter wird grades anderes ungerades ohne es in der Tat zu sein nur scheinen, wenn doch Eins nicht sein soll. – Freilich ist es nicht so. – Ja auch ein Aller kleinstes, sagen wir, scheint es darunter zu geben; dieses selbige aber zeigt sich wiederum als Vieles und Großes gegen jedes unter den Vielen und Kleinen. – So ist es. –



Auch gleich also diesen Vielen und Kleinen zu sein wird jegliche (165) Masse vorgestellt werden. Denn sie kann nicht scheinend aus dem Größeren ins Kleinere übergehn, ehe sie nicht auch in das zwischen beiden zu kommen scheint; und dies wäre doch der Schein der Gleichheit? – Allem Ansehn nach. – Scheint nicht auch jede Masse, indem sie begrenzt ist gegen eine andere und für sich selbst, weder Anfang noch Mitte noch Ende zu haben? – Wie doch das? – Weil jedesmal, wenn Jemand etwas davon in seinen Gedanken festhält, als wäre es eins von diesen dreien, doch vor dem Anfang immer noch ein anderer Anfang erscheint, und nach dem Ende noch ein anderes zurückbleibendes Ende, und in der Mitte noch eine genauere und kleinere Mitte als jene Mitte, weil man eben nicht irgend etwas einzeln fassen kann, da es kein Eins gibt. – Vollkommen wahr. – Und ganz zermalmt wird, glaube ich, durch Zerstückelung Alles, notwendig was nur irgend Jemand in seinem Verstande auffaßt, denn es würde immer eine Masse ohne Eins aufgefaßt. – Allerdings. – Eine solche nun erscheint dem, der von ferne und nur obenhin darauf sieht, notwendig als Eins, wer sie aber nahebei und scharf betrachtet, dem erscheint jedes Einzelne als eine unendliche Menge, wenn es doch des Eins, welches ja nicht ist, beraubt ist. – Das ist ganz notwendig. – So muß demnach jegliches Andere als unbegrenzt und als begrenzt, als Eines und Vieles erscheinen, wenn das Eins nicht ist, wohl aber das Andere als Eins. – So muß es sein. – Werden sie nicht auch sämtlich ähnlich und unähnlich zu sein scheinen? – Wie das? – Wie gewisse Gemälde dem entfernt stehenden als Eins erscheinend, scheinen sie auch einerlei beschaffen und ähnlich zu sein. – Freilich. – Dem näher hinzutretenden aber als vieles und verschiedenes, auch durch den Schein der Verschiedenheit verschiedenartig und einander unähnlich. – So ist es. – Auch ähnlich also und unähnlich erscheinen notwendig die Massen sich selbst und unter einander. – Allerdings. – Also auch einerlei und verschieden von einander, sich berührend und außer einander, und bewegt nach allen verschiedenen Bewegungen und doch auch ruhend auf alle Weise, und werdend und untergehend und keins von beiden, und alles dergleichen, was durchzugehn uns nun schon sehr leicht sein würde, erscheinen sie, wenn, ohne daß Eins ist, Vieles sein soll. – Vollkommen wahr allerdings. –

Noch einmal also laß uns nun wiederum zu dem Anfange zurückkehrend sagen: Wenn Eins nicht ist, das Andere aber außer dem Eins, was dann sein muß. – Laß es uns also sagen. – Also, Eins wird das Andere nicht sein? – Wie sollte es auch? – Also auch nicht Vieles. Denn unter vielem seienden wäre allemal auch Eins. Denn wenn keins von ihnen Eins ist, so sind sie auch alle zusammen nichts, so daß sie auch nicht Viele sein können. – Richtig. – Ist also das Eins nicht in dem Andern: so ist auch dieses weder Vieles noch Eins. – Freilich nicht. – Und scheint auch weder Eins noch Vieles. – Wie das? – Weil das Andere nicht kann mit irgend einem nichtseienden irgendwo (166) irgendwie irgend eine Gemeinschaft haben, noch auch irgend etwas von dem Nichtseienden bei irgend etwas von dem Anderen sein, denn das Nichtseiende hat ja nichts. – Richtig. – Also auch keine Vorstellung des Nichtseienden ist bei dem Andern noch irgend ein Schein davon, und das Nichtseiende wird also auf keine Art irgendwo an dem Andern vorgestellt. – Freilich nicht. – Wenn also Eins nicht ist, so wird auch nicht irgend etwas von dem Andern weder Eins zu sein vorgestellt noch Vieles. Denn ohne Eins Vieles vorstellen ist unmöglich. – Unmöglich freilich. – Wenn also Eins nicht ist, so ist auch das Andere weder noch wird es vorgestellt als Eins oder Vieles. – Es scheint nicht. – Also auch weder Ähnlich noch Unähnlich. – Freilich nicht. – Eben so wenig nun einerlei und verschieden, berührend oder getrennt, noch was wir sonst alles im Vorigen als dessen Schein aufgezeigt haben, von dem Allen ist das Andere weder etwas, noch scheint es etwas, wenn das Eins nicht ist. – Wahr. – Also auch zusammengefaßt, wenn Eins nicht ist so ist nichts, würden wir das mit Recht sagen? – Mit dem größten freilich. – So sei demnach dieses gesagt, und auch, daß, wie es scheint, das Eins sei nun oder sei nicht, es selbst und das Andere insgesamt, für sich sowohl als in Beziehung auf einander,

alles auf alle Weise ist und nicht ist, und scheint sowohl als nicht scheint. – Vollkommen wahr.

# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Des Sokrates Verteidigung

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1985

Schon in der allgemeinen Einleitung zu dieser Darstellung der Werke des Platon ist es gesagt worden, daß keinesweges allen Schriften, welche in diese Anhänge verwiesen werden, schon dadurch ihr Ursprung vom Platon solle abgesprochen oder bezweifelt sein. So steht auch diese wegen des einwohnenden Geistes und des dargestellten Bildes ruhiger sittlicher Größe und Schönheit zu allen Zeiten geliebte und bewunderte Schrift zunächst nur deshalb hier, weil sie an ihrem besonderen Zweck sich begnügend keine wissenschaftlichen Ansprüche macht. Auch der »Euthyphron« hat freilich eine unläugbare verteidigende Beziehung auf die gegen den Sokrates vorgebrachte Anklage : allein auf der andern Seite gab seine Verbindung mit den im »Protagoras« angeregten Begriffen ihm ein offenes Recht, sich an diesen anzuschließen. Die »Verteidigung« hingegen kann als eine reine Gelegenheitschrift in der Reihe der philosophischen Hervorbringungen ihres Urhebers keine Stelle finden. Allein es gibt sogar allerdings eine Bedeutung, in welcher man, es erschrecke Niemand, wohl sagen dürfte, sie wäre keine Schrift des Platon. Nämlich sie ist wohl schwerlich ein Werk seiner Gedanken, etwas von ihm ersonnenes und gedichtetes. Denn leihen wir dem Platon die Absicht den Sokrates zu verteidigen: so müssen wir dabei zuvörderst die Zeiten unterscheiden, entweder während seines Rechtshandels, oder gleichviel wie früh und wie spät nach seiner Hinrichtung. Im letzten Falle nun konnte es Platon nur auf eine Verteidigung der Grundsätze und Gesinnungen seines Freundes und Lehrers anlegen. Diese aber ließ sich von ihm, der so gern mehrere Zwecke in ein Werk verband, sehr wohl mit seinen wissenschaftlichen Absichten vereinigen; und so finden wir auch nicht nur einzelne Andeutungen dieser Art in seinen späteren Schriften zerstreut; sondern wir werden auch bald ein bedeutendes, in seine wissenschaftlichen Bemühungen doch auch innig genug verflochtenes Werk kennen lernen, bei dem es ein deutlich hervorstechender Nebenzweck ist, auch des Sokrates Betragen als Athener und seine Bürgertugend ins Licht zu setzen. Dergleichen nun läßt sich erklären: aber zu einer Schrift, welche den Sokrates bloß seinen wirklichen Anklägern gegenüberstellt, konnte Platon späterhin schwerlich Veranlassung finden. Also vielmehr während seines Rechtshandels müßte er diese Rede gebildet haben. Aber wozu? Offenbar doch konnte er seinem Lehrer keinen schlechteren Dienst erweisen, als wenn er, ehe dieser selbst sich vor Gericht verteidigte, eine Verteidigung in dessen eignen Namen bekannt gemacht hätte, recht um den Anklägern zwar auf dasjenige zu helfen, dem sie entgegenarbeiten oder die Aufmerksamkeit davon ablenken müßten, den Beklagten aber in die schwierige Lage zu setzen, daß er entweder vieles wiederholen oder anderes weniger kräftig sagen mußte. Daher denn je vortrefflicher und dem Charakter des Sokrates angemessener die Verteidigung gewesen wäre, desto nachteiliger sie ihm würde geworden sein. Doch es wird wohl Niemand auf diese

Voraussetzung einiges Gewicht legen. Nach erfolgter Entscheidung endlich konnte Platon eine zwifache Absicht haben, entweder nur den Hergang der Sache sogleich allgemeiner bekannt zu machen und ihr ein Denkmal für die künftige Zeit zu stiften, oder auch die verschiedenen Parteien, und die Art des Verfahrens in das gehörige Licht zu setzen. Untersucht man nun, welches Mittel wohl zu dem letzteren Endzweck das einzige vernünftige gewesen wäre: so wird es jeder nur finden in einer nicht dem Sokrates sondern einem andern Verteidiger untergelegten Rede. Denn dieser konnte dann Vieles von demjenigen vorbringen, was Sokrates seines Charakters wegen übergehn mußte, und konnte durch das Werk selbst zeigen, daß wenn nur die Sache des Beklagten ein solcher geführt hätte, der nicht zu verschmähen brauchte, was viele auch Edle nicht verschmähten, sie ganz anders würde gegangen sein. Wäre nun gar eine freilich sehr unwahrscheinliche Anekdote gegründet, die uns Diogenes aus einem unbedeutenden Schriftsteller aufbewahrt hat: so hätte wohl dem Platon nichts näher gelegen, als dasjenige bekannt zu machen, was er selbst, wäre er nicht verhindert worden, würde gesagt haben. Hier hätte er dann Gelegenheit gehabt, jene höheren Vorschriften und Hilfsmittel des Redens, deren Kraft er selbst zuerst aufgedeckt hatte, durch die Tat zu zeigen; und gewiß mit großer Wahrheit und Kunst hätte er sie anwenden gekonnt auf die Klagepunkte von den neuen Göttern und vom Verderb der Jugend. Und eben so hätte er im Namen jedes Andern weit besser den Anklägern des Sokrates das Gleiche und mehr zurückgegeben, und von dessen Verdiensten in einem andern Tone gesprochen. Dahingegen bei einer dem Sokrates selbst untergelegten, von derjenigen aber die er wirklich gehalten verschiedenen Rede, er keine andere Absicht haben konnte, als zu zeigen, was Sokrates freiwillig verabsäumt oder unfreiwillig verfehlt hätte, und wie seine Verteidigung müßte beschaffen gewesen sein, um eine bessere Wirkung hervorzubringen. Nicht zu gedenken nun, daß dieses kaum möglich gewesen wäre ohne die Weise des Sokrates zu verläggen: so ist ja offenbar die »Verteidigung« welche wir haben gar nicht dem gemäß eingerichtet. Denn wie käme hinter eine solche Rede doch die Nachrede nach ausgesprochenem Urteil, welche keinen günstigeren Ausgang als den wirklichen voraussetzt? Es bleibt also nur übrig, daß dieser Schrift lediglich die Absicht zum Grunde gelegen, den wahren Hergang der Sache im Wesentlichen darzustellen und aufzubewahren, für die Athener welche nicht Hörer sein konnten, und für die andern Hellenen, und für die Nachkommen. Sollten wir nun glauben Platon habe in solcher Sache und unter solchen Umständen dem Kitzel nicht widerstehen gekonnt, ein selbst gearbeitetes Kunstwerk, bis auf die ersten Grundzüge vielleicht dem Sokrates ganz fremd, diesem unterzulegen, wie ein Rednerknabe, dem eine Übung aufgelegt ist? Das wollen wir ja nicht glauben, sondern vielmehr auch im Voraus schon, daß in dieser Sache, wo es gar nicht auf das seinige ankam, sondern er sich ganz seinem Freunde gewidmet hatte, und zumal so kurz vor oder nach dessen Tode, als diese Schrift gewiß aufgesetzt ist, auch ihm der scheidende Freund zu unverletzlich gewesen, um ihn durch auch noch so schönen Schmuck unkenntlich zu machen, und die ganze Gestalt zu untadelig und groß um sie bekleidet darzustellen, sondern wie ein Götterbild nackt und nur mit ihrer eigenen Schönheit umgeben. Auch finden wir es wirklich nicht anders. Denn der Kunstkenner der zugleich Besserer zu sein unternommen hätte, würde hier vieles gefunden haben zu ändern. So ist die Klage von Verführung der Jugend bei weitem nicht mit der Bündigkeit abgewiesen, wie es möglich gewesen wäre, und des Umstandes, daß Sokrates alles im Dienste des Apollon getan, verteidigende Kraft gegen die Beschuldigung des Unglaubens an die alten Götter ist bei weitem nicht genug herausgehoben; und mehr Schwächen der Art wird Jeder leicht mit halbgeöffneten Augen entdecken, welche nicht etwa im Geiste des Sokrates so ihren Grund haben, daß Platon wäre genötigt gewesen sie nachzuahmen.

Nichts ist demnach wahrscheinlicher, als daß wir an dieser Rede von der wirklichen Verteidigung des Sokrates eine so treue Nachschrift aus der Erinnerung haben, als bei dem geübten Gedächtnis

des Platon und dem notwendigen Unterschiede der geschriebenen Rede von der nachlässig gesprochenen nur möglich war. Allein es könnte vielleicht Jemand sagen: Wenn nun Platon, vorausgesetzt daß er diese Schrift verfaßt, doch dabei nichts mehr gewesen ist als Aufzeichner: weshalb soll man darauf bestehn, oder woher kann man auch nur wissen, daß gerade er es gewesen ist, und kein anderer von den anwesenden Freunden des Sokrates? Dieser darf, wenn er anders die Sprache des Platon kennt, nur darauf verwiesen werden, wie bestimmt dieser »Verteidigung« anzusehen ist, daß sie nur aus dem Griffel des Platon kann geflossen sein. Denn Sokrates spricht hier ganz so, wie ihn Platon sprechen läßt, und wie wir nach allem was uns übrig ist nicht sagen können, daß irgend ein anderer unter seinen Schülern ihn sprechen lasse. Und so wenig läßt diese Gleichheit sich bezweifeln, daß vielmehr darauf eine nicht unbedeutende Bemerkung kann gegründet werden. Nämlich, ob nicht gewisse Eigentümlichkeiten des Platonischen Dialogs, besonders die in einen Satz eingeschobenen erdichteten Fragen und Antworten, und die gehäuften einzelnen unter einem andern gemeinschaftlich begriffenen, und oft für diese untergeordnete Stelle viel zu weit ausgeführten Sätze, nebst dem daraus fast unvermeidlich entstehenden Abbrechen von dem angefangenen Bau der Rede, ob nicht diese da wir sie hier so sehr vorherrschend finden eigentlich auf den Sokrates zurückzuführen sind. Sie finden sich beim Platon da am meisten, wo er vorzüglich sokratisiert; am häufigsten aber, und von den sie begleitenden Vernachlässigungen am wenigsten gereinigt sind sie hier und in dem folgenden wahrscheinlich gleichartigen Gespräch. Woraus zusammengenommen die Vermutung sehr einleuchtet, daß diese Sprachweisen ursprünglich dem Sokrates nachgebildet sind, und also mit zu den mimischen Künsten des Platon gehören, der in einem gewissen Grade auch die Sprache derer, welche er einführt nachzubilden suchte, wenn sie anders Eigentümlichkeiten hatte, die ihn dazu berechtigten. Und wer diese Bemerkung an den verschiedenen Werken des Platon zumal nach der hier aufgestellten Ordnung prüft, der wird sie auch dadurch sehr bestätigt finden. Daß aber andere Sokratiker eine solche Nachbildung nicht versucht haben, rührt wohl daher, weil in der Tat von der einen Seite nicht wenig Kunst dazu gehörte, diese Eigenheiten eines nachlässigen mündlichen Vortrages unter die Gesetze der geschriebenen Sprache einigermaßen zu beugen und mit der geregelten Schönheit des Ausdrucks zu verschmelzen, von der andern aber mehr Mut sich einigem Tadel kunstrichtender Buchstabier auszusetzen, als etwa Xenophon besitzen mochte. Doch dies weiter auszuführen gehört nicht hierher.

Ein Umstand aber ist noch zu berühren, welcher gegen die Abstammung dieser Schrift vom Platon könnte angeführt werden, und zwar mit mehr Schein als irgend einer; nämlich daß sie von dem dialogischen Gewande entkleidet ist, in welchem sonst Platon alle seine Werke vorführt, und welches selbst dem »Menexenos« nicht fehlt, der sonst eben so nur aus einer Rede besteht. Warum also soll nur die »Verteidigung«, welche diesen Schmuck so leicht angenommen hätte, unter allen Werken des Platon sie allein, desselben entbehren? So überredend nun dieses klingt: so ist doch das Gewicht aller andern Gründe zu stark, als daß es nicht hinreichen sollte dieses Bedenken aufzuwiegen, daher wir auf die Einwendung folgendes erwidern. Einmal vielleicht war die dialogische Einkleidung dem Platon damals noch gar nicht so zur Notwendigkeit geworden als späterhin, welches für diejenigen gesagt sei, welche geneigt sind einen großen Wert auf die Einkleidung des »Menexenos« zu legen; oder Platon selbst sonderte zu sehr diese »Verteidigung« von seinen übrigen Schriften ab, als daß es ihm eingefallen wäre, sie demselben Gesetz unterwerfen zu wollen. Dann wäre es auch überhaupt des Platon sehr unwürdig, wenn jemand die dialogische Einkleidung auch bei den Werken, in deren Hauptmasse sie eben nicht tief eindringt, nur für eine willkürlich umgehängte Zierde halten wollte; vielmehr hat sie immer ihre Bedeutung und trägt bei zu des ganzen Gestaltung und Wirkung. Wenn nun dieses hier nicht der Fall gewesen wäre: warum hätte Platon sie gewaltsam herbeiführen sollen? Zumal er höchst

wahrscheinlich die Bekanntwerdung dieser Rede möglichst beschleunigen wollte, und es vielleicht nicht für ratsam hielt, sich damals ein öffentliches Urteil über den Ausgang der Sache zu erlauben, welches, wenn er die Rede in ein Gespräch eingewickelt hätte, nicht leicht gewesen wäre zu vermeiden, oder dies wäre ganz leer und unbedeutend geworden.

Von der Athenischen Gerichtspflege in ähnlichen Fällen ist wohl, was zum Verständnis dieser Schrift an vielen Orten bei gebracht worden, als allgemein bekannt vorauszusetzen; auch erklärt das meiste die Rede selbst.

## Des Sokrates Verteidigung

(17) Was wohl Euch, ihr Athener, meine Ankläger angetan haben, weiß ich nicht: ich meines Teils aber hätte ja selbst beinahe über sie meiner selbst vergessen; so überredend haben sie gesprochen. Wiewohl Wahres, daß ich das Wort heraus sage, haben sie gar nichts gesagt. Am meisten aber habe ich Eins von ihnen bewundert unter dem Vielen, was sie gelogen, dieses wo sie sagten, Ihr müßtet euch wohl hüten, daß ihr nicht von mir getäuscht würdet, als der ich gar gewaltig wäre im Reden. Denn daß sie sich nicht schämen, sogleich von mir widerlegt zu werden durch die Tat, wenn ich mich nun auch im geringsten nicht gewaltig zeige im Reden, dieses dünkte mich ihr unverschämtestes zu sein; wofern diese nicht etwa den gewaltig im Reden nennen, der die Wahrheit redet. Denn wenn sie dies meinen, möchte ich mich wohl dazu bekennen, ein Redner zu sein, der sich nicht mit ihnen vergleicht. Diese nämlich, wie ich behauptete, haben gar nichts Wahres geredet; Ihr aber sollt von mir die ganze Wahrheit hören. Jedoch, ihr Athener, beim Zeus, Reden aus zierlich erlesenen Worten gefällig zusammengeschnitten und aufgeputzt, wie dieser ihre waren, keinesweges, sondern ganz schlicht werdet ihr mich reden hören in ungewählten Worten. Denn ich glaube, was ich sage ist gerecht, und Niemand unter euch erwarte noch sonst etwas. Auch würde es sich ja schlecht ziemen, ihr Männer, in solchem Alter gleich einem Knaben der Reden ausarbeiten vor euch hinzutreten. Indes bitte ich euch darum auch noch recht sehr, ihr Athener, und bedinge es mir aus, wenn ihr mich hört mit ähnlichen Reden meine Verteidigung führen, wie ich gewohnt bin auch auf dem Markt zu reden bei den Wechsellertischen, wo die Mehresten unter euch mich gehört haben, und anderwärts, daß ihr euch nicht verwundert noch mir Getümmel erregt deshalb. Denn so verhält sich die Sache. Jetzt zum erstenmal trete ich vor Gericht, da ich über Siebzig Jahr alt bin; ganz ordentlich also bin ich ein Fremdling in der hier üblichen Art zu reden. So wie ihr nun, wenn ich wirklich ein Fremder wäre, mir es nachsehen würdet, daß ich in jener Mundart und Weise redete, (18) worin ich erzogen worden: eben so erbitte ich mir auch nun dieses billige, wie mich dünkt, von Euch, daß ihr nämlich die Art zu reden übersehet, vielleicht ist sie schlechter vielleicht auch wohl gar besser, und nur dies erwäget und Acht darauf habet, ob das recht ist oder nicht was ich sage. Denn dies ist des Richters Tüchtigkeit, des Redners aber die Wahrheit zu reden.

Zuerst nun, ihr Athener, muß ich mich wohl verteidigen gegen das, dessen ich zuerst fälschlich angeklagt bin und gegen meine ersten Ankläger, und hernach gegen der späteren späteres. Denn viele Ankläger habe ich längst bei euch gehabt und schon vor vielen Jahren, und die nichts Wahres sagten, welche ich mehr fürchte als den Anytos, obgleich auch der furchtbar ist. Allein jene sind furchtbarer, ihr Männer, welche viele von euch schon als Kinder an sich gelockt und überredet, mich aber beschuldigen haben ohne Grund, als gäbe es einen Sokrates, einen weisen Mann, der den Dingen am Himmel nachgrübele und auch das unterirdische alles erforscht habe, und unrecht zu recht mache. Diese, ihr Athener, welche solche Gerüchte verbreitet haben, sind meine furchtbaren Ankläger. Denn die Hörer meinen gar leicht, wer solche Dinge untersuche, glaube auch nicht einmal Götter. Ferner sind auch dieser Ankläger viele, und viele Zeit hindurch haben sie mich verklagt, und in dem Alter zu euch geredet wo ihr wohl sehr leicht glauben müßtet, weil ihr Kinder wart, einige von euch wohl auch Knaben, und offenbar an leerer Stätte klagten sie, wo sich keiner verteidigte. Das übelste aber ist, daß man nicht einmal ihre Namen wissen und angeben kann, außer etwa wenn ein Komödienschreiber darunter ist. Die übrigen aber, welche euch gehässig und verläumderisch aufgeredet, und auch die selbst nur überredet Andre Überredenden, in Absicht dieser aller bin ich ganz ratlos. Denn weder hierher zur Stelle

bringen noch ausfragen kann ich irgend einen von ihnen: sondern muß ordentlich wie mit Schatten kämpfen in meiner Verteidigung und ausfragen, ohne daß einer antwortet. Nehmet also auch ihr an, wie ich sage, daß ich zweierlei Ankläger gehabt habe, die Einen die mich eben erst verklagt haben, die Andern die von ehemals die ich meine; und glaubet, daß ich mich gegen diese zuerst verteidigen muß. Denn auch ihr habt jenen als sie klagten zuerst Gehör gegeben, und weit mehr als diesen späteren.

(19) Wohl! Verteidigen muß ich mich also, ihr Athener, und den Versuch machen, eine angeschuldigte Meinung, die ihr seit langer Zeit hegt, euch in so sehr kurzer Zeit zu benehmen. Ich wünschte nur zwar wohl, daß dieses so erfolgte, wenn es so besser ist für euch sowohl als für mich, und daß ich etwas gewönne durch meine Verteidigung. Ich glaube aber dieses ist schwer, und keinesweges entgeht mir, wie es damit steht. Doch dieses gehe nun, wie es Gotte genehm ist, mir gebührt dem Gesetz zu gehorchen und mich zu verteidigen.

Rufen wir uns also zurück von Anfang her, was für eine Anschuldigung es doch ist, aus welcher mein übler Ruf entstanden ist, worauf auch Melitos bauend diese Klage gegen mich eingegeben hat. Wohl! Mit was für Reden also verläumdete mich meine Verläumder? Als wären sie ordentliche Kläger, so muß ich ihre beschworene Klage ablesen: »Sokrates frevelt und treibt Torheit indem er unterirdische und himmlische Dinge untersucht und Unrecht zu Recht macht, und dies auch Andere lehrt.« Solcherlei ist sie etwa: denn solcherlei habt ihr selbst gesehen in des Aristophanes Komödie, wo ein Sokrates vorgestellt wird, der sich rühmt in der Luft zu gehn, und viel andere Albernheiten vorbringt, wovon ich weder viel noch wenig verstehe. Und nicht sage ich dies um eine solche Wissenschaft zu schmähen, dafern jemand in diesen Dingen weise ist, – möchte ich mich doch nicht solcher Anklagen vom Melitos zu erwehren haben! – sondern nur ihr Athener weil ich eben an diesen Dingen keinen Teil habe. Und zu Zeugen rufe ich einen großen Teil von euch selbst, und fodere euch auf, einander zu berichten und zu erzählen, so viele eurer jemals mich reden gehört haben. Deren aber gibt es viele unter euch. So erzählt euch nun, ob jemals einer unter euch mich viel oder wenig über dergleichen Dinge hat reden gehört. Und hieraus könnt ihr ersehen, daß es eben so auch mit allem übrigen steht, was die Leute von mir sagen. Aber es ist eben weder hieran etwas, noch auch wenn ihr etwa von einem gehört habt, ich gäbe mich dafür aus Menschen zu erziehen und verdiente Geld damit; auch das ist nicht wahr. Denn auch das scheint mir meines Teils wohl etwas schönes zu sein, wenn Jemand im Stande wäre Menschen zu erziehen wie Gorgias der Leontiner und Prodikos der Keier und auch Hippias von Elis. Denn diese alle, ihr Männer, verstehen das, in allen Städten umherziehend die Jünglinge, die dort unter ihren Mitbürgern zu wem sie wollten sich unentgeltlich (20) halten könnten, diese überreden sie mit Hintansetzung jenes Umganges sich Geld bezahlend zu ihnen zu halten und ihnen noch Dank dazu zu wissen. Ja es gibt auch hier noch einen andern Mann, einen Parier, von dessen Aufenthalt ich erfuhr. Ich traf nämlich auf einen Mann der den Sophisten mehr Geld gezahlt hat als alle übrigen zusammen, Kallias den Sohn des Hipponikos. Diesen fragte ich also, denn er hat zwei Söhne: Wenn deine Söhne, Kallias, sprach ich, Füllen oder Kälber wären, wüßten wir wohl einen Aufseher für sie zu finden oder zu dinge, der sie gut und tüchtig machen würde in der ihnen angemessenen Tugend, es würde nämlich ein Bereuter sein oder ein Landmann: nun sie aber Menschen sind, was für einen Aufseher bist du gesonnen ihnen zu geben? wer ist wohl in dieser menschlichen und bürgerlichen Tugend ein Sachverständiger? denn ich glaube doch du hast darüber nachgedacht, da du Söhne hast. Gibt es einen, sprach ich, oder nicht? O freilich, sagte er. Wer doch, sprach ich, und von wannen? und um welchen Preis lehrt er? Euenos der Parier, antwortete er, für fünf Minen. Da pries ich den Euenos glücklich, wenn er wirklich diese Kunst besäße und so vortrefflich lehrte. Ich also würde gewiß mich recht damit



rühmen und groß tun, wenn ich dies verstände: aber ich verstehe es eben nicht, ihr Athener. Vielleicht nun möchte jemand von euch einwenden: Aber Sokrates, was ist denn also dein Geschäft? woher sind diese Verläumdungen dir entstanden? Denn gewiß, wenn du nichts besonders betriebest vor Andern, es würde nicht solcher Ruf und Gerede entstanden sein, wenn du nicht ganz etwas anders tätest als andere Leute. So sage uns doch was es ist, damit wir uns nicht auf Geratewohl unsere eignen Gedanken machen über dich. Dies dünkt mich mit Recht zu sagen wer es sagt, und ich will versuchen euch zu zeigen, was dasjenige ist, was mir den Namen und den übeln Ruf gemacht hat. Höret also, und vielleicht wird manchen von euch bedünken ich scherzte: glaubet indes sicher, daß ich die reine Wahrheit rede. Ich habe nämlich, ihr Athener, durch nichts anders als durch eine gewisse Weisheit diesen Namen erlangt. Durch was für eine Weisheit aber? Die eben vielleicht die menschliche Weisheit ist. Denn ich mag in der Tat wohl in dieser Weise sein; jene aber deren ich eben erwähnt sind vielleicht weise in einer Weisheit, die nicht dem Menschen angemessen ist; oder ich weiß nicht was ich sagen soll, denn ich verstehe sie nicht, sondern wer das sagt, der lügt es und sagt es mir zur Verläumdung. Und ich bitte euch, ihr Athener, erregt mir kein Getümmel, selbst wenn ich euch etwas vorlaut zu reden dünken sollte. Denn nicht meine Rede ist es, die ich vorbringe: sondern auf einen ganz glaubwürdigen Urheber will ich sie euch zurückführen. Über meine Weisheit nämlich, ob sie wohl eine ist und was für eine, will ich euch zum Zeugen stellen den Gott in Delphoi. Den Chairephon kennt ihr doch. Dieser war mein Freund von Jugend auf, und auch euer des Volkes Freund war es, und ist bei (21) dieser letzten Flucht mit geflohen, und mit euch auch zurückgekehrt. Und ihr wißt doch, wie Chairephon war, wie heftig in allem, was er auch beginnen mochte. So auch als er einst nach Delphoi gegangen war, erkühnte er sich hierüber ein Orakel zu begehren; nur, wie ich sage, kein Getümmel ihr Männer. Er fragte also, ob wohl Jemand weiser wäre als ich. Da läugnete nun die Pythia, daß Jemand weiser wäre. Und hierüber kann euch dieser sein Bruder hier Zeugnis ablegen, da jener bereits verstorben ist. Bedenket nun, weshalb ich dieses sage; ich will euch nämlich erklären, woher doch die Verläumdung gegen mich entstanden ist. Denn nachdem ich dieses gehört, gedachte ich bei mir also: Was meint doch wohl der Gott? und was will er etwa andeuten? Denn das bin ich mir doch bewußt, daß ich weder viel noch wenig weise bin. Was meint er also mit der Behauptung ich sei der weiseste? Denn lügen wird er doch wohl nicht; das ist ihm ja nicht verstattet. Und lange Zeit konnte ich nicht begreifen was er meinte; endlich wendete ich mich gar ungern zur Untersuchung der Sache auf folgende Art. Ich ging zu einem von den für weise gehaltenen, um dort, wenn irgendwo, das Orakel zu überführen und dem Spruch zu zeigen: Dieser ist doch wohl weiser als ich, du aber hast auf mich ausgesagt. Indem ich nun diesen beschaute, denn ihn mit Namen zu nennen ist nicht nötig, es war aber einer von den Staatsmännern, auf welchen schauend es mir folgendergestalt erging, ihr Athener. Im Gespräch mit ihm schien mir dieser Mann zwar vielen andern Menschen auch am meisten aber sich selbst sehr weise vorzukommen, es zu sein aber gar nicht. Darauf nun versuchte ich ihm zu zeigen, er glaubte zwar weise zu sein, wäre es aber nicht; wodurch ich dann ihm selbst verhaßt ward und vielen der Anwesenden. Indem ich also fortging, gedachte ich bei mir selbst, als dieser Mann bin ich nun freilich weiser. Denn es mag wohl eben keiner von uns beiden etwas tüchtiges oder sonderliches wissen; allein dieser doch meint zu wissen, da er nicht weiß, ich aber wie ich eben nicht weiß, so meine ich es auch nicht. Ich scheine also um dieses wenige doch weiser zu sein als er, daß ich, was ich nicht weiß, auch nicht glaube zu wissen. Hierauf ging ich dann zu einem Andern von den für noch weiser als jener geltenden, und es dünkte mich eben dasselbe, und ich wurde dadurch ihm selbst sowohl als vielen Andern verhaßt. Nach diesem nun ging ich schon nach der Reihe, bemerkend freilich und bedauernd, und auch in Furcht darüber, daß ich mich verhaßt machte; doch aber dünkte es mich notwendig des Gottes Sache über alles andere zu setzen; und so mußte ich denn gehen immer dem Orakel nachdenkend, was es wohl meine, zu

Allen welche dafür galten etwas zu wissen. (22) Und beim Hunde, ihr Athener, denn ich muß die Wahrheit zu euch reden, wahrlich es erging mir so. Die berühmtesten dünkten mich beinahe die armseligsten zu sein, wenn ich es dem Gott zufolge untersuchte, Andere minder geachtete aber noch eher für vernünftig gelten zu können. Ich muß euch wohl mein ganzes Abenteuer berichten mit was für Arbeiten gleichsam ich mich gequält habe, damit das Orakel mir ja ungetadelt bliebe. Nach den Staatsmännern nämlich ging ich zu den Dichtern, den tragischen sowohl als den dithyrambischen und den übrigen, um dort mich selbst auf der Tat zu ergreifen als unwissender denn sie. Von ihren Gedichten also diejenigen vornehmend, welche sie mir am vorzüglichsten schienen ausgearbeitet zu haben, fragte ich sie aus, was sie wohl damit meinten, auf daß ich auch zugleich etwas lernte von ihnen. Schämen muß ich mich nun freilich, ihr Männer, euch die Wahrheit zu sagen: dennoch soll sie gesagt werden. Um es nämlich gerade heraus zu sagen, fast sprachen alle Anwesenden besser als sie selbst über das was sie gedichtet hatten. Ich erfuhr also auch von den Dichtern in kurzem dieses, daß sie nicht durch Weisheit dichteten, was sie dichten, sondern durch eine Naturgabe und in der Begeisterung, eben wie die Wahrsager und Orakelsänger. Denn auch diese sagen viel schönes, wissen aber nichts von dem, was sie sagen; eben so nun ward mir deutlich daß es auch den Dichtern erginge. Und zugleich merkte ich, daß sie glaubten um ihrer Dichtung willen auch in allem übrigen sehr weise Männer zu sein, worin sie es nicht waren. Fort ging ich also auch von ihnen mit dem Glauben, sie um das nämliche zu übertreffen wie auch die Staatsmänner. Zum Schluß nun ging ich auch zu den Handarbeitern. Denn von mir selbst wußte ich, daß ich gar nichts weiß um es gerade heraus zu sagen, von diesen aber wußte ich doch, daß ich sie vielerlei schönes wissend finden würde. Und darin betrog ich mich nun auch nicht; sondern sie wußten wirklich was ich nicht wußte, und waren in sofern weiser. Aber, ihr Athener, denselben Fehler wie die Dichter, dünkte mich, hatten auch diese trefflichen Meister. Weil er seine Kunst gründlich erlernt hatte, wollte jeder auch in den andern wichtigsten Dingen sehr weise sein; und diese ihre Torheit verdeckte jene ihre Weisheit. So daß ich mich selbst auch befragte im Namen des Orakels, welches ich wohl lieber möchte, so sein wie ich war, gar nichts verstehend von ihrer Weisheit aber auch nicht behaftet mit ihrem Unverstande, oder aber in beiden Stücken so sein wie sie. Da antwortete ich denn mir selbst und dem Orakel, es wäre mir besser so zu sein wie ich war. Aus dieser Nachforschung also, ihr Athener, sind mir viele Feindschaften entstanden, (23) und zwar die beschwerlichsten und lästigsten, so daß viel Verläumdung daraus entstand, und auch der Name, daß es hieß ich wäre ein Weiser. Es glauben nämlich jedesmal die Anwesenden, ich verstünde mich selbst darauf, worin ich einen Andern zu Schanden mache. Es scheint aber, ihr Athener, in der Tat der Gott weise zu sein, und mit diesem Orakel dies zu sagen, daß die menschliche Weisheit sehr weniges nur wert ist oder gar nichts, und offenbar nicht dies vom Sokrates zu sagen, sondern nur mich zum Beispiel erwählend sich meines Namens zu bedienen, wie wenn er sagte: Unter euch ihr Menschen ist der weiseste, der wie Sokrates einsieht, daß er in der Tat nichts wert ist was die Weisheit anbelangt. Dieses nun gehe ich auch jetzt noch umher nach des Gottes Anweisung zu untersuchen und zu erforschen, wo ich nur einen für weise halte von Bürgern und Fremden; und wenn er es mir nicht zu sein scheint, so helfe ich dem Gotte und zeige ihm, daß er nicht weise ist. Und über diesem Geschäft habe ich nicht Muße gehabt weder in den Angelegenheiten der Stadt etwas der Rede wertes zu leisten, noch auch in meinen häuslichen; sondern in tausendfältiger Armut lebe ich wegen dieses dem Gotte geleisteten Dienstes. Über dieses aber folgen mir die Jünglinge, welche die meiste Muße haben, der reichsten Bürger Söhne also, freiwillig, und freuen sich zu hören wie die Menschen untersucht werden; oft auch tun sie es mir nach und versuchen selbst Andere zu untersuchen, und finden dann, glaube ich, eine große Menge solcher Menschen, welche zwar glauben etwas zu wissen, wissen aber wenig oder nichts. Deshalb nun zürnen die von ihnen untersuchten mir und nicht ihnen und sagen, Sokrates ist doch ein ganz ruchloser

Mensch und verderbt die Jünglinge. Und wenn sie Jemand fragt was doch treibt er und was lehrt er sie: so haben sie freilich nichts zu sagen weil sie nichts wissen; um aber nicht verlegen zu erscheinen, sagen sie dies, was gegen alle Freunde der Wissenschaft bei der Hand ist, die Dinge am Himmel und unter der Erde, und keine Götter glauben und Unrecht zu Recht machen. Denn die Wahrheit denke ich möchten sie nicht sagen wollen, daß sie nämlich offenbar werden als solche, die zwar vorgeben etwas zu wissen, wissen aber nichts. Weil sie nun denke ich ehrgeizig sind und heftig, und ihrer Viele, welche einverstanden mit einander und sehr scheinbar von mir reden: so haben sie schon lange und gewaltig mit Verläumdungen euch die Ohren angefüllt. Aus diesen sind Melitos gegen mich aufgestanden, und Anytos und Lykon; Melitos der Dichter wegen mir aufsässig, Anytos wegen der Handarbeiter und Staatsmänner, Lykon aber wegen der Redner. So daß, wie ich auch gleich anfangs sagte, ich mich wundern müßte, (24) wenn ich im Stande wäre, in so kurzer Zeit diese so sehr oft wiederholte Verläumdung euch auszureden. Dieses, ihr Athener, ist euch die Wahrheit, ohne weder kleines noch großes verhehlt oder entrückt zu haben, sage ich sie euch. Wiewohl ich fast weiß, daß ich eben deshalb verhaßt bin. Welches eben ein Beweis ist, daß ich die Wahrheit rede, und daß dieses mein übler Ruf ist und dies die Ursachen davon sind. Und wenn ihr, sei es nun itzt oder in der Folge, die Sache untersucht werdet ihr es so finden. Gegen das nun, was meine ersten Ankläger geklagt haben, sei diese Verteidigung hinlänglich vor euch. Gegen Melitos aber, den guten und vaterlandsliebenden, wie er ja sagt, und gegen die späteren will ich hiernächst versuchen mich zu verteidigen. Wiederum also laßt uns, wie sie denn andere Ankläger sind, nun auch ihre beschworene Klage vornehmen. Sie lautet aber etwa so: Sokrates, sagt er, frevele indem er die Jugend verderbe und die Götter welche der Staat annimmt nicht annehme, sondern anderes neues daimonisches. Das ist die Beschuldigung, und von dieser Beschuldigung wollen wir nun jedes einzelne untersuchen. Er sagt also ich frevele durch Verderb der Jugend. Ich aber, ihr Athener, sage Melitos frevelt, indem er mit ernsthaften Dingen Scherz treibt, und leichtsinnig Menschen aufs Leben anklagt, und sich eifrig und besorgt anstellt für Gegenstände um die doch dieser Mann sich nie im geringsten bekümmert hat. Daß sich aber dies so verhalte, will ich versuchen auch euch zu zeigen. Her also zu mir Melitos und sprich! Nicht wahr dir ist das sehr wichtig, daß die Jugend aufs beste gedeihe? – Mir freilich. – So komm also und sage diesen, wer sie denn besser macht? Denn offenbar weißt du es doch, da es dir so angelegen ist. Denn den Verderber hast du wohl aufgefunden, mich wie du behauptest, und vor diese hergeführt und verklagt: so komm denn und nenne ihnen auch den Besserer, und zeige an wer es ist! Siehst du, o Melitos, wie du schweigst und nichts zu sagen weißt? Dünkt dich denn das nicht schändlich zu sein, und Beweis genug für das, was ich sage, daß du dich hierum nie bekümmert hast? So sage doch, du Guter, wer macht sie besser? – Die Gesetze. – Aber danach frage ich nicht, Bester, sondern welcher Mensch, der freilich diese zuvor auch kennt, die Gesetze. – Diese hier, o Sokrates, die Richter. – Was sagst du, o Melitos? diese hier sind im Stande die Jugend zu bilden und besser zu machen? – Ganz gewiß. – Etwa alle? oder einige nur von ihnen, andere aber nicht? – Alle. – Herrlich, bei der Hera gesprochen! und ein großer Reichtum von solchen die uns im Guten fördern! Wie aber, machen auch diese Zuhörer sie besser oder nicht? – Auch (25) diese. – Und wie die Ratmänner? – Auch die Ratmänner. – Aber, o Melitos, verderben nicht etwa die in der Gemeinde die Gemeindemänner die Jugend? oder machen auch diese alle sie besser? – Auch diese. – Alle Athener also machen sie, wie es scheint, gut und edel, mich ausgenommen; ich aber allein verderbe sie. Meinst du es so? – Allerdings gar sehr meine ich es so. – In eine große Unseligkeit verdammt du mich also! Antworte mir aber, dünkt es dich mit den Pferden auch so zu stehen, daß alle Menschen sie bessern, und nur einer sie verderbt? Oder ist nicht ganz im Gegenteil nur Einer geschickt sie zu bessern, oder Wenige, die Bereuter, die meisten aber wenn sie mit Pferden umgehn und sie gebrauchen verderben sie? Verhält es sich nicht so, Melitos, bei Pferden und allen andern Tieren? Allerdings so, du und

Anytos mögen es nun läugnen oder zugeben. Gar glücklich stände es freilich um die Jugend, wenn Einer allein sie verderbte, die andern aber alle sie zum Guten förderten. Aber, Melitos, du zeigst eben hinlänglich, daß du niemals an die Jugend gedacht hast, und offenbarst deutlich deine Gleichgültigkeit, daß du dich nie um das bekümmert hast, weshalb du mich hierher foderst. Weiter, sage uns doch beim Zeus Melitos, ob es besser ist unter guten Bürgern wohnen oder unter schlechten? Freund, lieber, antworte doch! ich frage dich ja nichts schweres. Tun die schlechten nicht allemal, denen etwas Übles, die ihnen jedesmal am nächsten sind, die Guten aber etwas Gutes? – Allerdings. – Ist also wohl Jemand, der von denen mit welchen er umgeht lieber will beschädigt sein als geholfen? Antworte mir du Guter. Denn das Gesetz befiehlt dir zu antworten. Will wohl Jemand beschädigt werden? – Wohl nicht. – Wohlan denn, foderst du mich hierher als Verderber und Verschlimmerer der Jugend so daß ich es vorsätzlich sein soll oder unvorsätzlich? – Vorsätzlich, meine ich. – Wie doch, o Melitos, soviel bist du weiser in deinem Alter als ich in dem meinigen, daß du zwar einsiehst wie die schlechten allemal denen übles zufügen die ihnen am nächsten sind, die Guten aber Gutes; ich aber es so weit gebracht habe im Unverstande, daß ich auch das nicht einmal weiß, wie ich wenn ich einen von meinen Nächsten schlecht mache, selbst Gefahr laufe Übles von ihm zu erdulden? so daß ich mir dieses große Übel vorsätzlich anrichte, wie du sagst? Das glaube ich dir nicht, Melitos, ich meine aber auch kein anderer Mensch glaubt es dir; sondern entweder ich verderbe sie gar nicht, oder ich verderbe sie unvorsätzlich, so daß du (26) doch in beiden Fällen lügst. Verderbe ich sie aber unvorsätzlich; so ist solcher und zwar unvorsätzlicher Vergehungen wegen nicht gesetzlich, Jemand hierher zu fodern, sondern ihn für sich allein zu nehmen und so zu belehren und zu ermahnen. Denn offenbar ist, daß wenn ich belehrt bin, ich aufhören werde mit dem was ich unvorsätzlich tue. Dich aber mit mir einzulassen und mich zu belehren, das hast du vermieden und nicht gewollt, sondern hierher foderst du mich, wohin gesetzlich ist nur die zu fodern, welche der Züchtigung bedürfen und nicht der Belehrung. Doch, ihr Athener, das ist wohl schon offenbar, was ich sagte, daß sich Melitos um diese Sache nie weder viel noch wenig bekümmert hat! Indes aber sage uns Melitos, auf welche Art du denn behauptest daß ich die Jugend verderbe? Oder offenbar nach deiner Klage die du eingegeben, indem ich lehre die Götter nicht zu glauben, welche der Staat glaubt, sondern allerlei neues daimonisches. Ist das nicht deine Meinung, daß ich sie durch solche Lehre verderbe? – Freilich gar sehr ist das meine Meinung. – Nun dann, bei eben diesen Göttern, o Melitos, von denen itzt die Rede ist, sprich noch deutlicher mit mir und mit diesen Männern hier. Denn ich kann nicht verstehen ob du meinst ich lehre zu glauben daß es gewisse Götter gäbe, so daß ich also doch selbst Götter glaube und nicht ganz und gar gottlos bin, noch also hiedurch frevele, nur jedoch die nicht, welche der Staat, und ob du mich deshalb verklagst, daß ich Andere glaube; oder ob du meinst, ich selbst glaube überall gar keine Götter, und lehre dies auch Andere? – Dieses meine ich, daß du überall gar keine Götter glaubst. – O wunderlicher Melitos? wie kömmt du doch darauf dies zu meinen? halte ich also auch weder Sonne noch Mond für Götter, wie die übrigen Menschen? – Nein, beim Zeus ihr Richter! denn die Sonne, behauptet er, sei ein Stein, und der Mond sei Erde. – Du glaubst wohl den Anaxagoras anzuklagen, lieber Melitos? und denkst so geringe von diesen, und hältst sie für so unerfahren in Schriften, daß sie nicht wüßten, wie des Klazomenier Anaxagoras Schriften voll sind von dergleichen Sätzen? Und also auch die jungen Leute lernen wohl das von mir, was sie sich manchmal für höchstens eine Drachme in der Orchestre kaufen, und dann den Sokrates auslachen können, wenn er für sein ausgibt, was überdies noch so sehr ungereimt ist? Also, beim Zeus, so ganz dünke ich dich gar keinen Gott zu glauben? – Nein eben, beim Zeus, auch nicht im mindesten. – Du glaubst wenig genug, o Melitos, jedoch, wie mich dünkt, auch dir selbst. Denn mich dünkt dieser Mann, ihr Athener, ungemein übermütig und ausgelassen, und ordentlich aus Übermut und Ausgelassenheit diese Klage wie einen Jugendstreich angestellt zu haben. Denn es

sieht aus, als habe er ein Rätsel ausgesonnen, und wollte nun versuchen, ob (27) wohl der weise Sokrates nicht merken wird, wie ich Scherz treibe und mir selbst widerspreche in meinen Reden, oder ob ich ihn, und die Andern welche zuhören, hintergehen werde. Denn dieser scheint mir ganz offenbar sich selbst zu widersprechen in seiner Anklage, als ob er sagte, Sokrates frevelt indem er keine Götter glaubt, sondern Götter glaubt, wiewohl einer das doch nur im Scherz sagen kann! Erwägt aber mit mir, ihr Männer, warum ich finde, daß er dies sagt. Du aber antworte uns, o Melitos. Ihr aber, was ich euch von Anfang an gebeten habe, denkt wohl daran, mir kein Getümmel zu erregen, wenn ich auf meine gewohnte Weise die Sache führe. Gibt es wohl einen Menschen, o Melitos, welcher, daß es menschliche Dinge gebe, zwar glaubt, Menschen aber nicht glaubt? Er soll antworten, ihr Männer, und nicht anderes und anderes Getümmel treiben! Gibt es einen, der zwar keine Pferde glaubt, aber doch Dinge von Pferden? oder zwar keine Flötenspieler glaubt, aber doch Dinge von Flötenspielern? Nein es gibt keinen, bester Mann; wenn du doch nicht antworten willst, will ich es dir und den übrigen hier sagen. Aber das nächste beantworte: Gibt es einen, welcher zwar, daß es daimonische Dinge gebe glaubt, Daimonen aber nicht glaubt? – Es gibt keinen. – Wie bin ich dir verbunden, daß du endlich, von diesen gezwungen; geantwortet hast. Daimonisches nun behauptest du, daß ich glaube und lehre, sei es nun neues oder altes, also Daimonisches glaube ich doch immer nach deiner Rede? Und das hast du ja selbst beschworen in der Anklageschrift. Wenn ich aber Daimonisches glaube, so muß ich doch ganz notwendig auch Daimonen glauben. Ist es nicht so? Wohl ist es so! Denn ich nehme an, daß du einstimmt, da du ja nicht antwortest. Und die Daimonen halten wir die nicht für Götter entweder, oder doch für Söhne von Göttern? Sagst du ja oder nein? – Ja, freilich. – Wenn ich also Daimonen glaube, wie du sagst, und die Daimonen sind selbst Götter, das wäre ja ganz das, was ich sage, daß du Rätsel vorbringst und scherzest, wenn du mich, der ich keine Götter glauben soll, hernach doch wieder Götter glauben läßt, da ich ja Daimonen glaube. Wenn aber wiederum die Daimonen Kinder der Götter sind, unächte von Nymphen oder andern denen sie ja auch zugeschrieben werden: welcher Mensch könnte dann wohl glauben daß es Kinder der Götter gäbe, Götter aber nicht? Eben so ungereimt wäre das ja, als wenn Jemand glauben wollte, Kinder gebe es wohl von Pferden und Eseln, Maulesel nämlich, Esel aber und Pferde wollte er nicht glauben, daß es gäbe. Also Melitos, es kann nicht anders sein, als daß du entweder um uns zu versuchen diese Klage angestellt hast, oder in gänzlicher Verlegenheit was für ein wahres Verbrechen du mir wohl anschuldigen könntest. Wie du aber irgend einen Menschen, der auch nur ganz wenig Verstand hat, überreden willst, daß ein und derselbe Mensch Daimonisches und Göttliches glaubt, und wiederum derselbe doch auch weder Daimonen noch Götter noch Heroen, das ist doch auf keine Weise zu ersinnen.

(28) Jedoch, ihr Athener, daß ich nicht strafbar bin in Beziehung auf die Anklage des Melitos, darüber scheint mir keine große Verteidigung nötig zu sein, sondern schon dieses ist genug. Was ich aber bereits im vorigen sagte, daß ich bei Vielen gar viel verhaßt bin, wißt nur, das ist wahr. Und das ist es auch, dem ich unterliegen werde, wenn ich unterliege, nicht dem Melitos, nicht dem Anytos, sondern dem üblen Ruf und dem Haß der Menge, dem auch schon viele andere treffliche Männer unterliegen mußten und glaube ich noch ferner unterliegen werden, und ist wohl nicht zu besorgen daß er bei mir sollte stehen bleiben. Vielleicht aber möchte einer sagen: Aber schämst du dich denn nicht, Sokrates, daß du dich mit solchen Dingen befaßt hast, die dich nun in Gefahr bringen zu sterben? Ich nun würde diesem die billige Rede entgegen, Nicht gut sprichst du, lieber Mensch, wenn du glaubst Gefahr um Leben und Tod müsse in Anschlag bringen, wer auch nur ein wenig nutz ist, und müsse nicht vielmehr allein darauf sehn, wenn er etwas tut, ob es recht getan ist oder unrecht, ob eines rechtschaffenen Mannes Tat oder eines schlechten. Denn Elende wären ja nach deiner Rede die Halbgötter gewesen, welche vor Troja

geendet haben und vorzüglich vor andern der Sohn der Thetis, welcher ehe er etwas schändliches ertragen wollte, die Gefahr so sehr verachtete, daß obgleich seine Mutter, die Göttin, als er sich aufmachte den Hektor zur töten, ihm so ohngefähr wie ich glaube zuredete, Wenn du, Sohn, den Tod deines Freundes Patroklos rächest und den Hektor tötest, so mußt du selbst sterben; denn, sagt sie, alsbald nach Hektor ist dir dein Ende geordnet, er dennoch dieses hörend den Tod und die Gefahr gering achtete, und weit mehr das fürchtend, als ein schlechter Mann zu leben und die Freunde nicht zu rächen, ihr antwortete, Möcht' ich sogleich hinsterven nachdem ich den Beleidiger gestraft, und nicht verlacht hier sitzen an den Schiffen, umsonst die Erde belastend. Meinst du etwa der habe sich um Tod und Gefahr bekümmert? Denn so, ihr Athener, verhält es sich in der Tat. Wohin Jemand sich selbst stellt in der Meinung es sei da am besten, oder wohin einer von seinen Obern gestellt wird, da muß er wie mich dünkt jede Gefahr aushalten, und weder den Tod noch selbst irgend etwas in Anschlag bringen gegen die Schande. Ich also hätte Arges getan, ihr Athener, wenn ich, als die Befehlshaber mir einen Platz anwiesen, die ihr gewählt hattet um über mich zu befehlen bei Potidaia, bei Amphipolis und Delion, damals also, wo jene mich hinstellten gestanden hätte wie irgend ein anderer und es auf den Tod gewagt; wo aber der Gott mich hinstellte, wie ich es doch glaubte und annahm, damit ich in Aufsuchung der Weisheit mein Leben hinbrächte, und in Prüfung meiner selbst und Anderer, wenn ich da den Tod oder irgend etwas fürchtend aus der Ordnung gewichen (29) wäre. Arg wäre das, und dann in Wahrheit könnte mich einer mit Recht hieher führen vor Gericht, weil ich nicht an die Götter glaubte, wenn ich dem Orakel unfolgsam wäre und den Tod fürchtete, und mich weise dünkte ohne es zu sein. Denn den Tod fürchten, ihr Männer, das ist nichts anderes, als sich dünken man wäre weise und es doch nicht sein. Denn es ist ein Dünkel etwas zu wissen was man nicht weiß. Denn Niemand weiß was der Tod ist, nicht einmal ob er nicht für den Menschen das größte ist unter allen Gütern. Sie fürchten ihn aber, als wüßten sie gewiß, daß er das größte Übel ist. Und wie wäre dies nicht eben derselbe verrufene Unverstand, die Einbildung etwas zu wissen, was man nicht weiß. Ich nun, ihr Athener, übertreffe vielleicht um dasselbe auch hierin die meisten Menschen. Und wollte ich behaupten, daß ich um irgend etwas weiser wäre: so wäre es um dieses, daß da ich nichts ordentlich weiß von den Dingen in der Unterwelt ich es auch nicht glaube zu wissen; gesetzwidrig handeln aber und dem besseren, Gott oder Mensch, ungehorsam sein, davon weiß ich, daß es übel und schändlich ist. Im Vergleich also mit den Übeln, die ich als Übel kenne, werde ich niemals das wovon ich nicht weiß, ob es nicht ein Gut ist fürchten oder fliehen. So daß, wenn ihr mich itzt lossprechet ohne dem Anytos zu folgen, welcher sagt, entweder sollte ich gar nicht hieher gekommen sein, oder nachdem ich einmal hier wäre, sei es ganz unmöglich mich nicht hinzurichten, indem er euch vorstellt, wenn ich nun durchkäme dann erst würden eure Söhne sich dessen recht befleißigen was Sokrates lehrt und alle ganz und gar verderbt werden; wenn ihr mir hierauf sagtet, Jetzt Sokrates wollen wir zwar dem Anytos nicht folgen, sondern lassen dich los unter der Bedingung jedoch, daß du diese Nachforschung nicht mehr betreibst und nicht mehr nach Weisheit suchst; wirst du aber noch einmal darauf betroffen, daß du dies tust, so mußt du sterben; wenn ihr mich also wie gesagt auf diese Bedingung losgeben wolltet, so würde ich zu euch sprechen, Ich bin euch, ihr Athener, zwar zugetan und Freund, gehorchen aber werde ich dem Gotte mehr als euch, und so lange ich noch atme und es vermag, werde ich nicht aufhören nach Weisheit zu suchen und euch zu ermahnen und zu beweisen, wen von euch ich antreffe, mit meinen gewohnten Reden, wie, Bester Mann, als ein Athener aus der größten und für Weisheit und Macht berühmtesten Stadt, schämst du dich nicht für Geld zwar zu sorgen wie du dessen aufs meiste erlangest, und für Ruhm und Ehre, für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele, daß sie sich aufs beste befinde sorgst du nicht und hierauf willst du nicht denken? Und wenn Jemand unter euch dies läugnet, und behauptet er denke wohl darauf, werde ich ihn nicht gleich loslassen und fortgehn; sondern ihn fragen und

prüfen und ausforschen. Und wenn mich dünkt er besitze keine Tugend, behaupte es aber: so werde ich es ihm verweisen, daß er das wichtigste geringer (30) achtet und das schlechtere höher. So werde ich mit Jungen und Alten, wie ich sie eben treffe verfahren und mit Fremden und Bürgern, um soviel mehr aber mit euch Bürgern, als ihr mir näher verwandt seid. Denn so, wißt nur, befiehlt es der Gott. Und ich meines Teils glaube, daß noch nie größeres Gut dem Staate widerfahren ist als dieser Dienst, den ich dem Gott leiste. Denn nichts anderes tue ich, als daß ich umhergehe um Jung und Alt unter euch zu überreden, ja nicht für den Leib und für das Vermögen zuvor noch überall so sehr zu sorgen als für die Seele, daß diese aufs beste gedeihe, zeigend wie nicht aus dem Reichtum die Tugend entsteht, sondern aus der Tugend der Reichtum, und alle andern menschlichen Güter insgesamt, eigentümliche und gemeinschaftliche. Wenn ich nun durch solche Reden die Jugend verderbe, so müßten sie ja schädlich sein; wenn aber Jemand sagt, ich rede etwas anderes als dies, der sagt nichts. Dem gemäß nun, würde ich sagen, ihr Athenischen Männer, gehorcht nun dem Anytos oder nicht, sprecht mich los oder nicht, daß ich auf keinen Fall anders handeln werde, und müßte ich noch so oft sterben. Kein Getümmel, ihr Athener, sondern harret mir aus bei dem was ich euch gebeten, mir nicht zu toben über das was ich sage, sondern zu hören. Auch wird es euch, glaube ich, heilsam sein wenn ihr es hört. Denn ich bin im Begriff euch noch manches andere zu sagen, worüber ihr vielleicht schreien möchtet; aber keinesweges tut das. Denn wißt ihr, wenn ihr mich tötet, einen solchen Mann wie ich sage, so werdet ihr mir nicht größer Leid zufügen als euch selbst. Denn Leid zufügen wird mir weder Melitos noch Anytos im mindesten. Sie könnten es auch nicht; denn es ist, glaube ich, nicht in der Ordnung daß dem besseren Manne von dem schlechteren Leides geschehe. Töten freilich kann mich einer, oder vertreiben oder des Bürgerrechtes berauben. Allein dies hält dieser vielleicht und sonst mancher für große Übel, ich aber gar nicht; sondern weit mehr dergleichen tun, wie dieser jetzt tut, einen Andern widerrechtlich suchen hinzurichten. Daher auch jetzt, ihr Athener, ich weit entfernt bin um mein selbst willen mich zu verteidigen, wie einer wohl denken könnte, sondern um euretwillen, damit ihr nicht gegen des Gottes Gabe an euch etwas sündigt durch meine Verurteilung. Denn wenn ihr mich hinrichtet werdet ihr nicht leicht einen andern solchen finden, der ordentlich, sollte es auch lächerlich gesagt scheinen, von dem Gotte der Stadt beigegeben ist, wie einem großen und edlen Rosse, das aber eben seiner Größe wegen sich zur Trägheit neigt, und der Anreizung durch den Sporn bedarf, wie mich scheint der Gott dem Staate als einen solchen zugelegt zu haben, der ich auch euch einzeln anzuregen zu überreden (31) und zu verweisen den ganzen Tag nicht aufhöre, überall euch anliegend. Ein anderer solcher nun wird euch nicht leicht wieder werden ihr Männer. Wenn ihr also mir folgen wollt, werdet ihr meiner schonen. Ihr aber werdet vielleicht verdrießlich, wie die Schlummernden wenn man sie aufweckt, um euch stoßen, und mich dem Anytos folgend leichtsinnig hinrichten, dann aber das übrige Leben weiter fort schlafen, wenn euch nicht der Gott wieder einen Andern zuschickt aus Erbarmen. Daß ich aber ein solcher bin, der wohl von dem Gotte der Stadt mag geschenkt sein, das könnt ihr hieraus abnehmen. Denn nicht wie etwas menschliches sieht es aus, daß ich das meinige samt und sonders versäumt habe, und so viele Jahre schon ertrage daß meine Angelegenheiten zurückstehen, immer aber die eurigen betreibe an jeden einzelnen mich wendend, und wie ein Vater oder älterer Bruder ihm zuredend, sich doch die Tugend angelegen sein zu lassen. Und wenn ich hievon noch einen Genuß hätte und um Lohn Andere so ermahnte, so hätte ich noch einen Grund. Nun aber seht ihr ja selbst, daß meine Ankläger, so schamlos sie mich auch alles Andern beschuldigen, dieses doch nicht erreichen konnten mit ihrer Schamlosigkeit, einen Zeugen aufzustellen, daß ich jemals einen Lohn mir ausgemacht oder gefodert hätte. Ich aber stelle, meine ich, einen hinreichenden Zeugen für die Wahrheit meiner Aussage, meine Armut. Vielleicht könnte auch dies Jemanden ungereimt dünken, daß ich um Einzelen zu raten umhergehe und mir viel zu schaffen mache, öffentlich aber mich nicht erdreiste in eurer

Versammlung auftretend dem Staate zu raten. Hievon nun ist die Ursach, was ihr mich oft und vielfältig sagen gehört habt, daß mir etwas Göttliches und Daimonisches widerfährt, was auch Melitos in seiner Anklage auf Spott gezogen hat. Mir aber ist dieses von meiner Kindheit an geschehen, eine Stimme nämlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören läßt, mir von etwas abredet, was ich tun will, zugeredet aber hat sie mir nie. Das ist es, was sich mir widersetzt daß ich nicht soll Staatsgeschäfte betreiben. Und sehr mit Recht, scheint es mir sich dem zu widersetzen. Denn wißt nur, ihr Athener, wenn ich schon vor langer Zeit unternommen hätte Staatsgeschäfte zu betreiben: so wäre ich auch schon längst umgekommen, und hätte weder euch etwas genutzt noch auch mir selbst. Werdet mir nur nicht böse, wenn ich die Wahrheit rede. Denn kein Mensch kann sich erhalten, der sich sei es nun euch oder einer andern Volksmenge tapfer widersetzt, und viel ungerechtes und gesetzwidriges im Staate zu verhindern sucht: sondern notwendig (32) muß, wer in der Tat für die Gerechtigkeit streiten will, auch wenn er sich nur kurze Zeit erhalten soll, ein zurückgezogenes Leben führen, nicht ein öffentliches. Tüchtige Beweise will ich euch hievon anführen, nicht Worte, sondern was ihr höher achtet, Tatsachen. Hört also von mir was mir selbst begegnet ist, damit ihr seht, daß ich auch nicht Einem nachgeben würde gegen das Recht aus Todesfurcht, und zugleich daß, wenn ich das nicht täte, ich umkommen müßte. Ich werde euch freilich unangenehme und langweilige Geschichten erzählen, aber doch wahre. Ich nämlich, ihr Athener, habe niemals irgend ein anderes Amt im Staate bekleidet, als nur zu Rate bin ich gesessen. Und eben hatte unser Stamm der Antiochische den Vortrag, als ihr den Anschlag faßtet die zehn Heerführer, welche die in der Seeschlacht Gebliebenen nicht begraben hatten, sämtlich zu verurteilen, ganz gesetzwidrig, wie es späterhin euch allen dünkte. Da war ich unter allen Prytanen der einzige, der sich euch widersetzte, damit ihr nichts gegen die Gesetze tun möchtet, und euch entgegenstimmte. Und obgleich die Redner bereit waren mich anzugeben und gefangen zu setzen, und ihr es fordertet und schriet: so glaubte ich doch ich müßte lieber mit dem Recht und dem Gesetz die Gefahr bestehen, als mich zu euch gesellen in einem so ungerechten Vorhaben aus Furcht des Gefängnisses oder des Todes. Und dies geschah, als im Staat noch das Volk herrschte. Nachdem aber die Regierung an einige wenige gekommen, so ließen einst die Dreißig mich mit noch Vier Anderen auf die Tholos holen, und trugen uns auf den Salaminier Leon aus Salamin herzubringen um ihn hinzurichten, wie sie denn dergleichen vieles Vielen Andern auch auftrugen, um so viele als irgend möglich in Verschuldungen zu verstricken. Auch da nun zeigte ich wiederum nicht durch Worte, sondern durch die Tat, daß der Tod, wenn euch das nicht zu bäurisch klingt, mich auch nicht das mindeste kümmerte, nichts ruchloses aber und nichts ungerechtes zu begehn mich mehr als alles kümmert. Denn mich konnte jene Regierung, so gewaltig sie auch war, nicht so einschrecken, daß ich etwas unrechtes getan hatte. Sondern als wir von der Tholos herunterkamen gingen die Viere nach Salamin und brachten den Leon; ich aber ging meines Weges nach Hause. Und vielleicht hätte ich deshalb sterben gemußt, wenn nicht jene Regierung kurz darauf wäre aufgelöset worden. Dies werden euch sehr Viele bezeugen können. Glaubt ihr wohl, daß ich so viele Jahre würde durchgekommen sein, wenn ich die öffentlichen Angelegenheiten verwaltet, und als ein redlicher Mann sie verwaltend überall dem Recht geholfen, und dies wie es sich gebührt über alles gesetzt hätte? Weit gefehlt, ihr Athener; und eben so wenig irgend ein anderer Mensch. Ich also werde (33) mein ganzes Leben hindurch öffentlich wo ich etwas verrichtet und eben so auch für mich, als ein solcher erscheinen, daß ich nie einem jemals irgend etwas eingeräumt habe wider das Recht, weder sonst jemand noch auch von diesen einem, die meine Verläumder meine Schüler nennen. Eigentlich aber bin ich nie irgend jemandes Lehrer gewesen; wenn aber Jemand, wie ich rede und mein Geschäft verrichte, Lust hat zu hören, Jung oder Alt, das habe ich nie Jemanden mißgönnt. Auch nicht etwa nur wenn ich Geld bekomme unterrede ich mich, wenn aber keines, dann nicht; sondern auf gleiche Weise stehe ich dem Armen wie dem Reichen bereit zu fragen,



und wer da will kann antworten und hören was ich sage. Und ob nun Jemand von diesen besser wird oder nicht, davon bin ich nicht schuldig die Verantwortung zu tragen, da ich Unterweisung hierin weder jemals Jemanden versprochen noch auch erteilt habe. Wenn aber einer behauptet jemals von mir etwas gelernt oder gehört zu haben insbesondere, was nicht auch alle andere, so weißt, daß er nicht die Wahrheit redet. Aber weshalb halten sich wohl einige so gern seit langer Zeit zu mir? Das habt ihr gehört, Athener, ich habe euch die ganze Wahrheit gesagt, daß sie nämlich diejenigen gern mögen ausforschen hören, welche sich dünken weise zu sein, und es nicht sind. Denn es ist nicht unerfreulich. Mir aber ist dieses, wie ich behaupte, von dem Gotte auferlegt zu tun durch Orakel und Träume, und auf jede Weise wie nur je göttliche Schickung einem Menschen etwas auferlegt hat zu tun.

Dies, ihr Athener, ist eben so wahr als leicht zu erweisen. Denn wenn ich von unsern Jünglingen einige verderbe, andere verderbt habe: so würden doch, wenn einige unter ihnen bei reiferem Alter eingesehen hätten, daß ich ihnen je in ihrer Jugend zum Bösen geraten, diese selbst jetzt aufstehn um mich zu verklagen und zur Strafe zu ziehen; wollten sie aber selbst nicht, so würden irgend welche von ihren Verwandten, Eltern, Brüder oder andere Angehörige, wenn ich ihren Verwandten irgend böses zugefügt, es mir jetzt gedenken. Auf jeden Fall sind ja viele von ihnen hier zugegen, die ich sehe, zuerst hier Kriton mein Alters- und Zunftgenosse, der Vater dieses Kritobulos; dann Lysanias der Sphettier, dieses Aischines Vater; auch Antiphon der Kephesier, des Epigenes Vater. Und andere sind diese, deren Brüder meines Umganges gepflogen, Nikostratos des Theosdotides Sohn, der Bruder des Theodotos, und zwar ist Theodotos tot, der ihn also nicht (34) kann beschwichtigt haben; und Paralos des Demodokos Sohn, dessen Bruder Theages war; und Adeimantos des Ariston Sohn, der Bruder dieses Platon; und Aiantodoros, dessen Bruder dieser Apollodoros ist. Und noch viele Andere kann ich euch nennen, von denen doch vor allen Dingen Melitos in seiner Rede irgend einen zum Zeugen sollte aufgerufen haben. Hat er es aber damals vergessen; so rufe er noch einen auf, ich gebe es nach, und er sage es wenn er so etwas hat. Allein hievon werdet ihr ganz das Gegenteil finden, ihr Männer, alle willig mir beizustehn, mit dem Verderber, dem Unheilstifter ihrer Verwandten, wie Melitos und Anytos sagen. Denn die Verführten selbst könnten vielleicht Grund haben mir beizustehen; aber die unverderbten schon reiferen Männer, die ihnen verwandt sind, welchen andern Grund hätten diese, mir beizustehen, als den gerechten und billigen, daß sie wissen Melitos lügt, ich aber rede die Wahrheit.

Wohl, ihr Männer! Was ich zu meiner Verteidigung zu sagen wüßte, das ist etwa dieses, und vielleicht mehr dergleichen. Vielleicht aber wird Mancher unter euch unwillig gegen mich wenn er an sich selbst denkt, wenn er etwa bei Durchfechtung eines vielleicht weit leichteren Kampfes als dieser, die Richter gebeten und gefleht hat unter vielen Tränen, und seine Kinder mit sich heraufgebracht um nur möglichst viel Erbarmen zu erregen, und viele andere von seinen Verwandten und Freunden, ich aber von dem allen nichts tun will, und das, da ich, wie es scheinen kann, in der äußersten Gefahr schwebe. Vielleicht wird Mancher dies bedenkend seine Eitelkeit von mir gekränkt fühlen, und eben hierüber erzürnt im Zorn seine Stimme abgeben. Wenn Jemand unter euch so gesinnt ist, ich glaube es zwar nicht, aber wenn doch: so denke ich meine Rede wird zu billigen sein, wenn ich ihm sage: Auch ich, o Bester, habe so einige Verwandte. Denn auch ich, wie Homeros sagt, nicht der Eiche entstammte ich oder dem Felsen, sondern Menschen. Daher ich denn Verwandte habe, und auch Söhne, ihr Athener, Dreie, einer schon herangewachsen, zweie noch Kinder. Dennoch aber werde ich keinen hieher bringen um euch zu erbitten, daß ihr günstig abstimmen möget. Warum doch werde ich nichts dergleichen tun? Nicht aus Eigendünkel, ihr Athener, noch daß ich euch geringschätze; sondern ob ich etwa

besonders furchtlos bin gegen den Tod oder nicht das ist eine andere Sache, aber in Beziehung auf das was rühmlich ist für mich und euch und für die ganze Stadt, dünkt es mich anständig, daß ich nichts dergleichen tue, zumal in solchem Alter und im Besitz dieses Rufes, sei er nun gegründet oder nicht, angenommen ist doch einmal, daß Sokrates sich in etwas auszeichnet (35) vor andern Menschen. Wenn nun, die unter euch dafür gelten, sich auszuzeichnen durch Weisheit oder Tapferkeit oder welche andere Tugend es sei, sich so betragen wollten, das wäre schändlich, wie ich doch öfters gesehen habe, daß manche die sich etwas dünken, doch wenn sie vor Gericht standen ganz wunderliche Dinge anstellten, meinend was ihnen arges begegnete, wenn sie etwa sterben müßten, gleich als würden sie unsterblich sein, wenn ihr sie nur nicht hinrichtetet. Solche dünkt mich machen der Stadt Schande; so daß wohl mancher Fremde denken mag, diese ausgezeichneten Männer unter den Athenern, denen sie selbst unter sich bei der Wahl der Obrigkeiten und allem was sonst ehrenvoll ist den Vorzug einräumen, betragen sich ja nichts besser als die Weiber. Dergleichen also, ihr Athener, dürfen weder wir tun, die wir dafür gelten auch nur irgend etwas zu sein, noch auch wenn wir es täten dürft ihr es dulden, sondern eben dies zeigen, daß ihr weit eher den verurteilt, der euch solche Trauerspiele vorführt und die Stadt lächerlich macht, als den der sich ruhig verhält. Abgesehen aber von dem rühmlichen dünkt es mich auch nicht einmal recht den Richter zu bitten, und sich durch Bitten loszuhelfen, sondern belehren muß man ihn und überzeugen. Denn nicht dazu ist der Richter gesetzt das Recht zu verschenken, sondern es zu beurteilen; und er hat geschworen, nicht sich gefällig zu erweisen gegen wen es ihm beliebt, sondern Recht zu sprechen nach den Gesetzen. Also dürfen weder wir euch gewöhnen an den Meineid, noch ihr euch gewöhnen lassen, sonst würden wir von keiner Seite fromm handeln. Mutet mir also nicht zu, ihr Athener, dergleichen etwas gegen euch zu tun, was ich weder für anständig halte noch für recht, noch für fromm, zumal ich ja, beim Zeus, eben auch der Gottlosigkeit angeklagt bin von diesem Melitos. Denn offenbar wenn ich euch durch Bitten zu etwas überredete oder nötigte gegen euren Schwur, dann lehrte ich euch, nicht zu glauben daß es Götter gebe, und recht durch die Verteidigung klagte ich mich selbst an, daß ich keine Götter glaubte. Aber weit gefehlt daß es so wäre! wohl glaube ich an sie, ihr Athener, wie keiner von meinen Anklägern, und überlasse euch und dem Gotte über mich zu entscheiden, wie es für mich das Beste sein wird und für euch.

### *Nach der Verurteilung*

Daß ich nicht unwillig bin, ihr Athener, über dieses Ereignis, daß ihr mich verurteilt habt, dazu trägt noch sonst vieles bei, (36) aber auch nicht unverhofft ist mir das Geschehene geschehen; sondern vielmehr wundere ich mich über die sich ergebende Zahl der beiderseitigen Stimmen. Denn ich glaubte nicht, daß es nur auf so wenig ankommen würde, sondern auf sehr viel. Nun aber, wie man sieht, wenn nur drei Stimmen anders gefallen wären, so wäre ich entkommen. Dem Melitos zwar bin ich auch itzt entkommen, wie mich dünkt; und nicht nur entkommen, sondern es liegt auch jedem vor Augen, daß wenn nicht Anytos und Lykon aufgetreten wären mich anzuklagen, er tausend Drachmen erlegen müßte, weil er den fünften Teil der Stimmen nicht erlangt hätte. Zuerkennen also will mir der Mann den Tod. Wohl! Was soll ich mir nun dagegen zuerkennen, ihr Athener? Doch gewiß was ich verdiene! Wie also? was verdiene ich zu erleiden oder zu erlegen, weshalb auch immer ich in meinem Leben nie Ruhe gehalten, sondern unbekümmert um das was den Mehresten wichtig ist, um das Reichwerden und den Hausstand um Kriegswesen und Volksrednerei und sonst um Ämter um Verschwörungen und Parteien die sich in der Stadt hervorgetan, weil ich mich in der Tat für zu gut hielt, um mich durch Teilnahme

an solchen Dingen zu erhalten, mich mit nichts eingelassen, wo ich weder euch noch mir etwas nutz gewesen wäre; vielmehr nur darauf bedacht, wie ich jedem einzeln die meines Dafürhaltens größte Wohltat erweisen könnte, mich dessen allein, wie ich behaupte befließiget, bemüht jeden von euch zu bewegen, daß er weder für irgend etwas von dem seinigen eher Sorge bis er für sich selbst gesorgt habe wie er immer besser und vernünftiger wo möglich werden konnte, noch auch für die Angelegenheiten des Staates eher als für den Staat selbst, und nach derselben Weise auch nur für alles Andere sorgen möchte. Was also verdiene ich dafür zu leiden, daß ich ein solcher bin? Etwas gutes, ihr Athener, wenn ich der Wahrheit gemäß nach Verdienst mir etwas zuerkennen soll, und zwar etwas Gutes von der Art, wie es mir angemessen ist. Was ist also einem unvermögenden Wohltäter angemessen, welcher der freien Muße bedarf um euch zu ermahnen? Es gibt nichts, was so angemessen ist, ihr Athener, als daß ein solcher Mann im Prytaneion gespeiset werde, weit mehr als wenn einer von euch mit dem Rosse oder dem Zwiegespann oder dem Viergespann in den olympischen Spielen gesiegt hat. Denn ein solcher bewirkt nur, daß ihr glücklich scheint, ich aber daß ihr es seid; und jener bedarf der Speisung nicht, ich aber bedarf ihrer. Soll ich mir also was ich mit Recht verdiene zuerkennen: so erkenne ich mir dieses zu, (37) Speisung im Prytaneion. Vielleicht wird euch nun, daß ich dieses sage, eben so bedünken als was ich von dem Flehen und der Mitleidserregung sagte, als hartnäckiger Eigendünkel. Das ist aber nicht so, ihr Athener, sondern so vielmehr. Ich bin überzeugt daß ich nie jemanden vorsätzlich beleidige. Euch freilich überzeuge ich davon nicht, weil wir gar zu kurze Zeit mit einander geredet haben. Denn ich glaube wohl, wenn ihr ein Gesetz hättet, wie man es anderwärts hat, über Leben und Tod nicht an einem Tage zu entscheiden, sondern nach mehreren: so wäret ihr wohl überzeugt worden; nun aber ist es nicht leicht in kurzer Zeit sich von so schweren Verläumdungen zu reinigen. Überzeugt also wie ich bin, daß ich Niemand Unrecht zufüge, werde ich doch wahrlich nicht mir selbst Unrecht tun, und selbst gegen mich reden als ob ich etwas übles verdiente, und mir dergleichen etwas zuerkennen. Was doch befürchtend? doch daß ich das erleiden müßte, was Melitos mir zuerkennt, und wovon ich nicht zu wissen gestehe, ob es ein Gut oder ein Übel ist? Anstatt dessen also sollte ich von denen Dingen eines wählen und mir zuerkennen, von welchen ich gar wohl weiß, daß sie Übel sind? Etwa Gefängnisstrafe? Und wozu sollte ich doch leben im Kerker, unter dem Befehl der jedesmaligen Obrigkeit? Oder Geldstrafe? und gefangen zu sein bis ich sie entrichtet habe? Das wäre aber für mich ganz dasselbe wie das Vorige. Denn ich habe kein Geld, wovon ich sie entrichten könnte. Aber die Verweisung soll ich mir wohl zuerkennen? Die möchtet ihr mir vielleicht wohl zugestehen. Aber von großer Lebenslust müßte ich wohl besessen sein, ihr Athener, wenn ich so unvernünftig wäre, daß ich nicht berechnen könnte, da ihr meine Mitbürger nicht im Stande gewesen seid, meine Lebensweise und meine Reden zu ertragen, sondern sie euch zu beschwerlich und verhaßt geworden sind, so daß ihr euch nun davon loszumachen sucht, ob also wohl Andere sie leichter ertragen werden? Weit gefehlt, ihr Athener! Ein schönes Leben wäre mir das also, in solchem Alter auszuwandern und immer umhergetrieben eine Stadt mit der andern zu vertauschen. Denn das weiß ich wohl, wohin ich auch komme, werden die Jünglinge meinen Reden zuhören, eben wie hier. Und wenn ich diese von mir weise, so werden sie selbst bei den Alten meine Verweisung bewirken; weise ich sie nicht von mir, so werden dasselbe doch ihre Väter und Verwandten um jener willen tun. Vielleicht aber wird einer sagen: Also still und ruhig, Sokrates, wirst du nicht im Stande sein nach deiner Verweisung zu leben? Das nun ist wohl am allerschwersten Manchem von euch begreiflich zu machen. Denn wenn ich sage, das hieße dem Gotte ungehorsam sein, und deshalb wäre es mir unmöglich mich ruhig zu verhalten: so werdet ihr mir nicht glauben als (38) meinte ich etwas anderes als ich sage. Und wenn ich wiederum sage, daß ja eben dies das größte Gut für den Menschen ist, täglich über die Tugend sich zu unterhalten, und über die andern Gegenstände, über welche ihr mich reden und mich selbst und

Andere prüfen hört, ein Leben ohne Selbsterforschung aber gar nicht verdient gelebt zu werden, das werdet ihr mir noch weniger glauben wenn ich es sage. Aber gewiß verhält sich dies so, wie ich es vortrage, ihr Männer, nur euch davon zu überzeugen ist nicht leicht. Auch bin ich nicht gewohnt mich selbst etwas übles wert zu achten. Hätte ich nun Geld, so würde ich mir soviel Geldstrafe zuerkennen als ich entrichten könnte: denn davon hätte ich weiter keinen Schaden. Nun aber, ich habe eben keins; wenn ihr nicht etwa soviel als ich zu entrichten vermag mir zuerkennen wollt. Ich vermöchte euch aber vielleicht etwa eine Mine zu entrichten. Die will ich mir also zuerkennen. Platon aber hier und Kriton und Kritobulos und Apollodoros reden mir zu mir Dreißig Minen zuzuerkennen und sie wollten Bürgschaft leisten. Soviel also erkenne ich mir zu, und diese werden euch für dies Geld zuverlässige Bürgen sein.

Nur um einer gar kurzen Zeit willen, ihr Athener, werdet ihr nun den Namen behalten und den Vorwurf von denen, welche die Stadt gern lästern mögen, daß ihr den Sokrates hingerichtet habt, diesen weisen Mann. Denn behaupten werden die nun freilich daß ich weise bin, wenn ich es auch nicht bin, die euch lästern wollen. Hättet ihr nun eine kleine Weile gewartet: so wäre euch ja dies von selbst erfolgt. Denn ihr seht ja mein Alter, daß es schon weit fortgerückt ist im Leben, und nahe am Tode. Ich sage dies aber nicht zu euch allen, sondern nur zu denen, die für meinen Tod gestimmt haben. Und zu eben diesen sage ich auch noch dies. Vielleicht glaubt ihr, Athener, ich unterläge jetzt aus Unvermögen in solchen Reden, durch welche ich euch wohl möchte überredet haben, wenn ich geglaubt hätte alles reden und tun zu dürfen um nur dieser Klage zu entkommen. Weit gefehlt! Sondern aus Unvermögen unterliege ich freilich, aber nicht an Worten; sondern an Frechheit und Schamlosigkeit, und an dem Willen dergleichen zu euch zu reden, als ihr freilich am liebsten gehört hättet, wenn ich gejammert hätte und gewehklagt, und viel Anderes getan und geredet meiner unwürdiges, wie ich behaupte, dergleichen ihr freilich gewohnt seid von den Andern zu hören. Allein weder vorher glaubte ich der Gefahr wegen etwas unedles tun zu dürfen, noch auch gereuet es mich jetzt mich so verteidigt zu haben; sondern weit lieber will ich auf diese Art mich verteidiget haben und sterben als auf jene und leben. Denn weder vor Gericht noch im Kriege ziemt es weder mir noch irgend Jemanden darauf zu sinnen, wie man nur auf jede Art dem (39) Tode entgehen möge. Auch ist ja das bei Gefechten oft sehr offenbar, daß dem Tode einer wohl entfliehen könnte, würfe er nur die Waffen weg und wendete sich flehend an die Verfolgenden; und viele andere Rettungsmittel gibt es in jeglicher Gefahr um dem Tode zu entgehen, wenn einer nicht scheut Alles zu tun und zu reden. Allein, daß nur nicht dies gar nicht schwer ist, ihr Athener, dem Tode zu entgehen, aber weit schwerer der Schlechtigkeit; denn sie läuft schneller als der Tod. Auch itzt daher bin ich als ein langsamer Greis von dem langsameren gefangen worden; meine Ankläger aber, gewaltig und heftig wie sie sind von dem schnelleren der Bosheit. Jetzt also gehe ich hin und bin von euch der Strafe des Todes schuldig erklärt; diese aber sind von der Wahrheit schuldig erklärt der Unwürdigkeit und Ungerechtigkeit. Und sowohl ich beruhige mich bei dem Erkenntnis, als auch diese.

Dieses nun mußte vielleicht so kommen, und ich glaube, daß es ganz gut so ist. Was aber nun hierauf folgen wird, gelüstet mich euch zu weissagen, ihr meine Verurteiler! Denn ich stehe ja auch schon da, wo vorzüglich die Menschen weissagen, wenn sie nämlich im Begriff sind zu sterben. Ich behaupte also, ihr Männer die ihr mich hinrichtet, es wird sogleich nach meinem Tode eine weit schwerere Strafe über euch kommen, als die mit welcher ihr mich getötet habt. Denn itzt habt ihr dies getan in der Meinung nun entlediget zu sein von der Rechenschaft über euer Leben. Es wird aber ganz entgegengesetzt für euch ablaufen, wie ich behaupte. Mehrere werden sein, die euch zur Untersuchung ziehen, welche ich nur bisher zurückgehalten, ihr aber gar nicht bemerkt habt. Und um desto beschwerlicher werden sie euch werden, je jünger sie sind,

und ihr um desto unwilliger. Denn wenn ihr meint durch Hinrichtungen dem Einhalt zu tun, daß euch Niemand schelten soll wenn ihr nicht recht lebt, so bedenkt ihr das sehr schlecht. Denn diese Entledigung ist weder recht ausführbar noch ist sie edel. Sondern jene ist die edelste und leichteste, nicht Anderen wehren, sondern sich selbst so einrichten daß man möglichst gut sei. Dieses will ich euch, die ihr gegen mich gestimmt habt geweissagt haben, und nun von euch scheiden.

Mit denen aber welche für mich gestimmt, möchte ich gern noch reden über dies Ereignis welches sich zugetragen, so lange die Gewalthaber noch Abhaltung haben, und ich noch nicht dahin gehen muß, wo ich sterben soll. Also, ihr Männer, so lange haltet mir noch aus. Nichts hindert ja uns vertraulich zu unterhalten mit einander so lange es noch vergönnt ist. Denn (40) euch als meinen Freunden will ich gern das erklären, was mir so eben begegnet ist, was es eigentlich bedeutet. Mir ist nämlich, ihr Richter, denn euch benenne ich recht, wenn ich euch Richter nenne, etwas wunderbares vorgekommen. Meine gewohnte Vorbedeutung nämlich war in der vorigen Zeit wohl gar sehr häufig, und oft in großen Kleinigkeiten widerstand sie mir, wenn ich im Begriff war etwas nicht auf die rechte Art zu tun. Jetzt aber ist mir doch, wie ihr ja selbst seht, dieses begegnet, was wohl mancher für das größte Übel halten könnte, und was auch dafür angesehen wird; dennoch aber hat mir weder als ich des Morgens von Hause ging das Zeichen des Gottes widerstanden, noch auch als ich hier die Gerichtsstätte betrat, noch auch irgendwo in der Rede, wenn ich etwas sagen wollte. Wiewohl bei andern Reden es mich oft mitten im Reden aufhielt. Jetzt aber hat es mir nirgends bei dieser Verhandlung, wenn ich etwas tat, oder sprach nicht im mindesten widerstanden. Was für eine Ursach nun soll ich mir hievon denken? Das will ich euch sagen. Es mag wohl was mir begegnet ist etwas gutes sein, und unmöglich können wir recht haben, die wir annehmen der Tod sei ein Übel. Davon ist mir dies ein großer Beweis. Denn unmöglich würde mir das gewohnte Zeichen nicht widerstanden haben, wenn ich nicht begriffen gewesen wäre etwas gutes auszurichten. Laßt uns aber auch so erwägen, wieviel Ursach wir haben zu hoffen, es sei etwas gutes. Denn eins von beiden ist das Totsein, entweder soviel als nichts sein, noch irgend eine Empfindung von irgend etwas haben wenn man tot ist; oder, wie auch gesagt wird, es ist eine Versetzung und Umzug der Seele von hinnen an einen andern Ort. Und ist es nun gar keine Empfindung, sondern wie ein Schlaf, in welchem der Schlafende auch nicht einmal einen Traum hat, so wäre der Tod ein wunderbarer Gewinn. Denn ich glaube, wenn Jemand einer solchen Nacht, in welcher er so fest geschlafen, daß er nicht einmal einen Traum gehabt, alle übrigen Tage und Nächte seines Lebens gegenüberstellen, und nach reiflicher Überlegung sagen sollte, wieviel er wohl angenehmere und bessere Tage und Nächte als jene Nacht in seinem Leben gelebt hat: so glaube ich würde nicht nur ein gewöhnlicher Mensch, sondern der große König selbst finden, daß diese sehr leicht zu zählen sind gegen die übrigen Tage und Nächte. Wenn also der Tod etwas solches ist, so nenne ich ihn einen Gewinn, denn die ganze Zeit scheint ja auch nicht länger auf diese Art als Eine Nacht. Ist aber der Tod wiederum wie eine Auswanderung von hinnen an einen andern Ort, und ist das wahr was gesagt wird, daß dort alle Verstorbene sind, was für ein größeres Gut könnte es wohl geben als dieses, ihr Richter? (41) Denn wenn einer in der Unterwelt angelangt nun dieser sich so nennenden Richter entlediget dort die wahren Richter antrifft, von denen auch gesagt wird, daß sie dort Recht sprechen, den Minos und Rhadamanthys und Aiakos und Triptolemos, und welche Halbgötter sonst gerecht gewesen sind in ihrem Leben, wäre das wohl eine schlechte Umwanderung? Oder auch mit dem Orpheus umzugehn und Musaios und Hesiodos und Homeros, wie teuer möchtet ihr das wohl erkaufen? Ich wenigstens will gern oftmals sterben, wenn dies wahr ist. Ja mir zumal wäre es ein herrliches Leben, wenn ich dort den Palamedes und Aias des Telamon Sohn anträfe, und wer sonst noch unter den Alten eines ungerechten Gerichtes wegen gestorben ist, mit dessen Geschick

das meinige zu vergleichen, das müßte glaube ich gar nicht unerfreulich sein. Ja was das größte ist, die dort eben so ausfragend und ausforschend zu leben, wer unter ihnen weise ist, und wer es zwar glaubt es aber nicht ist. Für wieviel, ihr Richter, möchte das einer wohl annehmen, den welcher das große Heer nach Troja führte auszufragen oder den Odysseus oder Sisyphos, und viele andere könnte einer nennen, Männer und Frauen; mit welchen dort zu sprechen und umzugehn und sie auszuforschen auf alle Weise eine unbeschreibliche Glückseligkeit wäre. Gewiß werden sie einen dort um deswillen doch wohl nicht hinrichten. Denn nicht nur sonst ist man dort glückseliger als hier, sondern auch die übrige Zeit unsterblich, wenn das wahr ist, was gesagt wird. Also müßt auch ihr, Richter, gute Hoffnung haben in Absicht des Todes, und dies Eine richtige im Gemüt halten, daß es für den guten Mann kein Übel gibt weder im Leben noch im Tode, noch daß je von den Göttern seine Angelegenheiten vernachlässigt werden. Auch die meinigen haben itzt nicht von ohngefähr diesen Ausgang genommen: sondern mir ist deutlich, daß sterben und aller Mühen entlediget werden schon das beste für mich war. Daher auch hat weder mich irgendwo das Zeichen gewarnt, noch auch bin ich gegen meine Verurteiler und gegen meine Ankläger irgend aufgebracht. Obgleich nicht in dieser Absicht sie mich verurteilt und angeklagt haben, sondern in der Meinung mir übles zuzufügen. Das verdient an ihnen getadelt zu werden. Soviel jedoch bitte ich von ihnen. An meinen Söhnen wenn sie erwachsen sind nehmt eure Rache, ihr Männer, und quält sie eben so wie ich euch gequält habe, wenn euch dünkt daß sie sich um Reichtum oder um sonst irgend etwas eher bemühen als um die Tugend; und wenn sie sich dünken etwas zu sein, sind aber nichts: so verweist es ihnen wie ich euch, daß sie nicht sorgen wofür sie sollten, und sich einbilden etwas zu sein, da sie doch nichts wert sind. Und wenn ihr das tut, werde ich Billiges von euch erfahren haben, ich selbst und meine Söhne. Jedoch, es ist Zeit daß wir gehn, ich um zu sterben, und ihr um zu leben. Wer aber von uns beiden zu dem besseren Geschäft hingehet, das ist Allen verborgen außer nur Gott.

# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Kriton

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1985

Daß es mit diesem Gespräche dieselbe Bewandnis zu haben scheine, wie mit der vorstehenden Verteidigungsrede, ist schon in der Einleitung zu dieser angedeutet worden. Nämlich der »Kriton« mag wohl auch nicht ein vom Platon eigentlich gebildetes Werk sein; sondern ein wirklich so vorgefallenes Gespräch, welches Platon von dem Mitunterredner des Sokrates so gut es dieser geben konnte überkommen, und selbst schwerlich mehr hinzugetan hat, als die ihm wohlbekannte Sprachweise des Sokrates verschönernd herzustellen, Anfang und Ende zu verziern, und vielleicht hie und da etwas notwendiges zu ergänzen. Diese Ansicht beruht ganz auf denselben Gründen, welche bereits bei der »Verteidigung« auseinander gesetzt worden sind. Denn auch hier fehlt es eben so gänzlich an einem philosophischen Zweck, und wiewohl die unmittelbare Veranlassung zu den wichtigsten Untersuchungen einlud über Recht, Gesetz und Vertrag, und die gewiß den Platon zu jeder Zeit beschäftigten: so sind doch hier diese Gegenstände so ganz lediglich in Beziehung auf den vorliegenden Fall abgehandelt, daß man wohl sieht, von diesem sind die Unterredner, wenn das Gespräch wirklich gehalten worden, ausschließlich erfüllt gewesen; und wenn es eine völlig freie Arbeit des Platon sein sollte, daß ihr dann ganz vollkommen der Charakter einer Gelegenheitsschrift zukommen müßte. Auch wird ja ganz ausdrücklich darin vom Philosophieren abstrahiert, indem die eigentlichen Grundsätze ohne alle Erörterung nur hingestellt werden als eingestanden, und zwar in Beziehung auf alte, aber keinesweges solche Gespräche die in andern Schriften des Platon zu suchen wären, welches Verfahren in denen Werken des Platon die eine philosophische Bedeutung haben ganz unerhört ist. Was aber sollte wohl die Veranlassung einer solchen Gelegenheitsschrift, wenn wir als eigene Arbeit des Platon ansehen, gewesen sein? Denn der Gesinnung nach wird hier nichts dargestellt, was nicht schon in der »Verteidigung« enthalten wäre. Will man aber glauben, die Tatsache daß nämlich die Freunde des Sokrates zu seiner Entweichung wollten behülflich sein, er aber sich nicht helfen lassen, diese habe Platon bekannt machen wollen, alles übrige aber außer dieser historischen Grundlage sei seine eigne Erfindung: so möchte hievon bei näherer Betrachtung wohl nur die erste Hälfte bestehen können, die letzte aber nicht. Denn auf der einen Seite ist an dieser Tatsache nichts merkwürdiges, als die Art wie sie sich ereignet; indem man schon aus der »Verteidigung« den Ausgang vorhersehen konnte, und deshalb auch schon durch sie die Freunde des Sokrates vollkommen gerechtfertiget wären, wenn sie auch nichts dergleichen unternommen hätten. Auf der andern Seite aber ist das Gespräch selbst so beschaffen, wie ein wirklich gehaltenes, welches immer gewissermaßen dem Zufall unterworfen ist, gar wohl beschaffen sein darf, ein absichtlich und mit Kunst gedichtetes aber keinesweges. Jenes nämlich kann leicht von einem erst angedeuteten Gedanken wieder abspringen; oder auch was auf einmal hätte bestimmt

und nachdrücklich können gesagt werden, nur durch Wiederholung befestigen wollen; dieses hingegen darf weder ohne Gewinn und Fortschreitung zu derselben Stelle zurückkehren, noch auch Erwartungen erregen die es nicht befriedigt. Der »Kriton« nun ist offenbar auf jene Art gebaut; und wenn gleich die Idee im Ganzen schön und klar ausgeführt ist, so ist doch im Einzelnen der Zusammenhang oft lose geknüpft, unnütz unterbrochen und nachlässig wieder aufgenommen; wie denn überhaupt von den angeführten Mängeln eines wirklich gehaltenen und nur wieder erzählten Gespräches keiner ganz fehlen möchte.

Auf diese Weise also halte ich noch immer für möglich daß Platon auch dieses Gespräch aufgesetzt habe, und denke mir daß er so nahe dem Tode des Sokrates eben so gewissenhaft mit einer solchen Unterredung könne umgegangen sein als mit seiner Verteidigungsrede. Erst in einer weiten Entfernung, in der Zeit, in welche nach meiner Ansicht der »Phaidon« fällt, konnte er auch bei dem, was sich auf den Tod des Sokrates bezieht, von der pünktlichen Treue zu der freieren Behandlung übergehen, und es in ein selbstgebildetes zur philosophischen Darstellung bestimmtes Kunstwerk verweben. Ich wenigstens will noch suchen, mittelst dieser Ansicht, dem Platon das Gespräch zu erhalten, bis etwa eine tüchtigere Kritik als die bisherige es ihm ganz abspricht. Zweierlei vorzüglich bewegt mich hiezu; teils die Sprache, gegen welche auch Hr. Ast nichts sonderliches einwendet, und welche eben so deutlich als die in der »Verteidigung« alle Eigentümlichkeiten aus der ersten Periode der Platonischen Schriften vereinigt. Teils aber auch eben die große Strenge, womit der Verfasser sich an den einzelnen Fall hält, den das Gespräch betrifft, und hier sich jeder Einmischung von Untersuchungen über die ersten Grundsätze enthält, eine Keuschheit welche gewiß nicht kleinen Philosophen wie die übrigen Sokratiker, sondern nur einem so ausgezeichneten Manne möglich war, und durch welche er diese Schrift zugleich ausdrücklich aus der Reihe der übrigen heraushebt. Daher auch der starke Nachdruck der auf die Äußerung gelegt wird, daß denen, welche nicht von gleichen sittlichen Grundsätzen mit einander ausgehn, jede gemeinschaftliche Beratschlagung unmöglich ist, ein Nachdruck der eher dem Platon, um die Art und das Verfahren des Gespräches zu erklären, zuzuschreiben ist, als dem Sokrates, der dessen gegen seinen Freund Kriton, welcher nur in den Folgerungen von ihm abweichen konnte, schwerlich bedurft hätte.

Auf die Erzählung des Diogenes, daß Aeschines eigentlich der Unterredner gewesen, und Platon ihm aus Abneigung den Kriton untergeschoben habe, ist wohl wenig Wert zu legen. Indes ist es leicht möglich, daß Platon sich hierin eine Abweichung erlaubt, und den Kriton gewählt hat, der durch seine Lage und sein Alter vor unangenehmen Folgen am meisten gesichert war, vielleicht auch bald nach dem Tode des Sokrates gestorben ist. Wenigstens sieht man das Bestreben keinem Athenischen Freunde des Sokrates zu schaden daraus, daß Platon als Teilhaber an dem Entführungsentwurf nur Ausländer namhaft macht. So daß der Umstand selbst vielleicht gegründet ist, und nur die Ursache, wer weiß von wem, hinzugefabelt.



# Kriton

## *Sokrates • Kriton*

(43) Sokrates: Wie bist du schon um diese Zeit gekommen, Kriton? Oder ist es nicht noch früh?

Kriton: Noch gar sehr.

Sokrates: Welche Zeit wohl?

Kriton: Die erste Morgendämmerung.

Sokrates: Da wundere ich mich, daß der Schließer des Gefängnisses dir aufmachen gewollt hat.

Kriton: Er ist schon gut bekannt mit mir, Sokrates, weil ich oft hieher komme. Auch hat er wohl eher etwas von mir erhalten.

Sokrates: Bist du eben erst gekommen oder schon lange?

Kriton: Schon ziemlich lange.

Sokrates: Warum also hast du mich nicht gleich geweckt, sondern dich so still hingesezt?

Kriton: Nein, beim Zeus, Sokrates, wollte ich doch selbst lieber nicht so lange gewacht haben in solcher Betrübniß. Aber sogar dir habe ich schon lange verwundert zugesehen, wie sanft du schliefst; und recht wohlbedächtig habe ich dich nicht geweckt, damit dir die Zeit noch recht sanft hingehe. Denn oft schon freilich auch sonst im ganzen Leben habe ich dich glücklich gepriesen deiner Gemütsart wegen, bei weitem aber am meisten bei dem jetzigen Unglück wie leicht und gelassen du es erträgst.

Sokrates: Es wäre ja auch frevelhaft, o Kriton, mich in solchem Alter unwillig darüber zu gebärden, wenn ich endlich sterben muß.

Kriton: Werden doch auch Andere, Sokrates, eben so bejahrte von solchem Unglück bestrickt; aber ihr Alter schützt sie nicht davor, sich nicht unwillig zu gebärden gegen das eintretende Geschick.

Sokrates: Wohl wahr! Aber warum doch bist du so früh gekommen?

Kriton: Um dir eine traurige Botschaft zu bringen, Sokrates. Nicht dir, wie ich wohl sehe, aber mir und allen deinen Freunden traurig und schwer, und die ich wie mich dünkt ganz besonders am schwersten ertragen werde.

Sokrates: Was doch für eine? Ist etwa das Schiff aus Delos zurückgekommen, nach dessen Ankunft ich sterben soll?

Kriton: Noch ist es zwar nicht hier, aber ich glaube doch es wird heute kommen, nach dem was Einige von Sunion gekommene berichten, die es dort verlassen haben. Aus dieser Nachricht nun ergibt sich, daß es heute kommt, und daß du also Morgen dein Leben wirst beschließen müssen.

Sokrates: Also, o Kriton, Glück auf! Wenn es den Göttern so (44) genehm ist, sei es so. Jedoch glaube ich nicht, daß es heute kommt.

Kriton: Woher vermutest du das?

Sokrates: Das will ich dir sagen. Ich soll doch an dem folgenden Tage sterben, nachdem das Schiff gekommen ist.

Kriton: So sagen wenigstens die darüber zu gebieten haben.

Sokrates: Daher glaube ich nun nicht, daß es an dem jetzt anbrechenden Tage kommen wird, sondern erst an dem nächsten. Ich schließe das aber aus einem Traume, den ich vor einer kleinen Weile in dieser Nacht gesehen habe, und beinahe mag es sich recht gelegen gefügt haben, daß du mich nicht aufgeweckt hast.

Kriton: Und was träumte dir?

Sokrates: Es kam mir vor, als ob eine schöne wohlgestaltete Frau mit weißen Kleidern angetan auf mich zukam, mich anrief und mir sagte: O Sokrates, möchtest du am dritten Tag in die schollige Phthia gelangen.

Kriton: Welch ein sonderbarer Traum, o Sokrates!

Sokrates: Deutlich gewiß, wie mich dünkt, o Kriton!

Kriton: Gar sehr, wie es scheint. Aber du wunderlicher Sokrates, auch jetzt noch folge mir und rette dich. Denn für mich ist es nicht Ein Unglück etwa wenn du stirbst: sondern außerdem, daß ich eines solchen Freundes beraubt werde, wie ich nie wieder einen finden kann, werden auch Viele glauben, die mich und dich nicht genau kennen, daß ob ich schon im Stande gewesen wäre dich zu retten, wenn ich einiges Geld aufwenden gewollt, ich es doch verabsäumt hätte. Und was für einen schlechteren Ruf könnte es wohl geben, als dafür angesehen sein, daß man das Geld höher achte als die Freunde. Denn das werden die Leute nicht glauben, daß du selbst nicht weggehn gewollt habest, wiewohl wir Alles dazu getan.

Sokrates: Aber du guter Kriton, was soll uns doch die Meinung der Leute so sehr kümmern? Denn die Besseren auf welche es eher lohnt Bedacht zu nehmen werden schon glauben, es sei so gegangen wie es gegangen ist.

Kriton: Aber du siehst doch nun, Sokrates, daß es nötig ist auch um der Leute Meinung sich zu kümmern. Eben das gegenwärtige zeigt ja genug, daß die Leute wohl vermögen nicht das kleinste Übel nur zuzufügen, sondern wohl das größte, wenn Jemand bei ihnen verläumdet ist.

Sokrates: Möchten sie nur, o Kriton, das größte Übel zuzufügen vermögen, damit sie auch das größte Gut vermöchten. Das wäre ja vortrefflich! Nun aber vermögen sie keines von beiden. Denn weder vernünftig noch unvernünftig können sie machen; sondern sie machen nur was sich

eben trifft.

Kriton: Das mag immer so sein. Dies aber, Sokrates, sage mir, ob du auch nicht etwa um mich besorgt bist, und um die anderen Freunde, daß nicht wenn du von hier weggingest, die Angeber uns Händel anrichten, weil wir dir heimlich fortgeholfen hätten, und wir dann entweder unser ganzes Vermögen dran geben müßten, oder doch vieles Geld, und vielleicht noch sonst etwas dazu erleiden. Denn wenn du dergleichen etwas fürchtest, das laß gut sein. Uns gebührt es ja wohl, über deiner (45) Rettung diese Gefahr auf uns zu nehmen, und wenn es sein müßte, eine noch größere. Also gehorche mir, und tue ja nicht anders.

Sokrates: Auch darum bin ich besorgt; auch noch um vieles andere.

Kriton: Also weder dieses befürchte. Denn zuerst ist es nicht einmal viel Geld, wofür Einige dich retten und von hier wegführen wollen. Und dann, siehst du nicht diese Angeber, wie wohlfeil sie sind, und wie gar nicht viel Geld für sie nötig sein würde? Für dich also, glaube ich, würde auch mein Geldvorrat hinreichend sein. Wenn du aber etwa aus Vorsorge für mich nicht leiden wolltest, daß ich von dem meinigen aufwendete: so sind hier die Fremden bereit es auszulegen. Ja einer hat ausdrücklich hiezu eine hinreichende Summe zur Stelle gebracht, Simmias von Thebai. Auch Kebes ist bereit und gar viele Andere. So daß, wie gesagt, weder aus dieser Besorgnis du es aufgeben darfst dich zu retten, noch auch, was du vor Gericht sagtest, dir hinderlich sein muß, daß du nämlich nach deiner Auswanderung von hier nicht wissen würdest, was du anfangen solltest mit dir selbst. Denn an gar vielen Orten auch anderwärts wohin du nur kämest, würde man dich gern sehen; wolltest du aber nach Thessalien gehen, so habe ich dort Gastfreunde, die dich sehr wert achten und dir solche Sicherheit genug gewähren würden, daß dir Niemand etwas anhaben dürfte in Thessalien. Ferner Sokrates dünkt mich auch nicht einmal recht zu sein, daß du darauf beharrest dich selbst Preis zu geben, da du dich retten kannst, und selbst betreibst, daß es so mit dir werde, wie nur deine Feinde es betreiben könnten und betrieben haben, welche dich verderben wollen. Überdies dünkst du mich deinen eignen Söhnen untreu zu sein, die du ja auferziehen und ausbilden könntest, nun aber sie verläßt und davon gehst, so daß es ihnen, was dich anlangt ergehen wird wie es sich trifft. Es wird sie aber wahrscheinlich so treffen, wie es Waisen zu ergehen pflegt im Waisenstande. Denn entweder solltest du keine Kinder erzeugt haben, oder auch treulich aushalten bei ihrer Erziehung und Ausbildung. Du aber scheinst nur das Bequemste zu erwählen und solltest doch was ein tüchtiger und tapferer Mann wählen würde nur das wählen, da du ja behauptest dein ganzes Leben hindurch dich der Tugend befleißiget zu haben. Wie denn auch ich für dich und für uns deine Freunde mich schäme, daß es fast das Ansehn hat, als ob diese ganze Geschichte mit dir nur durch eine Unmännlichkeit von unserer Seite so geschehen sei, sowohl die Einlassung der Klage, daß du dich vor Gericht gestellt hast, da es dir frei stand dich nicht zu stellen, als auch der ganze Rechtshandel selbst wie er ist geführt worden; und nun gar dieses Ende, recht das lächerliche von der Geschichte, wird uns nur aus Feigheit und Unmännlichkeit entgangen zu sein scheinen, (46) die wir dich nicht gerettet haben noch du dich selbst, da es gar wohl möglich gewesen wäre, und auch ausführbar, wenn wir nur irgend etwas nutz waren. Dies also, o Sokrates, sieh wohl zu, daß es nicht außer dem Unglück auch zur Schande gereiche dir wie uns. Also berate dich! Oder es ist vielmehr nicht einmal mehr Zeit sich zu beraten, sondern sich beraten zu haben. Und es gibt nur Einen Rat. Denn in der nächsten Nacht muß dies alles geschehen sein, oder wenn wir zaudern ist es unausführbar und nicht mehr möglich. Also auf alle Weise, Sokrates, gehorche mir, und tue ja nicht anders.

Sokrates: Deine Sorge um mich, du lieber Kriton, ist viel wert, wenn sie nur irgend mit dem

Richtigen bestehen könnte wo aber nicht, so ist sie je dringender um desto peinlicher. Wir müssen also erwägen ob dies wirklich tunlich ist oder nicht. Denn nicht jetzt nur, sondern schon immer habe ich ja das an mir, daß ich nichts anderem von mir gehorche, als dem Satze, der sich mir bei der Untersuchung als der beste zeigt. Das aber, was ich schon ehemals in meinen Reden festgesetzt habe, kann ich ja nun nicht verwerfen, weil mir dieses Schicksal geworden ist; sondern jene Reden erscheinen mir noch ganz als dieselben, und ich schätze und ehre sie noch eben so wie vorher. Wenn wir also nicht bessere als sie jetzt vorzutragen haben: so wisse nur, daß ich dir nicht nachgeben werde, und wenn auch die Macht der Menge noch mehr als schon geschieht, um uns wie Kinder einzuschrecken, Gefangenschaft und Tod auf uns los ließe und Verlust des Vermögens. Wie können wir also dies recht zu unserer Befriedigung untersuchen? Wenn wir zuerst den Satz aufnehmen wegen der Meinungen von dem du sprichst, ob wohl für jeden Fall gut gesagt war oder nicht, daß man auf einige Meinungen zwar achten müsse, auf andere aber nicht? Oder ob es zwar ehe ich sterben sollte gut gesagt war, nun aber offenbar geworden ist, daß es nur obenhin des Redens wegen gesagt, in der Tat aber nichts war als Scherz und Geschwätz? Ich meines Teils habe Lust, Kriton, dies mit dir gemeinschaftlich zu untersuchen: ob diese Rede mir jetzt etwa wunderlicher erscheinen wird, nun es so mit mir steht, oder noch eben so; und dem gemäß wollen wir sie entweder gehen lassen oder ihr gehorchen. So aber, glaube ich, wurde sonst immer von denen behauptet, die etwas zu sagen meinten, wie ich jetzt eben sagte, daß von den Meinungen, welche die Menschen hegen, man einige zwar sehr hoch achten müsse, Andere aber nicht. Sprich nun, Kriton, bei den Göttern dünkt dich dies nicht gut gesagt zu sein? Denn du bist doch menschlichem Ansehen nach fern davon Morgen sterben zu müssen, und das bevorstehende (47) Schicksal könnte dich nicht berücken. Erwäge also: scheint dir das nicht gut gesagt daß man nicht alle Meinungen der Menschen ehren muß, sondern einige wohl, andere aber nicht? und auch nicht aller Menschen, sondern einiger ihre wohl, Anderer aber nicht? Was meinst du? ist das nicht gut gesagt?

Kriton: Gut.

Sokrates: Nämlich doch die guten Meinungen soll man ehren, die schlechten nicht?

Kriton: Ja.

Sokrates: Und die guten, sind das nicht die der Vernünftigen, die schlechten aber die der Unvernünftigen?

Kriton: Wie anders?

Sokrates: Wohlan, wie wurde wiederum hierüber gesprochen? Ein Mann der Leibesübungen treibt und sich dies zum eigentlichen Geschäfte macht, wird der wohl auf Jedermanns Lob und Tadel und Meinung achten, oder nur auf jenes allein, auf des Arztes oder des Turnmeisters?

Kriton: Auf jenes allein.

Sokrates: Also fürchten muß er auch nur den Tadel, und Freude haben nur an dem Lobe jenes Einen, und nicht der Menge?

Kriton: Offenbar.

Sokrates: Auf die Art also muß er zu Werke gehn und sich üben und essen und trinken wie dieser

Eine es gut findet, der Meister und Sachverständige, vielmehr als wie alle Andere insgesamt.

Kriton: So ist es.

Sokrates: Wohl! Ist er aber diesem Einen unfolgsam, und achtet seine Meinung und sein Lob gering, höher aber das der andern unkundigen Leute; wird ihm dann nichts übles begegnen?

Kriton: Wie sollte es ihm nicht?

Sokrates: Was ist nun wohl dieses Übel? worauf zielt es, und was trifft es von dem Unfolgsamen?

Kriton: Seinen Leib offenbar: denn diesen zerrüttet er.

Sokrates: Wohl gesprochen. Ist es nun nicht eben so mit allem Andern, Kriton, damit wir nicht alles durchgehn; also auch mit dem gerechten und ungerechten, dem schändlichen und schönen, dem guten und bösen, worüber wir eben jetzt beratschlagen, ob wir hierin der Meinung der Mehresten folgen und sie fürchten müssen, oder nur des Einen seiner, wenn es einen Sachverständigen hierin gibt, den man mehr scheuen und fürchten muß als alle Anderen, welchem dann nicht folgend wir uns das verderben werden und verstümmeln, was eben durch das Recht besser wird, durch das Unrecht aber untergeht. Oder gibt es dergleichen nichts?

Kriton: Ja wohl, denke ich wenigstens, Sokrates.

Sokrates: Wohlan denn! wenn wir nun das, was durch das Ungesunde zerrüttet, durch das Gesunde aber gebessert wird, indem wir nicht der Sachkundigen Meinung gehorchen, zerrüttet haben, lohnt es wohl noch zu leben nach dessen Zerrüttung? Dies ist aber doch der Leib? oder nicht?

Kriton: Ja.

Sokrates: Lohnt es nun wohl zu leben mit einem abgeschwächten und zerrütteten Leibe?

Kriton: Keinesweges.

Sokrates: Allein wenn jenes zerrüttet ist, soll es doch noch lohnen zu leben, was eben durch Unrechthandeln beschädigt wird durch Rechthandeln aber gewinnt? Oder halten wir das etwa für schlechter als den Leib, was es auch sei von dem unsrigen, worauf Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sich beziehen?

Kriton: Keinesweges.

(48) Sokrates: Sondern für edler?

Kriton: Bei weitem.

Sokrates: Also keinesweges, o Bester, haben wir das so sehr zu bedenken, was die Leute sagen werden von uns, sondern was der Eine, der sich auf gerechtes und ungerechtes versteht, und die Wahrheit selbst. So daß du schon hierin die Sache nicht richtig einleitest, wenn du vorträgst, wir müßten auf die Meinung der Leute vom Gerechten, Schönen und Guten und dem Gegenteil Bedacht nehmen. Aber doch, könnte wohl jemand sagen, haben die Leute es ja in ihrer Gewalt

uns zu töten.

Kriton: Offenbar freilich auch dieses; und so könnte es leicht Jemand sagen, o Sokrates.

Sokrates: Ganz wahr. Allein, du Wunderlicher, nicht nur dieser Satz selbst, den wir durchgenommen, erscheint mir wenigstens noch immer eben so wie vorher, sondern betrachte nun auch diesen, ob er uns noch fest steht oder nicht, daß man nämlich nicht das Leben am höchsten achten muß, sondern das gut leben.

Kriton: Freilich besteht der.

Sokrates: Und daß das gute mit dem gerecht und sittlich leben einerlei ist, besteht der oder besteht er nicht?

Kriton: Er besteht.

Sokrates: Also von dem Eingestandenen aus müssen wir dieses erwägen, ob es gerecht ist daß ich versuche von hier fortzugehen ohne daß die Athener mich fortlassen, oder nicht gerecht. Und wenn es sich als gerecht zeigt, wollen wir es versuchen : wo nicht, es unterlassen. Die du aber vorbringst, o Kriton, die Überlegungen wegen Verlust des Geldes und des Rufs und Erziehung der Kinder daß das nur nicht recht eigentlich Betrachtungen dieser Leute sind, die leichtsinnig töten und eben so hernach gern wieder lebendig machten wenn sie könnten, alles ohne Vernunft; und daß nur nicht im Gegenteil für uns, da ja unsere Rede es so festsetzt, gar nichts anderes zu überlegen ist, als wie wir eben sagten, ob wir gerecht handeln werden, wenn wir denen, welche mich von hier fortbringen wollen, Geld zahlen und Dank dazu, und wenn wir selbst, ihr mich fortbringt, und ich mich fortbringen lasse, oder ob wir nicht in Wahrheit unrecht handeln werden indem wir dies alles tun! Und wenn sich zeigt, wir können dies nur ungerechterweise ausführen, daß wir dann nur nicht jenes, ob wir sterben müssen, wenn ich hier bleibe und mich ruhig verhalte, oder was sonst erleiden, gar nicht in Anschlag bringen dürfen gegen das Unrecht handeln.

Kriton: Schön dünkt mich das gesagt, Sokrates. Sieh aber, was wir tun wollen.

Sokrates: Gemeinschaftlich, du Guter, wollen wir das überlegen; und hast du etwas einzureden, wenn ich rede, so rede ein, und ich will dir folgen. Wo aber nicht, so höre auf mir immer dieselbe Rede zu wiederholen, ich solle wider der Athener Willen von hier fortgehn. Denn es ist mir ja wohl viel wert wenn du mich überredest dieses zu tun, nur nicht wider meinen Willen. (49) Betrachte also den Anfang der Untersuchung ob er dir genützt, und suche das Gefragte zu beantworten nach deiner besten Meinung.

Kriton: Das will ich versuchen.

Sokrates: Sagen wir, man müsse auf gar keine Weise vorsätzlich unrecht tun? oder auf einige zwar nur auf andere nicht? oder ist auf keine Weise das Unrechthandeln weder gut noch schön, wie wir oft ehemals übereingekommen sind, und auch jetzt eben gesagt worden? oder sind uns alle jene Behauptungen von ehemals seit diesen wenigen Tagen verschüttet? Und so lange, o Kriton, haben wir, so bejahrte Männer, nicht gemerkt, daß wir im ernsthaftesten Gespräch mit einander, doch nichts besser waren als die Kinder? Oder verhält es sich ja auf alle Weise so, wie wir damals sagten, die Leute mögen es nun annehmen oder nicht, und es mag uns nun deshalb

noch härter ergehen als itzt, oder auch besser, das Unrecht tun ist doch dem der es tut schädlich und schändlich auf alle Weise? Wollen wir dies sagen oder nicht?

Kriton: Das wollen wir.

Sokrates: Auf keine Weise also soll man unrecht tun?

Kriton: Nein freilich.

Sokrates: Also auch nicht der, dem unrecht geschehen ist, darf wieder unrecht tun, wie die meisten glauben, wenn man doch auf keine Weise unrecht tun darf?

Kriton: Es scheint nicht.

Sokrates: Und wie doch? darf man mißhandeln, oder nicht?

Kriton: Man darf es wohl nicht, Sokrates.

Sokrates: Aber wie, wieder mißhandeln, nachdem man schlecht behandelt worden, ist das wie die meisten sagen, gerecht oder nicht?

Kriton: Auf keine Weise.

Sokrates: Denn Jemanden schlecht behandeln ist nicht unterschieden vom unrecht tun.

Kriton: Wahr gesprochen.

Sokrates: Also weder wiederbeleidigen darf man, noch irgend einen Menschen mißhandeln, und wenn man auch was es immer sei von ihm erleidet. Und siehe wohl zu, Kriton, wenn du dies eingestehest, daß du es nicht gegen deine Meinung eingestehest. Denn ich weiß wohl, daß nur Wenige dieses glauben und glauben werden. Welche also dies annehmen, und welche nicht, für die gibt es keine gemeinschaftliche Beratschlagung; sondern sie müssen notwendig einander gering achten, wenn Einer des Andern Entschließungen sieht. Überlege also auch du recht wohl, ob du Gemeinschaft mit mir machst, und dies auch annimmst, und wir hievon unsere Beratung anfangen wollen, daß niemals weder beleidigen noch wiederbeleidigen recht ist, noch auch wenn einem übles geschieht sich dadurch helfen, daß man wieder übles zufügt; oder ob du abstehest und du keinen Teil haben willst an diesem Anfang. Ich meines Teils habe schon immer dieses angenommen und auch jetzt noch. Du aber, nimmst du irgend etwas anderes an, so sprich und trage es vor; bleibst du aber bei dem ehemaligen, so höre nun das Weitere.

Kriton: Allerdings bleibe ich dabei, und nehme es mit dir an. Also sage.

Sokrates: Ich sage also hierauf weiter, oder vielmehr ich frage, ob, was Jemand Jemanden billiges versprochen hat, er auch leisten müsse, oder ob er betrügen dürfe?

Kriton: Leisten muß er es.

Sokrates: Von hier aus nun schaue um. Wenn wir ohne die Stadt zu überreden von hier weggehn, ob wir dann Jemanden (50) schlecht behandeln, und zwar die, welchen es am wenigsten geschehen sollte, oder ob nicht? und ob wir an dem halten, was wir billiges versprochen haben,

oder ob nicht?

Kriton: Darauf weiß ich nicht zu antworten, Sokrates, was du fragest: denn ich verstehe es nicht.

Sokrates: Erwäge es denn so. Wenn indem wir von hier davon laufen wollten, oder wie man dies sonst nennen soll, die Gesetze kämen und das gemeine Wesen dieser Stadt, und uns in den Weg tretend fragten: Sage nur, Sokrates, was hast du im Sinne zu tun? Ist es nicht so, daß du durch diese Tat welche du unternimmst, uns den Gesetzen und also dem ganzen Staat den Untergang zu bereiten gedenkst, soviel an dir ist? Oder dünkt es dich möglich, daß jener Staat noch bestehe und nicht in gänzliche Zerrüttung gerate, in welchem die abgetanen Rechtssachen keine Kraft haben, sondern von Einzelmännern können ungültig gemacht und umgestoßen werden? Was sollen wir hierauf und auf mehr dergleichen sagen, Kriton? Denn noch gar vieles könnte einer, und zumal ein Redner vorbringen zum Besten dieses gefährdeten Gesetzes, welches befiehlt daß die geschlichteten Rechtssachen sollen gültig bleiben. Oder sollen wir zu ihnen sagen: ja die Stadt hat uns unrecht getan und die Klage nicht recht gerichtet? Dies, oder was wollen wir sagen?

Kriton: Dies beim Zeus.

Sokrates: Wie nun? wenn die Gesetze sagten: O Sokrates, war denn auch das unser Abkommen, oder vielmehr du wollest dich dabei beruhigen, wie die Stadt die Rechtssachen schlichtet? wenn wir uns nun über ihre Rede wunderten, würden sie vielleicht sagen: Wundere dich nicht, Sokrates, über das Gesagte, sondern antworte, da du ja gewohnt bist in Fragen und Antworten zu reden. Denn sprich, welche Beschwerden hast du gegen uns und die Stadt, daß du suchst uns zu Grunde zu richten? Sind wir es nicht zuerst, die dich zur Welt gebracht haben; und durch welche dein Vater deine Mutter bekommen und dich gezeugt hat? Erkläre also, tadelst du etwas an denen unter uns Gesetzen, die sich auf die Ehe beziehen, was nicht gut wäre? Nichts tadle ich, würde ich dann sagen. Aber an den Gesetzen über des Geborenen Auferziehung und Unterricht, nach denen auch du bist unterrichtet worden? Ist es etwa nicht gut, was die unter uns hierüber gesetzt sind gebieten, indem sie deinem Vater auflegten dich in den Geistesübungen und Leibeskünsten zu unterrichten? Sehr gut, würde ich sagen. Wohl. Nachdem du nun geboren, auferzogen und unterrichtet worden, kannst du zuerst wohl läugnen, daß du nicht unser warst als Abkömmling und Knecht, du und deine Vorfahren? Und wenn sich dies so verhält, glaubst du, daß du gleiches Recht hast mit uns, und daß, was immer wir uns begeben lassen dir anzutun, auch du das Recht habest uns wieder zu tun? Oder hattest du gegen deinen Vater zwar nicht gleiches Recht, oder gegen deinen Herrn, wenn du einen gehabt hättest, so daß du, was dir geschähe, ihm wieder antun dürftest, noch auch wenn er dich verunglimpfte widersprechen, noch wenn er dich schlug (51) widerschlagen und mehreres dergleichen: gegen das Vaterland aber und gegen die Gesetze soll es dir erlaubt sein, so daß wenn wir darauf ausgingen dich zu Grunde zu richten, indem wir es für gerecht hielten, auch du wieder auf unsern der Gesetze und des Vaterlandes Untergang so viel an dir ist ausgehen und dann sagen dürftest, du handeltest hierin recht, du der sich in Wahrheit der Tugend befleißigt? Oder bist du so weise, daß du nicht weißt, wie viel höher als Vater und Mutter und alle andere Vorfahren das Vaterland geachtet ist, und wieviel ehrwürdiger und heiliger bei den Göttern und bei allen Menschen, welche Vernunft haben? und wie man ein aufgebrachtetes Vaterland noch mehr ehren und ihm nachgeben und es besänftigen muß als einen Vater, und entweder es überzeugen oder tun was es befiehlt, und was es zu leiden auflegt ganz ruhig leiden, wenn es auch wäre dich schlagen zu lassen oder dich fesseln zu lassen, oder wenn es dich in den Krieg schickt, wo du verwundet und getötet werden kannst, du dies doch alles tun mußt und es so allein recht ist? und daß du nicht weichen und nicht weggehst und nicht deine Stelle verlassen



mußt, sondern im Kriege und vor Gericht und überall tun was der Staat gebietet und das Vaterland, oder es überzeugen was eigentlich Recht sei? Gewalt aber nicht ohne Frevel gebraucht werden kann gegen Vater oder Mutter und noch viel weniger als gegen sie gegen das Vaterland? Was sollen wir hierauf sagen, o Kriton? Daß es wahr ist, was die Gesetze sagen oder nicht?

Kriton: Mich dünkt, ja.

Sokrates: Überlege also, o Sokrates, würden die Gesetze vielleicht weiter sagen, wenn wir hievon mehr gesprochen haben, daß du alsdann nicht mit Recht uns das antun willst, was du jetzt willst. Denn wir, die wir dich zur Welt gebracht, auferzogen, unterrichtet und alles Gute was nur in unserm Vermögen stand, dir und jedem Bürger mitgeteilt haben, wir verkünden dennoch, indem wir Freiheit gestatten jedem Athener der es nur will, daß wenn Jemand Bürger geworden ist, und den Zustand der Stadt und uns, die Gesetze, kennen gelernt hat und wir ihm dann nicht gefallen, er das seinige nehmen und fortgehn dürfe, wohin er nur will. Und keins von uns Gesetzen (52) steht im Wege oder verbietet, wenn Jemand von euch dem wir und die Stadt nicht gefallen, in eine Pflanzstadt ziehen will oder auch anderswohin sich begeben und sich als Schutzverwandter ansiedeln wo er nur will mit Beibehaltung alles des Seinigen. Wer von euch aber geblieben ist nachdem er gesehen wie wir die Rechtssachen schlichten und sonst die Stadt verwalten, von dem behaupten wir dann, daß er uns durch die Tat angelobt habe, was wir nur immer befehlen möchten, wolle er tun. Und wer nicht gehorcht, sagen wir, der tue dreifach Unrecht, weil er uns als seinen Erzeugern nicht gehorcht, und nicht als seinen Erziehern, und weil er, ohnerachtet er uns angelobt, er wolle gewiß gehorchen, doch weder gehorcht noch uns überzeugt wo wir etwas nicht recht tun; und da wir ihm doch vortragen und nicht auf rauhe Art gebieten was wir anordnen, sondern freistellen eins von beiden entweder uns zu überzeugen oder zu folgen, er doch hievon keines tut. Und diese Verschuldungen nun, behaupten wir, werden auch auf dir, Sokrates, haften, wenn du ausführst was du im Sinne hast, und zwar auf dir nicht am wenigsten unter den andern Athenern, sondern wohl ganz vorzüglich. Wenn ich nun fragte: Weshalb denn das? so würden sie mich wohl ganz recht angreifen, wenn sie sprächen, daß ich ganz vorzüglich vor andern Athenern ihnen das Versprechen geleistet hätte. Denn würden sie sagen, hievon haben wir große Beweise, daß wir sowohl als die Stadt dir Wohlgefallen haben. Sonst würdest du ja wohl nicht so vorzüglich vor allen Athenern immer einheimisch darin geblieben sein, wenn sie dir nicht vorzüglich gefiele. Denn weder bist du je zur Schau der großen Feste aus der Stadt herausgegangen, außer einmal auf den Isthmos, noch sonst irgend wohin anders als nur mit dem Heere ziehend, oder hast sonst eine Reise gemacht, wie andere Menschen, noch auch hat dich jemals Lust angewandelt andere Städte und andere Gesetze zu sehen, sondern wir genügten dir und unsere Stadt; so sehr zogst du uns vor und gelobtest uns gemäß dein Bürgerleben zu führen, hast auch überdies Kinder in der Stadt erzeugt, weil sie dir gefiel. Ja auch noch währendes Rechtshandels konntest du dir ja die Verweisung zuerkannt haben, wenn du gewollt hättest, und so, was du jetzt gegen den Willen der Stadt unternimmst, damals mit ihrem Willen tun. Du aber tatest damals zwar gar schön, als wärest du gar nicht unwillig wenn du sterben müßtest, sondern wähltest wie du sagtest lieber als die Verweisung den Tod: nun hingegen schämst du dich weder vor jenen deinen Reden, noch scheust du uns die Gesetze, sondern versuchst uns zu zerstören und handelst, wie nur der schlechteste Knecht handeln könnte, indem du zu entlaufen versuchst gegen alle Verträge und Versprechungen, nach denen du uns versprochen hast als Bürger zu leben. Zuerst also beantworte uns nur dieses, ob wir die Wahrheit reden indem wir behaupten du habest nach unserer Anordnung dein Bürgerleben zu führen uns durch die Tat versprochen nicht bloß durch Worte, oder nicht die Wahrheit? Was sollen wir hierauf sagen, Kriton? Sollen wir es nicht einräumen?

Kriton: Wir müssen wohl, Sokrates.

Sokrates: Ist es also nicht so, würden sie sagen, daß du deine Verträge mit uns und deine Versprechungen übertrittst? die du doch nicht gezwungen abgelegt hast noch überlistet noch in der Notwendigkeit etwa dich in kurzer Zeit zu beraten, sondern Siebzig Jahre lang, während deren du hättest fortgehen können wenn wir dir nicht gefielen und du die Bedingungen nicht für billig hieltest. Du aber hast weder Lakedaimon vorgezogen noch Krete die du doch immer rühmst als wohlgeordnete Staaten, noch irgend einen andern von den hellenischen Staaten oder von den unhellenischen, sondern weniger hast du dich (53) von hier entfernt, als die Lahmen, Blinden und andere Verstümmelte. So vorzüglich vor allen Athenern hat dir die Stadt gefallen, und wir die Gesetze also auch. Denn wem würde eine Stadt wohl gefallen ohne die Gesetze! Und nun also willst du doch dem Versprochenen nicht treu bleiben? Wohl, wenn du uns folgst, o Sokrates, und wirst dich nicht lächerlich machen durch deinen Auszug aus der Stadt. Denn erwäge nur, wenn du es übertrittst und etwas davon verletzest, was du gutes dir selbst bereiten wirst und deinen Freunden. Denn daß deine Freunde ja freilich in Gefahr geraten werden auch selbst flüchtig zu werden und sich der Stadt entsagen zu müssen, oder ihr Vermögen einzubüßen, das ist wohl offenbar. Du selbst aber, wenn du zuerst in eine der nächstgelegenen Städte gehst, sei es nach Theben oder nach Megara, denn wohleingerichtet sind beide: so kommst du als ein Feind ihrer Verfassung; und wer nur seiner eignen Stadt zugetan ist, wird dich scheel ansehen als einen Verderber der Gesetze, und so wirst du nur das Ansehn deiner Richter befestigen, daß sie dafür gelten werden in deiner Sache recht gerichtet zu haben: denn wer der Gesetze Verderber ist, muß wohl gar sehr dafür gehalten werden, auch der jüngeren und noch unvernünftigen Menschen Verderber zu sein. Willst du also etwa die wohleingerichtetsten Staaten und die ehrenwertesten Menschen meiden? und wenn du dieses tust wird es dir etwa noch lohnen zu leben? Oder willst du dich zu ihnen halten und unverschämt genug sein was doch für Reden vorzubringen o Sokrates? oder dieselben wie hier, daß über Tugend und Gerechtigkeit nichts gehe für den Menschen und über Ordnungen und Gesetze? und glaubst nicht des Sokrates Sache werde dann ganz unanständig erscheinen? Wohl muß man das glauben! Aber aus diesen Gegenden wirst du dich wohl fortmachen, und dich nach Thessalien begeben zu den Gastfreunden des Kriton! Denn dort sind ja Unordnung und Ungebundenheit am größten, und die möchten dir wohl mit Vergnügen zuhören, wie lächerlich du aus dem Gefängnis entlaufen bist in irgendein Stück Zeug eingehüllt, oder mit einem gemeinen Kittel umgetan, oder wie sich sonst die Entfliehenden zu verkleiden pflegen, und nachdem du dich ganz unkenntlich gemacht. Daß du aber als ein alter Mann, dem wahrscheinlich nur noch wenig Lebenszeit übrig ist, dich nicht gescheut hast, mit solcher Gier nach dem Leben zu gelüsten mit Übertretung jedes heiligsten Gesetzes, wird das Niemand sagen? Vielleicht nicht, wenn du Niemanden beleidigst: wenn aber, o Sokrates, dann wirst du auch viel deiner unwürdiges hören müssen. Kriechend also vor allen Menschen wirst du leben; und was denn tun als schmausen in Thessalien? so daß du wie zum Gastgebot wirst hingereist scheinen nach Thessalien! Und jene Reden (54) von der Gerechtigkeit und von den übrigen Tugenden, wo werden uns die bleiben? Doch deiner Kinder wegen willst du leben, um sie selbst aufzuziehen und zu unterrichten! Wie also? Nach Thessalien willst du sie mitnehmen und dort aufziehen und unterrichten? und sie zu Fremdlingen machen, damit sie dir auch das noch zu verdanken haben? Oder das wohl nicht; aber hier sollten sie, wenn du nur lebst, besser aufgezogen und unterrichtet werden, obgleich du nicht bei ihnen bist? Deine Freunde nämlich werden sich ihrer annehmen. Ob nun wohl wenn du nach Thessalien wanderst, sie sich ihrer annehmen werden, wenn du aber in die Unterwelt wanderst, dann nicht? Wenn sie anders etwas wert sind, die deine Freunde zu sein behaupten, so muß man es ja wohl glauben. Also Sokrates gehorche uns, deinen Erziehern, und achte weder die Kinder noch das Leben noch irgend etwas

anderes höher als das Recht, damit wenn du in die Unterwelt kommst du dies alles zu deiner Verteidigung anführen kannst den dortigen Herrschern. Denn es zeigt sich ja weder hier für dich besser oder gerechter oder frömmer dies wirklich auszuführen oder für irgend einen der Deinigen, noch auch wird es, wenn du dort ankommst, besser für dich sein. Sondern wenn du jetzt hingehst, so gehst du hin als einer der Unrecht erlitten hat, nicht zwar von uns Gesetzen, sondern von Menschen. Entfliehst du aber so schmäählich Unrecht und Böses mit gleichem vergeltend, deine eignen Versprechungen und Verträge mit uns verletzend, und allen denen übles zufügend denen du es am wenigsten solltest, dir selbst nämlich, deinen Freunden, dem Vaterlande und uns: so werden nicht nur wir auf dich zürnen so lange du lebst; sondern auch unsere Brüder, die Gesetze der Unterwelt, werden dich nicht freundlich aufnehmen, wenn sie wissen, daß du auch uns zu Grunde zu richten versuchst hast, so viel an dir war. Also, daß ja nicht Kriton mehr dich überrede, zu tun was er sagt, als wir.

Dies lieber Freund Kriton glaube ich zu hören, wie die welche das Ohrenklingen haben die Flöte zu hören glauben. Denn auch in mir klingt so der Ton dieser Reden, und macht daß ich andere nicht hören kann. Also wisse nur, was meine jetzige Überzeugung betrifft, daß wenn du etwas hiegegen sagst, du es vergeblich reden wirst. Dennoch aber, wenn du glaubst etwas damit auszurichten, so sprich.

Kriton: Nein, Sokrates, ich habe nichts zu sagen.

Sokrates: Wohl denn, Kriton! so laß uns auf diese Art handeln, da uns hierhin der Gott leitet.

# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Ion

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1985

Zweierlei beweiset Sokrates dem Ephesischen Rhapsoden: Zuerst daß wenn sein Geschäft des Auslegens und Beurteilens Wissenschaft wäre oder Kunst, es sich nicht über Einen Dichter erstrecken müsse, sondern über alle, weil die Gegenstände bei allen dieselben wären, und die ganze Dichtkunst nur eine. Zweitens, es stehe aber überhaupt dem Rhapsoden nicht zu, den Dichter zu beurteilen, sondern dies könne nur in Beziehung auf jede einzelne Stelle derjenige, der mit dem jedesmal dargestellten Gegenstande als Künstler und Sachverständiger bekannt wäre. Daß nun einen Rhapsoden auf solche Art zu Schanden zu machen nicht könne Platons Endzweck gewesen sein, wird wohl Jedem einleuchten. Denn wer auch diesen in einem zu beschränkten Sinne immer nur auf das Leben und dessen Verbesserung gerichtet findet, dem kann doch nicht entgehen, daß jene Rhapsoden, eine ziemlich untergeordnete und größtenteils nur an die niedrigern Abteilungen des Volkes sich wendende Art von Künstlern, keinen solchen Einfluß auf die Sitten und die Bildung der edleren Jugend genossen, daß Platon sie zum Gegenstande seiner Aufmerksamkeit und zum Ziele seiner Ironie sollte gemacht haben. Ja selbst als ein ächt Sokratisches Gespräch angesehen, müßte man doch nach einem anderweitigen Zwecke umschauen, warum Sokrates mit einem solchen Menschen sich so weit eingelassen. Sehr leicht gerät daher gewiß Jeder durch die genaue Art, wie vom Rhapsoden immer auf den Dichter zurückgegangen wird, und durch manche sehr bestimmte Rückerinnerungen an den »Phaidros« auf den Gedanken, den Rhapsoden nur als die Schale, als den eigentlichen Kern des Gespräches aber dasjenige anzusehn, was hier von der Dichtkunst gesagt wird. Am lautesten spricht sich auch hier der Gedanke aus von der Eingebung im Gegensatze gegen die Kunst. Allein nicht nur wird diese Behauptung so geradezu vorgetragen, daß man sie schon um deswillen kaum für den Endzweck des Gesprächs halten möchte; sondern sie kehrt auch fast mit denselben Worten zurück, wie wir sie im »Phaidros« vernommen, weder tiefer begründet, da aus denselben Vordersätzen auch geschlossen werden könnte, die Dichtkunst sei nur ein kunstloses Handwerk; noch auch bestimmter vorgetragen, so daß etwa erörtert würde, warum doch in jenem Gespräch den Tragikern beiläufig Kunst war zugesprochen worden, und auf diese Art beide Begriffe, der der Kunst und der der göttlichen Eingebung mit einander vereinigt. Da nun nichts dergleichen hier zu finden ist, wie sollte ein eignes Gespräch geschrieben worden sein, um eine bloße Wiederholung des schon Gesagten mit ein Paar neuen Beispielen auszustatten? Dagegen zeigt sich bei genauerer Betrachtung, daß in dem, was jene beiden bereits erwähnten Hauptsätze von der Dichtkunst aussagen, ein Widerspruch statt findet. Zuerst nämlich wird vorausgesetzt die Dichtkunst sei Eine; dann wird der Grundsatz aufgestellt jede Kunst sei Eine durch ihren Gegenstand, und zuletzt wird angedeutet, die Dichtkunst habe viele von einander verschiedene

Gegenstände, wonach sie dann allerdings nicht Eine sein würde. Dies ist im Ganzen so sehr die Platonische Art, von einer Behauptung auf ihr Gegenteil hinüber zu leiten, daß wer die Abstufung bemerkt hat, sich gewiß sogleich nach näheren Andeutungen über das Wesen der Dichtkunst, durch welche allein dieser Widerspruch kann gelöst werden, als nach dem wahren Gegenstand und Zweck des Gespräches umsieht. Nun liegen freilich hier für den genau nachsuchenden folgende etwa, daß der dargestellte Gegenstand gar nicht in dem Sinne Gegenstand des Dichters ist, wie dessen der diesen Gegenstand zu einem Zwecke kunstmäßig behandelt, sondern die Einheit der Dichtkunst in etwas Anderem müsse gesucht werden; und daß das Werk des Dichters eine in den Gemütern hervorzubringende Bewegung ist. Allein teils mangelt es an jeder Anweisung diese Andeutungen weiter zu verfolgen mehr als billig; teils sind auch sie und was daraus für die Absonderung und Einteilung der Künste überhaupt gefolgert werden könnte im »Phaidros« schon eben so deutlich ausgesprochen und gewiß besser und dialektischer begründet, so daß das Gespräch nichts weiter für sie tut, als sie apagogisch, was immer nur ein unbedeutender Gewinn bleibt, zu erörtern. Daher man auch hiebei fragen muß, was der Ion nach dem »Phaidros« solle, und doch Niemand der die ähnlichen Stellen in beiden vergleicht auf den Gedanken kommen kann, die Ordnung umkehren zu wollen. Denn wo man auch vergleicht gewinnt die Sache überall das Ansehn, daß der »Ion« wohl den »Phaidros« der »Phaidros« aber nicht den »Ion« vor Augen gehabt hat. Hiezu kommt noch, daß dasjenige was den Leser darauf führen könnte, sich jede Andeutungen als Hauptzweck zu denken zu sehr in Schatten gestellt wird. Denn die Kunst wird fast überall nur aus dem Gesichtspunkte angesehen, daß sie Erkenntnis des Gegenstandes voraussetzt, wodurch sie sich vom kunstlosen Gewerbe unterscheidet, nicht aber aus dem, daß sie vermöge jener Erkenntnis sucht ein Werk hervorzubringen, wodurch sie sich eben von der reinen Wissenschaft absondert. Nur beiläufig ist hievon die Rede, und nirgends von einem Winke der Art begleitet, welche im »Protagoras« und seiner Familie, auch schon im »Lysis«, den Weg so deutlich bezeichneten. Und dies kann weder auf Rechnung der Einkleidung geschrieben werden, da das Gespräch dem Rhapsoden ebenfalls dasselbe Werk ausdrücklich beilegt wie dem Dichter, noch auch trägt diese Verwechslung der Einheiten des Gegenstandes und des Werkes so sehr das Gepräge des Absichtlichen, daß eben dieses schon ein hinreichender Fingerzeig wäre. Und da nun auch der Schluß wiederum bloß bei dem Rhapsoden stehen bleibt, ohne irgend einen Wink über jene wahre Absicht zu enthalten: so wird man durch die unklare und mangelhafte Ausführung fast genötiget, auch den einzigen noch haltbaren Gedanken wieder zu verwerfen.

Eben solche Schwierigkeiten zeigen sich, wenn man einzelne Stellen in Absicht auf Inhalt und Anordnung sowohl als auch auf Darstellung und Sprache näher betrachtet und vergleicht. Manches Einzelne nämlich ist so im eigentümlichen Geiste und in der ächtesten Weise des Platon, daß man ihn daran allein sicher zu erkennen glaubt; und dann wiederum zeigen sich bald Schwächen, wie man sie ihm kaum in der ersten Zeit zutrauen darf, bald verfehlte Ähnlichkeiten mit anderen Stellen, welche ganz das Ansehn tragen von verunglückten Nachahmungen. Die Anmerkungen werden dies genauer nachweisen, da dergleichen nur an der bestimmten Stelle anschaulich gemacht und beurteilt werden kann.

Indem nun so das Urteil des Betrachtenden von einer Seite zur andern gezogen wird, und die Waage unsicher schwankt ohne einen entscheidenden Ausschlag zu geben, bilden sich von selbst zwei verschiedene Vorstellungsarten, zwischen welchen nicht ganz leicht sein möchte eine Entscheidung zu fassen oder festzuhalten. Entweder nämlich hat den »Ion« ein Schüler des Platon abgefaßt vielleicht nach einem flüchtigen Entwurf des Meisters, worin einzelne Stellen stärker angedeutet waren, wenigstens nach Andeutungen und Äußerungen desselben; woraus sich

denn sowohl die unklare Anordnung des Ganzen als die ungleiche Beschaffenheit des Einzelnen befriedigend erklärt. Oder dies Gespräch rührt zwar vom Platon selbst her, aber nur als ein obenhin gearbeiteter Aufsatz, der schwerlich die Züchtigung der letzten Hand erfahren hat. Gewiß kann es sich nur aus den frühesten Zeiten unmittelbar nach dem »Phaidros« herschreiben, und nur als der erste Versuch angesehen werden von jener nach diesem anfangenden Behandlung des Dialogs, in welcher auch die Entwicklung des Einzelnen der Zusammensetzung des Ganzen ähnlich ist. Ob aber in diesem Falle der Ion etwan ein Vorspiel sein sollte zu einem größeren unausgeführt gebliebenen Werk über die Natur der Dichtkunst, oder ob Platon nichts anders damit beabsichtigt als scherzhafte polemische Ausführung einzelner Äußerungen des »Phaidros«, dies weiter bestimmen zu wollen möchte bei der Unsicherheit der Sache gewagt sein. Eher möchte man behaupten können, daß Ausführung und Bekanntmachung, um nicht an eine unwillkürliche zu denken, wie Zenon im »Parmenides« darüber klagt, durch irgend einen äußeren Reiz sei übereilt worden. Dieser möchte, da von äußeren Beziehungen keine Spur aufzuzeigen ist, am ehesten wohl jene artige aber auch als Liebling etwas verzogene und gemißbrauchte Vergleichung mit dem magnetischen Steine gewesen sein, der zu Liebe, um sie bald und glänzend anzubringen, Platon damals dies kleine Übungsstück teils eilfertiger als sonst wohl geschehen sein würde, ohne auf alles Einzelne sonderlichen Fleiß zu wenden, könnte verfertigt haben, teils auch der Bekanntmachung desselben nicht hinderlich gewesen sein; wenn schon er auf die Hauptsache keinen sonderlichen Wert legen konnte. Auch diese Vergleichung aber würde im »Phaidros« da, wo von der Abhängigkeit verschiedener Menschen von verschiedenen Göttern und den sich darauf gründenden Anziehungen der Liebe die Rede ist, so gut ihre Stelle gefunden haben, daß zu wünschen wäre, Platon hätte sie damals schon gefunden, und uns dadurch vielleicht diesen zweideutigen »Ion« erspart. Auf jeden Fall konnte dies kleine Gespräch mit so manchen verdächtigen Spuren und ohne eignen philosophischen Gehalt auf keine andere Stelle als diese Anspruch machen.

#### *Zusatz*

Nicht ohne reifliche Überlegung lasse ich diese Einleitung im wesentlichen so stehen wie sie ursprünglich geschrieben ist. Denn es dünkt mich nicht gut in einer späteren Auflage die Spuren davon zu verwischen, wie vorsichtig und alles zum Besten lenkend ich bei denjenigen dem Platon beigelegten Gesprächen, welche mir zuerst zweifelhaft geworden sind, zu Werke gegangen bin, damit meine Behandlungsweise um so weniger mit einer leichtsinnig übers Knie brechenden Kritik, welche hintennach kommt, von den Aufmerksamen wenigstens könne verwechselt werden. Übrigens aber wird wohl jeder, welcher die Anmerkungen mit der Einleitung vergleicht, gemerkt haben, daß ich den Verdachtsgründen mehr einräumte als der Verteidigung, die ich jedoch glaubte versuchen zu müssen bei einem Werke dem es bei allen Schwächen doch nicht ganz an Platonischem Anklang fehlt, und die ich auch jetzt nicht austreibe, weil sie den Weg bahnen kann, sich, sofern das Werk für unächt anerkannt wird, das unverkennbar platonische im Einzelnen zu erklären. Daß aber Bekker dieses und die folgenden Gespräche bestimmter als unächt bezeichnet, hat meinen ganzen Beifall.

# Ion

## *Sokrates • Ion*

(530) Sokrates: Willkommen dem Ion! Woher kommst du uns jetzt gewandert? wohl von Hause aus Ephesos?

Ion: Mit nichten, Sokrates; sondern von Epidauros vom Feste des Asklepios.

Sokrates: Halten etwa die Epidaurier dem Gotte zu Ehren auch einen Wettstreit von Rhapsoden?

Ion: Ja wohl, so wie ja auch in den übrigen Musenkünsten.

Sokrates: Wie also? hast du uns mit gekämpft? und mit welchem Erfolge hast du gekämpft?

Ion: Den ersten Preis haben wir davon getragen, Sokrates.

Sokrates: Wohl gesprochen! Wohlan denn, mache daß wir auch noch in den Panathenaien siegen.

Ion: Das soll geschehen, so Gott will.

Sokrates: Wahrlich, oft habe ich schon Euch Rhapsoden beneidet um eure Kunst. Denn sowohl daß auch am Leibe immer geschmückt zu sein und euch aufs schönste zu zeigen eurer Kunst angemessen ist, als auch daß ihr in der Notwendigkeit seid mit vielen andern trefflichen Dichtern euch zu beschäftigen, besonders aber mit dem Homeros dem trefflichsten und göttlichsten der Dichter, und seinen Sinn zu verstehen, nicht seine Worte nur, das ist beneidenswert. Denn es kann doch keiner ein Rhapsode sein, wenn er nicht versteht was der Dichter meint; da ja der Rhapsode den Zuhörern den Sinn des Dichters überbringen soll, und dies gehörig zu verrichten, ohne einzusehen, was der Dichter meint, ist unmöglich. Dies alles also ist beneidenswert.

Ion: Ganz recht, Sokrates. Auch hat mir dies die meiste Mühe gemacht bei meiner Kunst; und ich glaube, daß ich am besten unter allen Menschen über den Homeros rede, und daß weder Metrodoros der Lampsakener, noch Stesimbrotos der Thasier, noch Glaukon, noch irgend einer der je gewesen so viele schöne Auslegungen über den Homeros vorzutragen weiß als ich.

Sokrates: Wohl gesprochen, Ion. Denn so wirst du mir auch nicht mißgönnen mir davon zu zeigen.

Ion: Es lohnt auch schon zu hören, Sokrates, wie gut ich den Homeros ausgestattet habe. So daß ich glaube, ich verdiene von den Homeriden mit goldnem Kranze bekränzt zu werden.

Sokrates: Gewiß ich werde auch noch Muße machen um dich zu hören. Jetzt aber beantworte mir nur dieses, ob du nur über (531) den Homeros so gewaltig bist oder auch über den Hesiodos und Archilochos?

Ion: Keinesweges; sondern über den Homeros nur. Auch dünkt mich das genug.

Sokrates: Gibt es aber nicht Manches, worüber Homeros und Hesiodos dasselbe sagen?

Ion: Das glaube ich, und gar Vieles.

Sokrates: Würdest du nun wohl besser auslegen, was Homeros hierüber sagt, als was Hesiodos?

Ion: Das wohl gleich gut, glaube ich, worüber sie dasselbe sagen.

Sokrates: Und wie, worüber sie nicht dasselbe sagen? wie über das Wahrsagen spricht doch Homeros und auch Hesiodos?

Ion: Freilich.

Sokrates: Wie also? was auf gleiche Art und was auf abweichende diese beiden Dichter über die Wahrsagekunst sagen, würdest du das besser auslegen oder einer von den guten Wahrsagern?

Ion: Von den Wahrsagern einer.

Sokrates: Wenn du nun ein Wahrsager wärest, würdest du nicht, wie du das auf ähnliche Art gesagte auszulegen wüßtest auch das abweichende auszulegen wissen?

Ion: Offenbar wohl.

Sokrates: Wie kannst du also über den Homeros zwar gewaltig sein, nicht aber über die andern Dichter? Spricht etwa Homeros über andere Gegenstände als worüber alle anderen Dichter auch? Handelt er nicht meistens vom Kriege und von dem Verkehr guter und böser Menschen unter einander, und Unkundiger und Kundiger, und von dem Umgang der Götter unter einander und mit den Menschen, wie sie mit ihnen umgehn, und von den Ereignissen im Himmel und in der Unterwelt und von den Erzeugungen der Götter sowohl als Heroen? Ist es nicht dies, worüber Homeros seine Gedichte gedichtet hat?

Ion: Ganz richtig, Sokrates.

Sokrates: Und wie? die andern Dichter nicht gleichfalls über eben dieses?

Ion: Ja, Sokrates. Aber sie haben doch gar nicht so gedichtet wie Homeros.

Sokrates: Wie doch? schlechter?

Ion: Bei weitem.

Sokrates: Und Homeros besser?

Ion: Besser, ja wohl, beim Zeus.

Sokrates: Wenn nun, du edelster Freund Ion, unter Vielen, die über Zahlen sprechen, Einer am besten spricht: so wird doch Einer den erkennen, der gut spricht.

Ion: Das denke ich.



Sokrates: Ob wohl derselbe, der auch die schlecht Sprechenden, oder ein Anderer?

Ion: Derselbe gewiß.

Sokrates: Nicht wahr der die Rechenkunst inne hat, der ist es?

Ion: Ja.

Sokrates: Und wie wenn über die Zuträglichkeit der Speisen unter Vielen Einer am besten spricht, wird ein Anderer den am besten Sprechenden erkennen, daß er am besten spricht, und wiederum ein Anderer den schlechteren daß er schlechter? oder derselbe?

Ion: Offenbar ja doch derselbe.

Sokrates: Wer ist es? welchen Namen hat er?

Ion: Der Arzt ist es.

Sokrates: Wollen wir nun nicht im Allgemeinen sagen, daß allemal, wo über denselben Gegenstand Viele sprechen, Einer und derselbe den erkennen wird der gut spricht, und den der (532) schlecht. Oder wenn Jemand nicht den schlecht Redenden erkennt, dann offenbar auch nicht den gut Redenden von derselben Sache.

Ion: Das wollen wir.

Sokrates: Derselbe also wird uns stark in beiden?

Ion: Ja.

Sokrates: Nun behauptest du doch, daß Homeros und die anderen Dichter, unter denen ja auch Hesiodos und Archilochos sind, über dieselben Gegenstände sprechen; aber nicht auf gleiche Art, sondern jener gut, diese aber schlechter.

Ion: Und das ist auch wahr, wie ich es sage.

Sokrates: Also wenn du den gut Sprechenden erkennst, so mußt du ja auch die schlechter Sprechenden erkennen, daß sie schlechter sprechen.

Ion: Das scheint wohl.

Sokrates: Also, Bester, wenn wir sagen, Ion sei gleich stark im Homeros und in den andern Dichtern, so werden wir nicht fehlen, indem er ja selbst gesteht, ein und derselbe Beurteiler reiche hin für Alle, welche von denselben Gegenständen reden, die Dichter aber dichteten alle fast über das nämliche.

Ion: Was ist also wohl die Ursache, Sokrates, daß ich wenn Jemand über einen andern Dichter spricht, weder sonderlich Acht gebe, noch auch irgend etwas der Rede wert mit beizubringen im Stande bin, sondern ordentlich wie schlummere; sobald aber Jemand des Homeros erwähnt, dann gleich erwache und aufmerke, und gar Vieles zu sagen weiß.

Sokrates: Das ist nicht schwer aufzufinden, Freund; sondern es ist wohl Jedem deutlich, daß du durch Kunst und Wissenschaft über den Homeros zu reden unvermögend bist. Denn vermöchtest du es durch Kunst: so vermöchtest du auch über Alle andern Dichter zu reden. Denn die Dichtkunst ist doch wohl das Ganze, oder nicht?

Ion: Ja.

Sokrates: Wenn nun Jemand auch irgend eine andere Kunst ganz nimmt, so ist es immer dieselbe Betrachtungsart in allen Künsten. Wie ich das meine, willst du das wohl von mir hören, Ion?

Ion: Gar sehr, o Sokrates, beim Zeus! Denn ich mag gar gern euch Weisen zuhören.

Sokrates: Ich wollte wohl du sprächest wahr, Ion! Aber weise seid ihr wohl eigentlich, ihr Rhapsoden und Schauspieler, und die deren Gedichte ihr singt; ich aber rede eben nur die Wahrheit, wie es sich für einen ungelehrten Menschen schickt. So auch darüber, wonach ich dich jetzt fragte, betrachte nur wie gemein und ungelehrt, so daß jeder Mensch es einsehen kann, das ist, was ich eben sagte, daß es nur eine und dieselbe Untersuchung sei, wenn jemand eine Kunst ganz nimmt. Laß es uns aber durchgehn. Die Malerei ist doch eine ganze Kunst.

Ion: Ja.

Sokrates: Und auch viele Maler gibt es und hat gegeben gute und schlechte.

Ion: Freilich.

Sokrates: Hast du nun wohl je einen gesehen, der stark darin ist zu zeigen, was Polygnotos, des Aglaophon Sohn, gut malt und was nicht, von andern Malern aber es nicht kann? und wenn Jemand Werke von andern Malern vorzeigt, dann schlummert und verlegen ist, und seinerseits nichts beizubringen (533) hat; wenn er aber über den Polygnotos, oder welchen andern einzelnen Maler du sonst willst, seine Meinung mitteilen soll, dann erwacht, und seiner Gedanken mächtig ist, und vieles zu sagen weiß?

Ion: Beim Zeus nein, dergleichen nicht.

Sokrates: Oder wie, hast du wohl in der Bildneri einen gesehen der von Daidalos dem Sohne des Metion, oder Epeios dem des Panops, oder Theodoros dem Samier oder irgend einem andern einzelnen Bildner stark wäre zu erklären, was er gut gebildet hat, bei anderer Bildner Werken aber verlegen wäre und schlummerte, nicht habend was er sage?

Ion: Nein, beim Zeus, auch einen solchen habe ich nicht gesehn.

Sokrates: Auch nicht glaube ich über das Flötenspielen oder über den Gesang zur Lyra oder über das Spiel darauf, noch auch über die Rhapsodenkunst glaube ich wirst du Einen gesehen haben, der über den Olympos stark ist sich zu erklären, oder über den Thamyras oder Orpheus oder Phemios den Ithakesischen Rhapsoden, über Ion den Ephesischen aber im bloßen wäre, und nichts darüber zu sagen wüßte, was der gut vorträgt und was schlecht!

Ion: Dagegen weiß ich dir nicht zu widersprechen, Sokrates; jenes aber bin ich mir wohl bewußt, daß ich über den Homeros am besten unter allen Menschen rede und sehr reichhaltig, so daß auch

alle Andern sagen ich redete gut, über die andern aber nicht. Also sieh zu, was das wohl sein mag.

Sokrates: Ich sehe ja zu, o Ion, und fange schon an dir zu zeigen, was mich dies zu sein dünkt. Nämlich dies wohnt dir nicht als Kunst bei, gut über den Homeros zu reden wie ich eben sagte, sondern als eine göttliche Kraft, welche dich bewegt, wie in dem Steine der vom Euripides der Magnet gewöhnlich aber der Herakleische genannt wird. Denn auch dieser Stein zieht nicht nur selbst die eisernen Ringe, sondern er teilt auch den Ringen die Kraft mit, daß sie eben dieses tun können wie der Stein selbst, nämlich andere Ringe ziehn, so daß bisweilen eine ganze lange Reihe von Eisen und Ringen an einander hängt; allen diesen aber ist ihre Kraft von jenem Steine angehängt. Eben so auch macht zuerst die Muse selbst Begeisterte, und an diesen hängt eine ganze Reihe Anderer durch sie sich begeisternder. Denn alle rechten Dichter alter Sagen sprechen nicht durch Kunst sondern als Begeisterte und Besessene alle diese schönen Gedichte, und eben so die rechten Liederdichter, so wenig die welche vom tanzenden Wahnsinn befallen sind in vernünftigem Bewußtsein tanzen, so dichten auch die Liederdichter nicht bei vernünftigem Bewußtsein diese schönen Lieder, sondern wenn sie der (534) Harmonie und des Rhythmos erfüllt sind, dann werden sie den Bakchen ähnlich, und begeistert, wie diese aus den Strömen Milch und Honig nur wenn sie begeistert sind schöpfen, wenn aber ihres Bewußtseins mächtig dann nicht, so bewirkt auch der Liederdichter Seele dieses, wie sie auch selbst sagen. Es sagen uns nämlich die Dichter, daß sie aus honigströmenden Quellen aus gewissen Gärten und Hainen der Musen pflückend diese Gesänge uns bringen wie die Bienen, auch eben so umherfliegend. Und wahr reden sie. Denn ein leichtes Wesen ist ein Dichter und geflügelt und heilig, und nicht eher vermögend zu dichten, bis er begeistert worden ist und bewußtlos und die Vernunft nicht mehr in ihm wohnt. Denn so lange er diesen Besitz noch festhält ist jeder Mensch unfähig zu dichten oder Orakel zu sprechen. Wie sie nun nicht durch Kunst dichtend vieles und schönes über die Dinge sagen, eben wie du über den Homeros, sondern durch göttliche Schickung: so ist nun deshalb Jeder nur dasjenige schön zu dichten vermögend, wozu die Muse ihn antreibt, der Dithyramben, der Lobgesänge, der Tänze, der Sagen, der Jamben, und im übrigen ist Jeder schlecht. Nämlich nicht durch Kunst bringen sie dieses hervor, sondern durch göttliche Kraft. Denn wenn sie durch Kunst über Eins schön zu reden wüßten, würden sie es auch über alles Andere. Daher auch der Gott nur nachdem er ihnen die Vernunft genommen sie und die Orakelsänger und die göttlichen Wahrsager zu Dienern gebraucht, damit wir Hörer gewiß wissen mögen, daß nicht diese es sind, welche das sagen was soviel wert ist, denen ihre Vernunft ja nicht einwohnt; sondern daß der Gott selbst es ist, der es sagt, und daß er nur durch diese zu uns spricht. Ein großer Beweis für diese Rede ist Tynnichos der Chalkidier, der nie irgend ein anderes Gedicht gedichtet hat, dessen es nur lohnte zu erwähnen, doch aber diesen Pään, den Jedermann singt, fast unter allen Liedern das schönste, recht, wie er selbst sagt einen Fund der Musen. Denn an ihm scheint ganz vorzüglich der Gott uns dieses gezeigt zu haben, damit wir ja nicht zweifeln, daß diese schönen Gedichte nicht menschliches sind und von Menschen, sondern göttliches und von Göttern, die Dichter aber nichts sind als Sprecher der Götter, besessen jeder von dem, der ihn eben besitzt. Um dies zu zeigen hat recht absichtlich der Gott durch den (535) schlechtesten Dichter das schönste Lied gesungen. Oder dünkt dich nicht daß ich recht habe, Ion?

Ion: Ja, beim Zeus, mich dünkt es gewiß. Denn du ergreifst mir recht die Seele mit deinen Worten, Sokrates; und ich glaube wohl, daß durch göttliche Schickung die rechten Dichter uns dies von den Göttern überbringen.

Sokrates: Und nicht wahr ihr Rhapsoden überbringt wieder jenes von den Dichtern?

Ion: Auch daran hast du Recht.

Sokrates: Ihr seid also Sprecher der Sprecher?

Ion: Allerdings.

Sokrates: Komm aber, und sage mir auch dies, Ion, und verheimliche es mir nicht was ich dich fragen will. Wenn du die Verse schön vorträgst und deine Zuschauer am meisten hinreißest, es sei nun, daß du den Odysseus singst wie er auf die Schwelle springt, sich den Freiern offenbart und sich die Pfeile ausgießt vor die Füße, oder den Achilleus wie er gegen den Hektor dringt, oder auch etwas klägliches von der Andromache oder der Hekabe oder dem Priamos: bist du dann bei völligem Bewußtsein, oder gerätst du außer dich und glaubst deine begeisterte Seele bei den Gegenständen zu sein, von welchen du sprichst, sie mögen nun in Ithaka sein oder in Troja oder wo sonst das Gedicht sich aufhält?

Ion: Welchen deutlichen Beweis hast du mir da aufgestellt, Sokrates! Denn ich will dir nichts davon verheimlichen. Wenn ich nämlich etwas klägliches vortrage: so füllen sich mir die Augen mit Tränen, wenn aber etwas furchtbares und schreckliches, so sträuben sich die Haare aufwärts vor Furcht, und das Herz pocht.

Sokrates: Was wollen wir also sagen, Ion? daß derjenige bei vollem Bewußtsein ist, welcher mit bunten Kleidern und goldnen Kränzen geschmückt mitten unter Opfern und Festlichkeiten weint, ohne von jenen Herrlichkeiten etwas verloren zu haben, oder sich fürchtet mitten unter zwanzigtausend befreundeten Menschen, ohne daß ihn Jemand ausziehen oder sonst ihm Leides zufügen will?

Ion: Nein, beim Zeus, Sokrates, nicht eben, wenn ich doch die Wahrheit sagen soll.

Sokrates: Und weißt du wohl, daß ihr auch unter den Zuschauern gar viele eben dahin bringt?

Ion: Gar sehr weiß ich das. Denn ich betrachte sie jedesmal oben herab von der Bühne wie sie weinen und furchtbar umblicken und mitstaunen über das Gesagte. Auch muß ich ja wohl gar sehr auf sie Acht geben: Denn habe ich sie recht weinen gemacht, so lache ich hernach weil ich Geld einnehme: habe ich sie aber zu lachen gemacht; so muß ich selbst weinen, weil ich das Geld einbuße.

Sokrates: Merkst du nun, daß dieser Zuschauer der letzte ist von den Ringen, von welchen ich sagte, daß sie aus dem herakleotischen Stein einer durch den andern ihre Kraft empfangen? der mittlere aber bist du, der Rhapsode und Darsteller, und (536) der erste ist der Dichter selbst. Der Gott aber zieht durch alle diese die Seelen der Menschen wohin er will, indem er der einen Kraft an den andern anhängt. Und wie an jenem Steine so hängt auch hier eine gar lange Reihe von Chorsängern und Lehrern des Chors und Unterlehrern, die wieder seitwärts angehängt sind, an den an der Muse hangenden Ringen. Und der eine Dichter hängt an dieser, der andere an jener Muse; wir nennen das zwar sie besitzt ihn, das ist aber ziemlich dasselbe, denn sie hält ihn doch immer. An diesen ersten Ringen nun den Dichtern hangen wieder an Jedem Andere und sind begeistert einige vom Orpheus, Andere vom Musaios, die meisten aber werden vom Homeros besessen und gehalten, von denen auch du, Ion, einer bist und vom Homeros gehalten wirst. Wenn daher Jemand von einem andern Dichter etwas singt, so schlummerst du und hast nichts zu sagen; wenn aber Jemand ein Lied von diesem Dichter anstimmt, so wachst du sogleich und

deine Seele tanzt und gar Vieles weißt du zu sagen. Denn nicht durch Kunst oder Wissenschaft sagst du was du vom Homeros sagst, sondern durch göttliche Schickung und Besetzung, so wie die Korybanten nur auf jenen Gesang recht hören, der von dem Gotte herrührt, welcher sie besitzt, und auf dessen Weise einen Reichtum an Gebärden und Worten haben, um andere sich aber gar nicht bekümmern: so hast auch du, Ion, wenn Jemand des Homeros erwähnt großen Vorrat; bei andern aber gar keinen. Und die Ursach hievon, wonach du mich fragst, weshalb du nur über den Homeros etwas weißt, über andere aber nicht, ist die, daß du nicht durch Kunst, sondern durch göttliche Schickung so gewaltig bist als ein Verherrlicher des Homeros.

Ion: Sehr gut zwar sprichst du, Sokrates, jedoch wollte ich mich wundern, wenn du so gut sprächest, daß du mich überreden könntest, ich verherrlichte den Homeros durch Eingestung und Wahnsinn. Ich glaube auch es würde nicht einmal dir so vorkommen wenn du mich hörtest über den Homeros reden.

Sokrates: Gewiß will ich dich ja hören, nicht eher jedoch bis du mir dies beantwortest. Worüber von allem, wovon Homeros spricht, sprichst du gut? Denn über alles und jedes doch wohl nicht?

Ion: Das wisse nur, Sokrates, über alles ohne Ausnahme.

Sokrates: Doch aber nicht darüber, wovon du nichts verstehst, und Homeros doch spricht?

Ion: Was für Dinge wären das, wovon Homeros zwar spricht, ich aber nichts verstehe?

Sokrates: Redet nicht auch Homeros von allerlei Künsten an (537) vielen Orten vielerlei? So wie von der Kunst des Wagenführers; wenn mir die Verse einfallen, will ich sie dir sagen.

Ion: Ich will sie dir schon sagen; mir fallen sie gewiß ein.

Sokrates: So sage mir denn, was Nestor zu seinem Sohne Antilochos spricht, indem er ihn erinnert sich wohl vorzusehen mit der Wendung beim Wagenrennen zu Ehren des Patroklos.

Ion: Selber zugleich dann beug' in dem schöngeflochtenen Sessel, Sanft zur Linken dich hin, und das rechte Roß des Gespannes Treib mit Geißel und Ruf, und laß ihm die Zügel ein wenig, Während dir nah am Ziele das linke Roß sich herumdreht, So daß fast die Nabe den Rand zu erreichen dir scheint Deines zierlichen Rades: den Stein nur zu rühren vermeide –

Sokrates: Genug. Ob also, o Ion, in diesen Versen Homeros richtig spricht oder nicht, welcher von beiden wird das besser verstehen, der Arzt oder der Wagenführer?

Ion: Der Wagenführer allerdings.

Sokrates: Etwa weil er diese Kunst inne hat, oder sonst weswegen?

Ion: Nein, sondern deswegen.

Sokrates: Ist nun nicht jeder Kunst von Gott Ein Werk angewiesen, das sie vermögend ist zu verstehen. Denn was wir durch die Steuermannskunst verstehen, das verstehen wir doch nicht durch die Heilkunst.

Ion: Nein freilich.

Sokrates: Und was durch die Heilkunst, das nicht auch durch die Baukunst.

Ion: Nein freilich.

Sokrates: Und wird es nicht mit allen Künsten so sein, daß was wir durch die eine verstehen, wir nicht auch durch eine andere verstehen? Zuerst aber beantworte mir das, behauptest du auch daß diese Kunst eine ist, und jene wieder eine andere?

Ion: Ja.

Sokrates: Auch wohl wie ich urteilend, wenn nämlich die eine die Erkenntnis dieser Gegenstände ist und die andere wieder jener, diese dann eine andere Kunst nenne, und jene wieder eine andere, so auch du?

Ion: Ja.

Sokrates: Denn wenn eine jede die Erkenntnis derselben Gegenstände wäre, warum soll man sagen die eine wäre diese und die andere wieder jene, wenn man doch durch beide nur einerlei weiß? So wie ich weiß, daß dies fünf Ringe sind, und du dies ganz eben so weißt wie ich; und wenn ich dich nun fragte, ob auch wohl durch dieselbe Kunst, nämlich die Rechenkunst, wir beide das nämliche wissen, ich und du, oder durch eine andere: du doch wohl sagen würdest durch dieselbe.

Ion: Ja.

(538) Sokrates: Was ich dich also schon vorher im Begriff war zu fragen, das sage mir nun, ob es dich auch in Absicht aller Künste so dünkt, daß man notwendig durch dieselbe Kunst auch dasselbe erkennt, durch eine andere aber nicht dasselbe, sondern da sie ja eine andere ist, sie auch notwendig etwas anderes erkennen muß?

Ion: So dünkt es mich, Sokrates.

Sokrates: Also wer irgend eine Kunst nicht besitzt, der wird auch was vermöge dieser Kunst geredet oder getan wird nicht richtig zu beurteilen vermögen.

Ion: Wahr gesprochen.

Sokrates: Wirst nun wohl über die Verse, welche du eben hersagtest ob sie gut gesagt sind vom Homeros oder nicht, du besser urteilen können oder ein Wagenführer?

Ion: Ein Wagenführer.

Sokrates: Denn du bist ein Rhapsode und kein Wagenführer.

Ion: Nein.

Sokrates: Und die Kunst der Rhapsoden ist eine andere als die der Wagenführer?

Ion: Ja.

Sokrates: Wenn also eine andere, so ist sie auch Erkenntnis anderer Gegenstände.

Ion: Ja.

Sokrates: Wie nun, wenn Homeros sagt, daß Hekamede des Nestors Leibdienerin dem verwundeten Machaon einen Kühltrank zu trinken reicht, und er so etwa sagt: Menge des Pramnischen Weins, spricht er, und rieb mit eherner Raspel Ziegenkäse darauf mit weißem Mehl ihn bestreuend, ob dies Homeros recht sagt oder nicht, ist das die Sache der Arzneikunst richtig zu beurteilen oder der rhapsodischen?

Ion: Der Arzneikunst.

Sokrates: Und wie wenn Homeros sagt: Jene sank wie gerundetes Blei in die Tiefe hinunter Welches über dem Horn des geweideten Stieres befestigt Sinkt den gefräßigen Fischen des Meers das Verderben zu bringen; wollen wir sagen dies gehöre mehr für die Fischerkunst zu beurteilen oder für die rhapsodische, was er hier sagt und ob es recht ist oder nicht?

Ion: Offenbar, Sokrates, für die Fischerkunst.

Sokrates: Erwäge also, wenn du nun der fragende wärest und mich fragtest: Da du nun, Sokrates, für alle diese Künste etwas findest im Homeros was ihnen zusteht zu beurteilen, so komm und finde mir auch heraus, was für den Wahrsager und die Wahrsagekunst gehört, was das wohl sein mag was denen gebührt beurteilen zu können ob es gut oder schlecht gedichtet ist: so sieh wie leicht und richtig ich dir antworten werde. Denn gar oft sagt er dergleichen auch in der Odysseia, wie was der Seher der Melampodideer Theoklymenos zu den Freiern sagt: Ach unglückliche Männer was duldet ihr? rings ja in Nacht sind Euch gehüllt die Häupter, die Angesicht' und (539) die Glieder! Schrecklich ertönt Wehklag', und tränenbenetzt sind die Wangen! Voll der Schattengebilde ist die Flur und voll auch der Vorhof die zum Erebos eilen in Finsternis! aber die Sonn' ist ausgelöscht am Himmel und rings herrscht gräßliches Dunkel! Oft auch in der Ilias wie im Mauergefecht, denn auch hier sagt er: Denn ein Vogel erschien, da sie überzugehn sich entschlossen Ein hochfliegender Adler der links hin streifend das Kriegsheer Eine Schlang' in den Klauen dahertrug rot und unendlich Lebend annoch und zappelnd, noch nicht vergessend der Streitlust. Denn dem haltenden Adler durchstach sie die Brust an dem Halse Rückwärts drehend das Haupt, er schwang sie hinweg auf die Erde Hart von Schmerzen gequält, und sie fiel in die Mitte des Haufens, Aber er selbst lauttönend entflog im Hauche des Windes. Dieses würde ich sagen gehört für den Wahrsager zu betrachten und zu beurteilen.

Ion: Sehr wahr sprichst du daran, o Sokrates.

Sokrates: Auch du sprichst hieran sehr wahr, o Ion! So komm denn, und wie ich dir ausgesucht habe aus der Odysseia und Ilias, was für den Wahrsager gehört, und was für den Arzt und was für den Fischer: so suche du nun auch mir heraus, da du ja des Homeros kundiger bist als ich, was doch für den Rhapsoden gehört, o Ion, und für die rhapsodische Kunst, und was diesem gebührt zu betrachten und zu beurteilen vor den übrigen Menschen.

Ion: Ich behaupte eben, Alles, Sokrates.

Sokrates: So eben, Ion, wolltest du doch nicht behaupten, Alles. Oder bist du so vergeßlich? Das ziemt ja wohl einem Rhapsoden nicht vergeßlich zu sein?

Ion: Was vergesse ich denn?

Sokrates: Erinnerst du dich nicht, daß du behauptetest, die Kunst des Rhapsoden wäre eine andere als die des Wagenführers?

(540) Ion: Das erinnere ich mich.

Sokrates: Und daß sie als eine andere auch anderes verstehe, gestandest du das auch?

Ion: Ja.

Sokrates: Nicht alles also wird doch die rhapsodische Kunst nach deiner Rede verstehen, und der Rhapsode?

Ion: Ausgenommen vielleicht dergleichen, Sokrates.

Sokrates: Mit diesem dergleichen meinst du doch ausgenommen was für alle übrigen Künste gehört? Aber was wird er denn verstehen, wenn doch nicht Alles?

Ion: Was einem Manne zu sprechen ziemt, glaube ich, und was einer Frau, was einem Knechte und was einem Freien, was einem Gehorchenden und was einem Gebietenden.

Sokrates: Meinst du etwa was dem Gebietenden über ein auf dem Meere mit dem Sturme kämpfendes Schiff, zu sprechen geziemt, werde der Rhapsode besser verstehen als der Steuermann.

Ion: Nein, sondern dies wohl der Steuermann.

Sokrates: Aber was dem, der über einen Kranken gebietet, zu sprechen geziemt, das wird der Rhapsode besser verstehen als der Arzt?

Ion: Auch das nicht.

Sokrates: Aber was einem Knechte geziemt, sagst du?

Ion: Ja.

Sokrates: Was einem Knechte der das Vieh hütet zu sprechen gebührt, wenn ihm die Rinder wild werden und er ihnen zuredet, das wird der Rhapsode verstehn und nicht der Ochsenhirte?

Ion: Freilich wohl nicht.

Sokrates: Aber was einer webenden Frau geziemt von der Verarbeitung der Wolle zu sprechen?

Ion: Nein.

Sokrates: Was aber einem Heerführer zu sprechen geziemt, der den Kriegern zuredet, wird er verstehn?

Ion: Ja dergleichen wird der Rhapsode verstehn.



Sokrates: Wie doch? Ist die Kunst des Rhapsoden die des Heerführers?

Ion: Ich würde wenigstens schon verstehen, was einem Heerführer zu sprechen geziemt!

Sokrates: Vielleicht bist du eben auch ein Heerführer der Kunst nach. Denn wenn du zugleich ein Bereuter wärest und ein Künstler auf der Lyra, so verständest du dich auch auf Pferde die gut und schlecht zugeritten wären. Aber wenn ich dich dann fragte: durch welche Kunst o Ion erkennst du die gut zugerittenen Pferde? durch die vermöge der du ein Bereuter bist, oder durch die vermöge der ein Lyraspieler? was würdest du mir antworten?

Ion: Durch die vermöge welcher ich ein Bereuter bin, antwortete ich.

Sokrates: Also wenn du auch die welche die Lyra gut spielen, erkennst: so würdest du gestehen sie, durch die vermöge deren du selbst die Lyra spielst zu erkennen, nicht durch die vermöge der du ein Bereuter bist?

Ion: Ja.

Sokrates: Wenn du also was zur Heerführung gehört verstehst, verstehst du es in so fern du der Kunst nach ein Heerführer, oder in so fern du ein guter Rhapsode bist?

(541) Ion: Das dünkt mich gar nicht unterschieden zu sein.

Sokrates: Wie meinst du gar nicht unterschieden? Meinst du das wäre nur Eine Kunst, die des Rhapsoden und die des Heerführers oder zwei?

Ion: Eine scheint es mir wenigstens.

Sokrates: Wer also ein guter Rhapsode ist, der ist auch ein guter Heerführer?

Ion: Ganz gewiß, Sokrates.

Sokrates: Und auch wer ein guter Heerführer ist, ist also ein guter Rhapsode?

Ion: Das dünkt mich wieder nicht.

Sokrates: Aber jenes dünkt dich, wer nur ein guter Rhapsode ist, sei auch ein guter Heerführer?

Ion: Gar sehr.

Sokrates: Nun bist du doch unter den Hellenen der beste Rhapsode?

Ion: Bei weitem, Sokrates.

Sokrates: Bist du etwa auch, o Ion, der beste Heerführer unter den Hellenen?

Ion: Wisse nur, Sokrates, daß ich auch das aus dem Homeros gelernt habe.

Sokrates: Warum also doch bei den Göttern, o Ion, wenn du unter den Hellenen beides der beste bist, Rhapsode und Heerführer, gehst du zwar umher und singst den Hellenen vor als Rhapsode,

führst sie aber nicht an als Heerführer? Oder glaubst du daß um einen mit goldenem Kranze bekränzten Rhapsoden zwar große Not ist unter den Hellenen, um Heerführer aber gar nicht?

Ion: Unsere Stadt wird ja von Euch regiert und beschützt und bedarf keines Heerführers, die eurige aber, Sokrates, und Lakedaimon würden mich nicht zum Heerführer wählen, denn ihr glaubt dazu selbst genug zu sein.

Sokrates: Bester Ion, kennst du nicht Apollodoros den Kyzikener?

Ion: Was doch für einen?

Sokrates: Den die Athener als einen Fremden doch schon oft zu ihrem Heerführer gewählt haben, wie auch den Phanosthenes von Andros und Herakleides den Klazomenier, welche, obgleich Fremde, die aber gezeigt haben was sie wert sind, die Stadt zu Heerführer sowohl als zu andern Staatsämtern erhebt. Und Ion den Ephesier also sollte sie nicht zum Heerführer wählen und sonst ehren, wenn sie glaubt daß er der Rede wert sei? Und wie? seid ihr Ephesier nicht noch überdies Athener von Alters her, und Ephesos nicht geringer als irgend eine andere Stadt? Aber du, o Ion, wenn du Recht daran hast, daß du durch Kunst und Wissenschaft im Stande bist den Homeros zu verherrlichen, so tust du Unrecht, da du doch viel Schönes über den Homeros zu wissen behauptest und mir versprochen hast davon zu zeigen, daß du mich betrügst und weit gefehlt dich mir mit Jenem zu zeigen, mir nicht einmal sagen willst, was das ist worin du gewaltig bist, wornach mich doch schon lange recht gelüstet. Sondern ordentlich wie Proteus vervielfältigst du dich und drehst dich von oben nach unten bis du mir endlich ganz entschlüpfst und mir als Heerführer wieder erscheinst, um nur nicht zu zeigen wie stark du bist, in der Weisheit über den Homeros. Wenn (542) du also als ein Künstler um dein Versprechen, dessen ich eben erwähnte daß du dich mir über den Homeros zeigen wolltest, mich betrügst: so tust du Unrecht. Wenn du aber kein Künstler bist; sondern durch göttliche Schickung am Homeros festgehalten ohne etwas zu wissen viel und Schönes sagst über den Dichter, wie ich eben von dir sagte, dann tust du nicht unrecht. So wähle nun, wofür du lieber von uns willst gehalten sein, für einen unrechtlichen Mann oder für einen göttlichen.

Ion: Ein großer Unterschied ist das, Sokrates! denn weit schöner ist es für einen göttlichen gehalten zu werden.

Sokrates: Dieses Schönere also, o Ion, trägst du von unserntwegen davon, ein göttlicher zu sein, nicht aber ein künstlerischer Verherrlicher des Homeros.

# Das kleinere Gespräch dieses Namens

## Hippias

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1985

Große Ähnlichkeit hat dies Gespräch mit dem »Ion« sowohl an sich in der ganzen Anlage, wie die Vergleichung einen Jeden lehren muß, als auch in Absicht auf die Zweideutigkeit seines Platonischen Ursprunges. Denn auch hier findet sich nicht nur neben vielem ächt Platonischen so viel Verdächtiges, daß leicht eines dem andern möchte die Waage halten; sondern auch der besonderen Beschaffenheit nach sieht beides dem in jenem Gespräche so gleich, daß dieselbe Ansicht welche das eine verwirft oder annimmt auch dem anderen das gleiche Urteil zuziehen muß.

Was nämlich zuerst den Inhalt betrifft und das Wesentliche der Form: so ist beides der übrigen bisher vorgelegten Werke des Platon nicht nur würdig, sondern auch mit ihnen in guter Übereinstimmung. Die beiden Sätze, welche zunächst ausgeführt werden, daß zuerst der Wahrhafte und der Falsche in jeder Sache immer Einer und derselbe sind, nämlich der Sachverständige, und dann der, den ich auch an sich keinesweges, wie Herr Ast tut, für unsokratisch halten kann, daß nämlich der vorsätzlich fehlende in allen Dingen besser ist als der unvorsätzlich und ohne sein Wissen fehlende; diese sind aus dem einzelnen homerischen Falle auf eine solche Art herbeigeführt, und die ganze Behandlung so offenbar dazu eingerichtet, auf den Unterschied des theoretischen und praktischen, also auf die Natur des Willens und des sittlichen Vermögens aufmerksam zu machen, und zugleich darauf hinzuweisen, in welchem Sinne allein die Tugend eine Erkenntnis kann genannt werden: daß hieran Niemand den ganzen Stil des früheren Platonischen Philosophierens verkennen wird. Eben so ist besonders in der Ausführung des zweiten Satzes der allmähliche Übergang zum Entgegengesetzten so ganz nach den Vorschriften des »Phaidros«, daß der Geist und die frühere Zeit des Mannes auch hieraus deutlich hervorzugehen scheint. Dieses nun vorausgesetzt stimmt der Endzweck des Gespräches so sehr mit dem »Protagoras« zusammen, daß man sich der Frage nicht erwehren kann, in welcher Folge und Beziehung auf einander man sich beide Gespräche zu denken hat, wenn sie beide vom Platon herrühren sollen. Wäre nun der »Hippias« nach dem »Protagoras« geschrieben: so müßte doch in jenem irgend etwas weiter ausgeführt oder deutlicher dargestellt erscheinen als in diesem. Dies ist aber nicht auszumitteln. Denn es kann zwar scheinen, als ob der erste Teil einen aufmerksamen weiter fortschließenden Leser, leichter und sicherer fast als der »Protagoras« tun konnte, zur Gewißheit darüber führen müsse, welches doch, wenn die Tugend eine Erkenntnis ist, der Gegenstand dieser Erkenntnis sein müsse, nämlich das Gute. Allein diese Untersuchung wird im »Hippias« gar nicht von dem Punkte aus weiter gebracht wo sie im »Protagoras« stehen geblieben war; sondern sie wird auf eine ganz andere Art eingeleitet, und in

beiden nur negativ geführt. Im »Protagoras« nämlich wird nur beiläufig die Vorstellung zum Widerspruch gebracht, daß die Lust der Gegenstand der sittlichen Erkenntnis ist; im »Hippias« wird gegen die gestritten, daß die Tugend sofern sie Erkenntnis ist, nicht die Erkenntnis des Gegenstandes ist, den sie jedesmal behandelt. Daß nun Viele leichter finden werden von dem »Hippias« aus das Positive zu finden, kann nichts für seine spätere Abfassung beweisen. Denn der Grund liegt nur in unserer neueren Ansicht. Vielmehr ist offenbar, daß Platon mit dem Gange im »Protagoras« sehr wohl zufrieden gewesen, da er in den folgenden kleinen Gesprächen so unmittelbar darauf weiter geht, und die ganze Idee von der Lehrbarkeit der Tugend noch in einer langen vor uns liegenden Reihe festgehalten wird, und auch weit inniger mit der ganzen Philosophie des Platon zusammenhängt als die etwas einseitige wenn gleich vielleicht reiner sokratische Behandlung im »Hippias«. Daher dieses Gespräch, wenn man es, wohin es auch immer sei, nach dem »Protagoras« stellt, allemal die natürliche Fortschreitung unterbricht. Auch findet sich weder in dem »Hippias« irgend eine Rückweisung auf den »Protagoras«, noch in irgend einem von den Anhängen des letzteren eine auf den »Hippias«. Eben so wenig wird diese Ansicht bestätigt durch die im zweiten Teile unseres Gespräches durchgeführte Behauptung, daß der Gute vorsätzlich fehle und nur der Schlechte unvorsätzlich. Denn diese müßte; wenn der »Hippias« ein Nachtrag zum »Protagoras« wäre, offenbar in Verbindung gebracht worden sein mit der dort vorgetragenen Voraussetzung, daß Niemand vorsätzlich fehle. Nun ist zwar im »Hippias« jenem Satze zuletzt die Wendung gegeben, wenn also jemand vorsätzlich fehle so müsse das der Gute sein, wobei vorausgesetzt zu werden scheint, wahrscheinlicher aber fehle niemand vorsätzlich. Allein weit mehr würde dieses heraus gehoben worden sein, wenn es von Platon als eine Rückweisung auf den »Protagoras« geschrieben wäre. Daher sich immer noch weit eher denken läßt, daß jene Voraussetzung im »Protagoras« zum Teil auch im Vertrauen auf dieses im »Hippias« bereits Durchgeführte so ohne weiteres und unbeschützt konnte hingestellt werden. Daher bleibt nichts übrig, als den »Hippias« vor den »Protagoras« zu setzen, und ihn anzusehen als den ersten Versuch jenen Gedanken von der Natur der Tugend auf die bekannte indirekte Weise auszuführen, der aber nicht genug gelungen schien, und dadurch jenes größere schönere Werk veranlaßte. In diesem nun wäre freilich die eingeflochtene Prüfung der Gesinnung und der Methode ganz neu hinzugekommen mit Allem was davon unmittelbar abhängt; allein das wäre wohl auch sehr zu begreifen, daß dem Platon etwas ähnliches begegnen mußte, wenn er einen bereits abgehandelten Gegenstand von neuem verbessernd darstellen wollte. Auch könnte man diese Ansicht noch zu größerer Wahrscheinlichkeit durchführen, wenn man genauer darlegte, wie fast von Allem, was übrigens der »Protagoras« enthält, irgend ein wenn auch meistens nur dürftiger Keim im »Hippias« zu finden ist, sowohl vom Inhalt als von den verschiedenen Arten der Behandlung. Da nun dieses die günstigste Ansicht ist, welche sich von dem Werke fassen läßt, und doch auch so der »Hippias« gewissermaßen als durch den »Protagoras« verdrängt erscheint: so konnte ihm auf keinen Fall ein anderer Platz als in diesem Anhang angewiesen werden.

Allein wenn man das Einzelne genauer untersucht: so verdunkelt sich auch diese günstige Ansicht wieder, und es erheben sich mancherlei Zweifel dagegen, ob dies Gespräch auch in der Tat ein Werk des Platon sein könne. Unmittelbar freilich und zunächst entstehen sie nur aus der Einkleidung. Denn hier ist Manches teils so unbeholfen, daß man es kaum dem Platon zutrauen kann; teils, wie in der ganzen Rede von der olympischen Selbstaussstellung des »Hippias«, die Ironie über den Sophisten so abgeschnitten von dem übrigen Inhalte des Gespräches, wie sie sonst beim Platon nicht zu finden ist; teils auch die Abwechselungen der Manier des Dialogs so zwecklos angebracht, daß kaum möglich scheint, Platon sollte sie fast zum ersten Mal so angewendet haben. Allein ist jemand einmal durch diese Einzelheiten, welche die Anmerkungen

näher nachweisen sollen, aufmerksam gemacht, dem wird dann mehreres verdächtig erscheinen. Viele zum Beispiel von den unverkennbaren Ähnlichkeiten mit dem »Protagoras« werden der Nachahmung verdächtig, wenn man erwägt, daß sie in diesem grade aus dem neu hinzugekommenen dem »Hippias« fremden Inhalt hervorgehn, in dem »Hippias« aber fast nur leeren Prunk abgeben. Dann auch besonders die Art wie vom Homeros ausgegangen wird erscheint als Notbehelf eines mit den dem Platon werteren Lyrikern unbekanntem Schülers; so auch die Klage, daß man ihn nicht mehr fragen könne wie er es gemeint, dem Protagoras nachgeklagt. Selbst Hippias scheint nur aus den Personen jenes Gesprächs auf gut Glück herausgegriffen als Hauptperson ohne irgend einen besonderen Grund, wie wir ihn doch sonst größtenteils aufzeigen können. Ja wer einmal das ganze Gespräch genau in diesem Lichte besieht, für den hat auch die Ausübung der Dialektik darin ein merkwürdiges bald ängstliches bald unbeholfenes Wesen, das eben auch fast nur dem Ion gleicht. So daß Mancher es leicht für das Beste halten könnte, auch auf den Hippias jene Vorstellungsart anzuwenden, die dem Platon sein unläugbares Eigentum der ersten Erfindung und Anordnung erhalten, in dem übrigen aber einen mühsamen zwar und ziemlich verständigen, doch aber nicht mit dem Geist und Geschmack des Meisters ihm nacharbeitenden Schüler erkennen würde. Daher es Bekker mir ganz recht gemacht, daß er auch dieses Gespräch gradezu einem unbekanntem Verfasser zugeschrieben, der höchst wahrscheinlich mit dem Verfasser des »Ion« eine und dieselbe Person sein dürfte. Für Andere indessen mag wiederum die Tatsache überwiegen, daß Aristoteles dieses Gespräch anführt, zwar nicht unter dem Namen des Platon, aber doch so wie er auch entschiedene Werke seines Lehrers öfters anzuführen pflegt. Denn im allgemeinen zu sagen, daß man bei Untersuchungen über die Ächtheit Platonischer Gespräche auf die Anführungen des Aristoteles gar keine Rücksicht zu nehmen habe, das möchte ich auch jetzt noch nicht verantworten. Nur diese freilich beweiset eigentlich nur daß Aristoteles unser Gespräch gekannt, nicht bestimmt daß er es dem Platon zugeschrieben.

# Hippias

## *Eudikos • Sokrates • Hippias*

(363) Eudikos: Du aber, Sokrates, warum schweigst du, nachdem Hippias uns so vieles ausgestellt, und lobst nicht entweder mit uns etwas von dem Gesagten, oder tadelst auch, wenn dir etwas nicht gut gesagt zu sein scheint? Zumal auch nur wir übrig geblieben sind, die wir uns doch vorzüglich bestreben teilzuhaben an wissenschaftlicher Beschäftigung.

Sokrates: Allerdings, Eudikos, habe ich einiges, was ich ganz gern erfragen möchte vom Hippias, über das was er eben sprach vom Homeros. Denn auch von deinem Vater Apemantos habe ich gehört, die Ilias wäre ein schöneres Gedicht als die Odysseia, und zwar um soviel schöner als Achilleus besser wäre dann Odysseus. Jedes nämlich von diesen Gedichten, sagte er, wäre auf Einen, das eine auf den Odysseus gedichtet, das andere auf den Achilleus. Darüber nun möchte ich mich gern, wenn es dem Hippias gelegen ist, weiter befragen, was ihn wohl dünkt von diesen beiden Männern, welchen er für den besseren hält; da er uns ja doch so viel und vielerlei anderes vorgetragen hat über andere Dichter sowohl als über den Homeros.

Eudikos: Offenbar wird dir ja Hippias nicht abschlagen, wenn du ihn etwas fragst zu antworten. Nicht wahr, Hippias, wenn Sokrates dich etwas fragt wirst du antworten? oder was wirst du tun?

Hippias: Das wäre ja arg, o Eudikos, wenn ich nach Olympia zwar in die Festversammlung der Hellenen, wenn die Spiele gefeiert werden, jedesmal von Hause aus Elis hinaufginge nach dem Tempel und mich anböte, sowohl was nur einer will von allem zur Prunkrede mir schon vorbereiteten vorzutragen, als auch Jedem zu antworten, der mich nur was immer fragt, jetzt aber des Sokrates Frage ausweichen wollte!

Sokrates: In einem glückseligen Zustande befindest du dich, Hippias, wenn du jede Olympiade, so guter Zuversicht für (364) deine Seele was Weisheit betrifft, zum Feste kommst; und es sollte mich wundern, wenn irgend einer von denen, die sich dort in Leibesübungen zeigen, so furchtlos und fest vertrauend auf seinen Leib dort hinginge zum Kampf, wie du sagst auf deinen Verstand.

Hippias: Ganz natürlich, o Sokrates, daß es mir so ergeht. Denn seitdem ich angefangen bei den Olympischen Spielen mich im Wettkampf zu zeigen, bin ich noch auf keinen jemals getroffen, der in irgend etwas vortrefflicher gewesen wäre als ich.

Sokrates: Ein schönes Denkmal der Weisheit, o Hippias, muß dieser dein Ruhm sowohl der Stadt Elis sein als auch deinen Eltern. Allein was sagst du uns wegen des Achilleus und des Odysseus? welchen hältst du, und worin, für besser? Denn als unserer so viele drin waren und du deine Schaurede hieltest, blieb ich zurück hinter deiner Rede. Denn ich trug Bedenken dich weiter zu fragen, weil viel Volks drinnen war, und um dir nicht Störung zu machen durch mein Fragen in deiner Prunkrede. Nun wir aber weniger sind und Eudikos mir zuredet zu fragen: so sprich doch und lehre uns deutlicher, was du sagtest von diesen beiden Männern? wie unterschiedest du sie?

Hippias: Ich will dir also noch deutlicher als damals erklären, was ich meine von diesen und

ändern. Ich behaupte nämlich, Homeros habe in seinen Gedichten als den besten unter den nach Troja gekommenen den Achilleus dargestellt, als den weisesten aber den Nestor, und als den vielgewandtesten den Odysseus.

Sokrates: Weh mir Hippias! Tätetest du mir wohl soviel zu Liebe mich nicht auszulachen, wenn ich nur mit Mühe begreife was du meinst, und oft weiter frage? so versuche denn mir gern und sanftmütig zu antworten.

Hippias: Das wäre ja schändlich, Sokrates, wenn ich Andere zwar eben hierin unterwiese und mir Geld dafür geben ließe, selbst aber von dir befragt keine Nachsicht beweisen und dir nicht sanftmütig antworten wollte.

Sokrates: Sehr schön gesprochen! Ich also, wie du sagtest; Achilleus werde als der beste dargestellt, glaubte ich zu verstehen was du meintest, so auch wie Nestor als der weiseste. Hernach aber als du vom Odysseus sagtest, der Dichter habe ihn als den vielgewandtesten dargestellt, dieses, um dir die Wahrheit zu sagen, weiß ich ganz und gar nicht wie du es meinst. Sage mir also, ob ich es vielleicht hieraus besser verstehn werde, wird Achilleus nicht als vielgewandt vom Homeros dargestellt?

Hippias: Ganz und gar nicht, Sokrates, sondern als höchst einfach. Denn gleich in der Bittgesandtschaft wo er sie mit (365) einander redend vorstellt, sagt sein Achilleus zum Odysseus: Edler Laertiad', erfindungsreicher Odysseus, Sieh ich muß die Rede nur grad' und frank dir verweigern, So wie im Herzen ich denk und wie's zu vollenden ich meine. Denn mir verhaßt ist Jener so sehr wie des Aides Pforten, Wer ein Andres im Herzen verbirgt, ein Anderes redet. Aber ich selbst will sagen, so wie's unfehlbar geschehn wird. In diesen Versen offenbart er die Gemütsart jedes der beiden Männer, daß nämlich Achilleus wahr sei und einfach, Odysseus aber vielgewandt und falsch. Denn den Achilleus läßt er ja diese Verse dem Odysseus sagen.

Sokrates: Jetzt mag ich wohl beinahe verstehen, Hippias, was du meinst. Unter dem vielgewandten nämlich meinst du einen falschen, wie sich ja zeigt.

Hippias: Allerdings, Sokrates. Denn als einen solchen stellt Homeros den Odysseus dar an vielen Orten, sowohl in der Ilias als in der Odysseia.

Sokrates: Also dünkte, wie es scheint, den Homeros ein anderer Mann wahrhaft zu sein, und wieder ein anderer falsch, nicht aber derselbe?

Hippias: Wie sollte es auch nicht Sokrates?

Sokrates: Dünkt es etwa dich auch selbst so, Hippias?

Hippias: Vor allen Dingen freilich! Es wäre ja auch arg, wenn nicht.

Sokrates: So wollen wir dann den Homeros jetzt lassen, da es ohnedies unmöglich ist ihn zu befragen, was er sich wohl dachte, als er diese Verse dichtete. Da du aber dich der Sache offenbar annimmst, und du selbst das glaubst, was du behauptest daß Homeros meine: so antworte gemeinschaftlich für den Homeros und für dich selbst.

Hippias: Das soll geschehen, und frage nur in kurzem was du willst.

Sokrates: Meinst du unter den Falschen solche die untüchtig sind etwas zu tun, wie die Kranken, oder die tüchtig sind etwas zu tun?

Hippias: Tüchtige meine ich, und zwar gar sehr zu vielem Andern sowohl als auch dazu die Menschen zu hintergehen.

Sokrates: Tüchtig sind sie also nach deiner Rede wie es scheint und vielgewandt. Nicht wahr?

Hippias: Ja.

Sokrates: Vielgewandt nun und betrügerisch sind sie das etwa aus Albernheit und Unklugheit. oder aus einer gewissen List und Klugheit?

Hippias: Aus List allerdings und aus Klugheit.

Sokrates: Klug sind sie also wie es scheint.

Hippias: Ja beim Zeus gar sehr.

Sokrates: Und als Kluge sollten sie nicht dessen kundig sein, was sie tun? oder sind sie es?

Hippias: Wohl sind sie dessen gar sehr kundig; darum eben tun sie ja übel.

Sokrates: Und als dessen Kundige, sind sie Unverständige oder Weise?

Hippias: Weise allerdings, eben darin im Betrügen.

(366) Sokrates: Komm denn, laß uns noch einmal wiederholen, was das ist, was du sagst. Die Falschen behauptest du sind tüchtig und klug und kundig und weise, worin sie falsch sind?

Hippias: Das behaupte ich freilich.

Sokrates: Und Andere sind die Wahren und die Falschen, ganz einander entgegengesetzt.

Hippias: Das meine ich.

Sokrates: Wohlan also von den Tüchtigen und Weisen sind die Falschen welche, nach deiner Rede?

Hippias: Ganz gewiß.

Sokrates: Wenn du nun sagst, tüchtig und weise wären auch die Falschen eben darin: meinst du daß sie tüchtig sind zu lügen, wann sie wollen darin, worin sie eben lügen, oder untüchtig?

Hippias: Tüchtig, meine ich.

Sokrates: Um es also kurz zusammen zu fassen, die Falschen sind weise und tüchtig zu lügen?

Hippias: Ja.

Sokrates: Ein zum Lügen untüchtiger und unverständiger Mann wäre also nicht falsch?



Hippias: So ist es.

Sokrates: Tüchtig aber ist doch wohl Jeder, der das was er will alsdann tut wann er es will; ich meine aber nicht wenn einer aus Krankheit daran verhindert wird, oder des etwas; sondern so wie du vermögend bist meinen Namen zu schreiben, wann immer du willst, so meine ich. Nennst du nicht den tüchtig, mit dem es so steht?

Hippias: Ja.

Sokrates: Sage mir also, Hippias, bist du nicht wohl erfahren im Rechnen und der Rechenkunst?

Hippias: Ganz vorzüglich, Sokrates.

Sokrates: Also wenn auch dich Jemand fragte nach dreimal Siebenhundert, welche Zahl das ist, so würdest du, wenn du nur wolltest, ganz vorzüglich und geschwind das Richtige hierüber sagen?

Hippias: Allerdings.

Sokrates: Etwa weil du der tüchtigste und weiseste bist hierin?

Hippias: Ja.

Sokrates: Bist du aber wohl nur der weiseste und tüchtigste, oder auch der beste eben darin, worin der tüchtigste und weiseste, im Rechnen?

Hippias: Auch der beste offenbar, Sokrates.

Sokrates: Das wahre also hierüber zu sagen wärst du der tüchtigste; nicht wahr?

Hippias: Ich denke wenigstens.

Sokrates: Wie aber das Falsche eben hierin? Und beantworte mir das wie das vorige o Hippias unverhohlen und edelmütig. Wenn dich Jemand fragte nach dreimal Siebenhundert wieviel das ist, würdest du wohl auch am besten lügen, und jedesmal auf gleiche Weise das Falsche hierüber sagen können, wenn du lügen und niemals richtig antworten wolltest; oder könnte der Unverständige im Rechnen besser lügen als du wenn du wolltest? Oder würde der Unverständige oft, wenn er auch falsches sagen wollte, das Richtige vorbringen unvorsätzlich wenn es sich eben träfe, weil er es nämlich nicht weiß? Du aber der Unterrichtete würdest, wenn du doch lügen wolltest, jedesmal gleich gut lügen?

(367) Hippias: Ja, so verhält es sich, wie du sagst.

Sokrates: Ist nun wohl der Falsche in andern Dingen zwar falsch, aber nicht in Zahlen? und könnte er im Zählen nicht lügen?

Hippias: Beim Zeus auch in Zahlen.

Sokrates: Setzen wir also auch dies, Hippias, es sei ein Mensch falsch in Rechnungen und Zahlen?

Hippias: Ja.

Sokrates: Wer also wäre dieser? Muß ihm nicht, wenn er falsch sein soll, das zukommen, wie du eben eingestandest, daß er tüchtig ist im Lügen? Denn von dem Untüchtigen im Lügen sagtest du, wenn du dich noch erinnerst, daß er nie falsch sein könne.

Hippias: Dessen erinnere ich mich, und so wurde gesagt.

Sokrates: Und zeigtest du dich nicht eben, als der allertüchtigste zum Lügen im Rechnen?

Hippias: Ja, auch das wurde gesagt.

Sokrates: Und bist du nicht auch der tüchtigste das Richtige zu sagen in Rechnungen?

Hippias: Allerdings.

Sokrates: Also derselbe ist der tüchtigste das Wahre und auch das Falsche zu sagen im Rechnen? Dies aber ist der gute hierin, der Rechner?

Hippias: Ja.

Sokrates: Wer anders wird uns also falsch im Rechnen, Hippias, als der gute? Denn der ist auch der tüchtige, der aber ist auch der wahre?

Hippias: So zeigt es sich.

Sokrates: Siehst du also, daß derselbe der Falsche ist und auch der Wahre hierin? Und der Wahre um nichts besser als der Falsche? Denn er ist ja derselbe, und keinesweges verhalten sie sich ganz entgegengesetzt, wie du vorhin meintest.

Hippias: Es scheint nicht, hierin wenigstens.

Sokrates: Willst du, daß wir es auch anderwärts betrachten?

Hippias: Wenn anders auch du es willst.

Sokrates: Bist du nicht auch in der Meßkunst erfahren?

Hippias: Das bin ich.

Sokrates: Wie nun? verhält es sich in der Meßkunst nicht eben so? derselbe ist der tüchtigste zu lügen und auch das Richtige zu sagen über die Umriss, der Meßkünstler?

Hippias: Ja.

Sokrates: Ist nun hierin ein Anderer gut, als eben dieser?

Hippias: Kein anderer.

Sokrates: Also der gute und weise Meßkünstler ist der geschickteste zu beidem. Und wenn irgend

Einer falsch ist in dem was Umriss betrifft; so ist er es, der gute. Denn dieser ist tüchtig. Der Schlechte aber war untüchtig zum Lügen, so daß er nie falsch sein kann, da er untüchtig ist zum Lügen, wie wir waren einig geworden.

Hippias: So ist es.

Sokrates: Nun auch noch den dritten, laß uns betrachten den Sternkundigen, in welcher Kunst du noch mehr ein Meister zu sein glaubst als in den vorigen. Nicht wahr, Hippias?

Hippias: Ja.

(368) Sokrates: Ist es nun nicht in der Sternkunde ganz dasselbe?

Hippias: Wahrscheinlich wohl Sokrates.

Sokrates: Auch in der Sternkunde also, wenn irgend einer falsch ist wird es der gute Sternkundige sein, der tüchtig ist zum Lügen. Denn der Untüchtige nicht, der ist unverständlich.

Hippias: So ergibt es sich.

Sokrates: Derselbe also wird auch in der Sternkunde der Wahrhafte sein und der Falsche.

Hippias: Das scheint so.

Sokrates: Komm also, Hippias, und erwäge es überall so in allen Erkenntnissen, ob es sich irgendwo anders verhält oder so. Denn du bist ja in den meisten Künsten unter allen Menschen der weiseste. Wie ich dich auch einmal habe rühmen gehört und deine vielfältige beneidenswerte Weisheit beschreiben auf dem Markt an den Wechseltischen. Du sagtest nämlich, du wärest einmal so nach Olympia gekommen, daß alles was du an deinem Leibe hattest deine Arbeit gewesen wäre. Zuerst der Ring den du anhattest, damit fingst du an, wäre deine Arbeit gewesen, daß du also auch Steine zu schneiden verständest, und noch ein anderes Siegel deine Arbeit, und einen Badekratzer und ein Ölfläschchen, die du selbst gemacht. Hernach auch die Schuhe, die du anhattest behauptetest du selbst geschnitten zu haben, und den Mantel gewebt und das Unterkleid, und was Allen das sonderbarste schien und der größten Geschicklichkeit Ausstellung, als du sagtest, der Gürtel deines Unterkleides sehe zwar aus wie die Persischen der Vornehmen, diesen aber hättest du selbst geflochten. Überdies hättest du Gedichte bei dir gehabt, epische und Tragödien und Dithyramben und ungebunden gar viele und mancherlei ausgearbeitete Vorträge. Und so wärest du in jenen Künsten also, deren ich vorhin erwähnte, als ein Meister hingekommen ausgezeichnet vor den andern, und auch im Tonmaß und Wohl laut und der Sprachrichtigkeit, und noch überdies in vielen andern, wie ich mich gar wohl zu erinnern glaube. Wiewohl dein Erinnerungskunststück habe ich ganz vergessen, wie es scheint, worin du glaubtest am meisten zu glänzen. Ich glaube aber auch noch viel anderes vergessen zu haben. Also, was ich eigentlich meine, sowohl in Hinsicht auf deine eignen Künste, denn auch die sind schon hinreichend, als auch auf Anderer ihre, sage mir, ob du irgend findest nach dem bisher unter uns eingestandenen, worin der Wahrhafte und der Falsche getrennt sind, und nicht derselbe. Erwäge dies an welcher Geschicklichkeit oder Kunststück oder wie du es am liebsten nennen magst, du nur immer willst. Gewiß, du wirst keine finden, Freund, denn es gibt keine. Aber sage selbst.

(369) Hippias: Ich weiß nichts, Sokrates, so jetzt gleich.

Sokrates: Du wirst auch niemals, wie ich glaube. Wenn ich aber Recht habe: so erinnerst du dich doch was uns aus der Rede folgt.

Hippias: Noch merke ich nicht recht, Sokrates, was du willst.

Sokrates: Jetzt vielleicht bedienst du dich eben nicht deines Erinnerungs-Kunststückes, offenbar weil du glaubst daß du nicht darfst. Ich will dich aber wohl erinnern. Du weißt doch, daß du sagtest, Achilleus sei wahrhaft, Odysseus aber falsch und vielgewandt?

Hippias: Ja.

Sokrates: Jetzt aber, merkst du doch, hat sich gezeigt, daß der Wahre und der Falsche derselbe ist: so daß, wenn Odysseus falsch war, er auch wahr wird, und Achilleus der wahre auch falsch, und daß die Männer nicht verschieden sind oder entgegengesetzt, sondern ähnlich.

Hippias: O Sokrates, jedesmal flichtst du solcherlei Reden zusammen, und aufnehmend was nur das schwierigste an einer Sache ist, bleibst du an diesem hängen und greifst es immer nur bei wenigem an; niemals aber streitest du gegen die ganze Sache von der die Rede ist. Denn auch jetzt, wenn du willst, will ich dir durch viele Beweisstellen in einer tüchtigen Rede dartun, daß Homeros in seinen Gedichten am Achilleus einen Besseren darstellt als Odysseus, und ohne Falsch, diesen aber als listig und vieles erlühend und schlechter als Achilleus. Wenn du nun willst: so stelle dieser Rede eine andere entgegen, daß jener der bessere ist. Dann werden die hier Anwesenden leichter erfahren, welcher von uns besser spricht.

Sokrates: O Hippias, ich bestreite das ja gar nicht, daß du nicht weiser wärest als ich. Aber ich pflege jedesmal wenn Jemand etwas sagt recht Acht zu geben, zumal wenn ich den für weise halte, der da redet; und aus Verlangen zu verstehen was er meint, forsche ich nach, und überlege die Sache weiter, und vergleiche das Gesagte um es zu verstehen. Wenn mir aber der Sprechende unbedeutend vorkommt: so frage ich weder weiter, noch kümmere ich mich überhaupt um das was er sagt. Und hieran eben kannst du erkennen, wen ich für weise halte. Denn du wirst mich immer gar emsig darüber her finden, was ein solcher sagt, und forschend von ihm, damit ich etwas lerne und gefördert werde dadurch. Daher habe ich auch itzt während deiner Rede mir bedacht, daß in Absicht der Verse, welche du vorhin anführtest und zeigtest Achilleus sage sie gegen den Odysseus als gegen einen der leere Worte mache, wie wunderbar es mich bedünken würde, wenn du Recht haben solltest; (370) weil Odysseus, der vielgewandte, nirgends als ein Lügner erscheint, Achilleus aber erscheint als ein vielgewandter nach deiner Rede; er lügt wenigstens. Denn nachdem er jene Verse gesprochen, welche auch du vorhin anführtest, Denn mir verhaßt ist jener so sehr wie des Aides Pforten Wer ein Andres im Herzen verbirgt ein Anderes redet: so sagt er bald darauf, er würde sich weder vom Odysseus und Agamemnon herumbringen lassen, noch überhaupt vor Troja bleiben, sondern Morgen, spricht er, bring ich ein Opfer für Zeus und die anderen Götter, Wohl dann belad' ich die Schiffe und wann ich ins Meer sie gezogen, Wirst du schau so du willst, und solcherlei Dinge dich kümmern Schwimmen im Morgenrot auf dem flutenden Hellespontos Meine Schiff' und darin die eiferig rudern den Männer; Und wenn glückliche Fahrt der Gestaderschütterer gönnet, Möcht ich am dritten Tag in die schollige Phthia gelangen. Und noch vor diesem hatte er zankend zum Agamemnon gesagt : Doch nun geh ich gen Phthia! Denn weit zuträglicher ist es, Heim mit den Schiffen zu gehn, den gebogenen! Schwerlich auch wirst du Weil du allhier mich entehrst noch Schätz' und Güter dir häufen. Ohnerachtet er nun dieses gesprochen das eine Mal vor dem ganzen Heer, das andere Mal

zu seinen Freunden: so zeigt sich doch nirgend, daß er weder die geringste Zurüstung gemacht, noch irgend versucht die Schiffe in See zu lassen um nach Hause zu segeln; sondern vielmehr daß er sehr vornehm sich wenig daraus macht ob er wahr redet. Deshalb nun Hippias fragte ich dich von Anfang an, zweifelhaft welchen von diesen Männern der Dichter als den besseren gedichtet hat, und in der Meinung, daß beide sehr vortrefflich wären, und schwer zu entscheiden, welcher der bessere sowohl in Absicht auf Wahrheit und Falschheit als in jeder andern Tugend. Denn beide sind auch hierin einander fast gleich.

Hippias: Du untersuchst eben die Sache gar nicht ordentlich, Sokrates. Denn was Achilleus lügt, das lügt er offenbar gar nicht hinterlistig sondern unvorsätzlich, weil er durch die Unglücksfälle des Heeres genötiget ward zu bleiben und Hülfe zu leisten, Odysseus aber tut es vorsätzlich und hinterlistig.

Sokrates: Du betrügst mich, liebster Hippias, und ahmest selbst den Odysseus nach.

(371) Hippias: Keinesweges, Sokrates! Was meinst du aber, und worin?

Sokrates: Weil du behauptest, Achilleus lüge nicht mit böser Absicht, der doch so listig und tückisch ist noch außer seinen leeren Worten, wie ihn nämlich Homeros gedichtet hat, daß er sich um so viel klüger zeigt als Odysseus in der Kunst leicht und unentdeckt mit seinen Worten zu spielen, daß er es sogar wagte in jenes Gegenwart sich selbst zu widersprechen, ohne daß Odysseus es bemerkt. Wenigstens findet sich nirgend, daß Odysseus so mit ihm spricht, als habe er bemerkt, daß jener gelogen.

Hippias: Was meinst du nur hiemit, Sokrates?

Sokrates: Weißt du nicht, daß nachher einmal redend er zum Odysseus zwar gesagt hatte, er werde mit der Morgenröte absegeln, zum Ajas aber sagt, er werde nicht absegeln, sondern ganz andere Dinge redet?

Hippias: Wo denn?

Sokrates: Wo er sagt: Denn nicht werd' ich eher des blutigen Kampfes gedenken Ehe des waltenden Priamos Sohn der göttliche Hektor schon die Gezelt' und Schiffe der Myrmidonen erreicht hat Agos Volk hinmordend, und Glut in den Schiffen entflammet. Doch wird hoff ich bei meinem Gezelt und dunkelen Schiffen Hektor wie eifrig er ist, sich wohl enthalten des Kampfes. Du also Hippias glaubst, der Sohn der Thetis und des so sehr weisen Cheiron Zögling sei so vergeblich gewesen, daß nachdem er kurz zuvor diejenigen aufs heftigste geschmäht die leere Worte machen, er unmittelbar darauf zum Odysseus gesagt habe, er werde schiffen, zum Ajas aber er werde bleiben, es aber doch nicht aus böser Absicht getan habe, noch in der Meinung Odysseus sei einfältig, und er selbst werde ihn im Ränkemachen und Lügen weit übertreffen?

Hippias: Nicht so dünkt mich, Sokrates; sondern auch hier spricht er, weil er sich anders besonnen aus Einfalt zum Ajas anders als zum Odysseus. Odysseus aber, wenn er wo die Wahrheit sagt tut er es in böser Absicht, und wenn er lügt eben so.

Sokrates: So ist, wie es scheint, Odysseus besser als Achilleus.

Hippias: Keinesweges doch wohl, Sokrates.

Sokrates: Wie denn? sind uns nicht eben die vorsätzlich Lügenden besser erschienen als die unvorsätzlich?

Hippias: Und wie sollten doch, o Sokrates, die welche vorsätzlich beleidigen und Andern Unheil bereiten und Übles zufügen besser sein, als die es unvorsätzlich tun, gegen die man ja (372) viel Nachsicht pflegt zu haben, wenn Jemand ohne Wissen beleidigt oder hintergeht oder sonst etwas Übles tut. Wie denn auch die Gesetze weit härter sind gegen die, welche vorsätzlich etwas Böses tun oder lügen, als gegen die Andern.

Sokrates: Siehst du, Hippias, daß ich Recht habe, wenn ich sage daß ich emsig bin im Fragen der Weisen? Und ich mag wohl nur dies Eine Gute haben, übrigens aber es schlecht genug um mich stehen. Denn wie die Dinge sich eigentlich verhalten, das entgeht mir und ich weiß davon nichts. Das ist daraus zur Genüge abzunehmen, daß wenn ich mit einem von euch zusammenkomme, die ihr gepriesen werdet um eure Weisheit, und denen alle Hellenen ihre Weisheit bezeugen, ich immer als einer erscheine der nichts weiß. Denn ich bin, um es gerade heraus zu sagen, fast über gar nichts derselben Meinung mit euch. Und welchen größeren Beweis des Unverstandes könnte es wohl geben, als wenn Jemand mit weisen Männern uneins ist. Nur dies Eine sonderbare Gute habe ich an mir, was mich noch erhält; ich schäme mich nämlich nicht zu lernen, sondern ich forsche und frage und bin Jedem sehr dankbar der mir antwortet, und habe noch nie Jemanden diesen Dank entzogen. Denn ich habe noch nie verläugnet wo ich etwas gelernt hatte, und etwa das Gelernte für das Meinige ausgegeben als hätte ich es erfunden. Sondern ich lobpreise meinen Lehrer als einen Weisen und zeige was ich von ihm gelernt. So auch jetzt in dem was du sagst, stimme ich dir nicht bei, sondern weiche gar sehr weit von dir ab. Und soviel weiß ich sehr gut, daß die Schuld davon ganz an mir liegt, weil ich eben ein solcher bin wie ich bin, um nichts größeres auf mich selbst zu sagen. Denn mir, o Hippias, scheint ganz das Gegenteil von dem, was du sagst, daß nämlich wer Andern Schaden tut und sie beleidigt belügt betrügt und sonst sich vorsätzlich vergeht, und nicht unvorsätzlich, besser ist als wer unvorsätzlich. Bisweilen freilich dünkt mich auch wieder das Gegenteil davon, und ich schwanke also über die Sache, offenbar weil ich sie nicht weiß. Jetzt nun in diesem Augenblick habe ich jenen Anfall bekommen, daß mich die vorsätzlich in etwas fehlenden besser dünken als die unvorsätzlich. Ich beschuldige aber die bisherigen Reden an dem jetzigen Zufall Ursache zu sein, daß mir eben jetzt die, welche dies Alles unvorsätzlich tun, schlechter erscheinen als welche vorsätzlich. Du also nimm dich meiner an, und schlage mir nicht ab meine Seele zu heilen. Denn weit größere Wohltat erzeigst du mir ja, wenn du meine Seele von ihrem Unverstande befreist, als wenn meinen Leib von einer Krankheit. (373) Willst du nun eine lange Rede sprechen: so sage ich dir voraus, daß du mich nicht heilen wirst; denn ich könnte dir nicht folgen. Willst du mir aber so wie bisher antworten: so wirst du mir großen Nutzen schaffen, und auch selbst, glaube ich, keinen Schaden davon haben. Mit Recht auch könnte ich dich zu Hülfe rufen, o Sohn des Apemantos. Denn du hast mich aufgeregt mit dem Hippias zu reden. Wenn er mir also nun nicht antworten will, so bitte du ihn für mich.

Eudikos: Gewiß, Sokrates, ich glaube, daß es bei dem Hippias unserer Bitte gar nicht bedürfen wird. Denn so lautet gar nicht, was er uns vorher gesagt, sondern daß er keines Menschen Frage ausweichen wollte. Nicht wahr, Hippias sagtest du das nicht?

Hippias: Das habe ich gesagt. Aber Sokrates verwirrt einen immer im Gespräch, Eudikos, und tut recht wie einer der auf Beleidigung ausgeht.

Sokrates: O bester Hippias, nicht vorsätzlich tue ich das, sonst wäre ich ja gar weise und gewaltig nach deiner Rede, sondern unvorsätzlich, so daß du mir Nachsicht zu beweisen hast. Denn du sagst ja, man müsse, wenn Jemand unvorsätzlich beleidigt, Nachsicht beweisen.

Eudikos: Tue auch nur ja nicht anders, Hippias; sondern sowohl deiner vorigen Reden als auch unserntwegen antworte was dich Sokrates fragt.

Hippias: Gut ich will antworten, da auch du mich bittest. Frage also was du willst.

Sokrates: Ich trage eben großes Verlangen, o Hippias, das itzt besprochene zu erforschen, wer wohl besser ist die vorsätzlich oder die unvorsätzlich fehlenden. Nun, glaube ich, so am besten der Untersuchung beizukommen; antworte mir also. Nennst du einen Läufer gut?

Hippias: Ja.

Sokrates: Auch schlecht?

Hippias: Ja.

Sokrates: Nicht wahr, gut ist der gut läuft schlecht aber der schlecht?

Hippias: Ja.

Sokrates: Und der langsam laufende läuft schlecht, der geschwind laufende gut?

Hippias: Ja.

Sokrates: Im Laufen also und für den Läufer ist die Geschwindigkeit das Gute, die Langsamkeit das Schlechte?

Hippias: Wie sollte es nicht.

Sokrates: Welcher ist nun der bessere Läufer, der vorsätzlich langsam läuft, oder der unvorsätzlich?

Hippias: Der vorsätzlich.

Sokrates: Heißt nun nicht Laufen doch etwas verrichten?

Hippias: Ja.

Sokrates: Und wenn verrichten, dann doch auch tun?

Hippias: Ja.

Sokrates: Wer also schlecht läuft, der tut schlechtes und unrühmliches im Lauf?

Hippias: Schlechtes. Wie sollte er nicht?

Sokrates: Und schlecht läuft der langsam laufende?

Hippias: Ja.

Sokrates: Der gute Läufer also tut dieses schlechte und unrühmliche vorsätzlich, der schlechte unvorsätzlich?

Hippias: So scheint es wenigstens.

Sokrates: Im Laufen also ist der nichtsnutziger, der das schlechte unvorsätzlich, als der es vorsätzlich tut?

Hippias: Im Laufen, ja.

(374) Sokrates: Und wie im Ringen? welcher ist der bessere Ringer? der vorsätzlich fällt oder unvorsätzlich?

Hippias: Der vorsätzlich, scheint es.

Sokrates: Und was ist doch schlechter und unrühmlicher beim Ringen, das Fallen oder das Niederwerfen?

Hippias: Das Fallen.

Sokrates: Auch im Ringen also ist der vorsätzlich das schlechte und unrühmliche tut der bessere Ringer als der unvorsätzlich?

Hippias: Es scheint.

Sokrates: Und wie in jeder andern Tätigkeit des Leibes? Kann nicht der dem Leibe nach Bessere beides hervorbringen, das starke und das schwache, das häßliche und das schöne? So daß, was sie schlechtes in Beziehung auf den Leib verrichten, der dem Leibe nach Bessere vorsätzlich verrichtet, der schlechtere aber unvorsätzlich?

Hippias: Es scheint auch in Absicht auf die Stärke sich so zu verhalten.

Sokrates: Und wie in Absicht auf die Schönheit der Bewegungen, Hippias? wird nicht der schönere Leib sich nur vorsätzlich in schlechte und häßliche Stellungen gestalten, der schlechtere aber unvorsätzlich? oder wie dünkt dich?

Hippias: Eben so.

Sokrates: Also auch von der Häßlichkeit der Bewegungen steht die vorsätzliche auf Seiten der Güte, die unvorsätzliche aber auf Seiten der Schlechtigkeit des Leibes.

Hippias: So zeigt es sich.

Sokrates: Und was meinst du von der Stimme? Welche hältst du für besser, die vorsätzlich mißtönende oder die unvorsätzlich?

Hippias: Die vorsätzlich.



Sokrates: Und untauglicher, die es unvorsätzlich tut?

Hippias: Ja.

Sokrates: Und möchtest du lieber das Gute besitzen oder das Schlechte?

Hippias: Das Gute.

Sokrates: Möchtest du also lieber daß deine Füße vorsätzlich hinkten oder unvorsätzlich?

Hippias: Vorsätzlich.

Sokrates: Und ist nicht das Hinken eine Schlechtigkeit und Ungestaltheit der Füße?

Hippias: Ja.

Sokrates: Und wie? ist nicht die Blödsichtigkeit eine Schlechtigkeit der Augen?

Hippias: Ja.

Sokrates: Was für Augen also möchtest du haben, und mit was für welchen zufrieden sein? mit denen einer vorsätzlich etwas undeutlich sieht und übersieht, oder unvorsätzlich?

Hippias: Mit denen vorsätzlich.

Sokrates: Besser also achtest du an dir selbst dasjenige was vorsätzlich etwas schlecht verrichtet als was unvorsätzlich?

Hippias: Ja in solchen Dingen.

Sokrates: Nicht auch über Alles wie Ohren Nase und Mund und alle Sinne erstreckt sich diese eine Erklärung, daß man die unvorsätzlich schlechtes verrichtenden nicht zu haben begehrt weil sie schlecht sind; die es aber vorsätzlich tun wohl zu haben wünscht weil sie gut sind?

Hippias: Mich dünkt es.

Sokrates: Und welche Werkzeuge im Gebrauch zu haben ist besser, mit denen einer vorsätzlich die Sache schlecht verrichtet oder unvorsätzlich? Wie ein Steuerruder womit Einer unvorsätzlich schlecht steuert, ist das besser, oder womit vorsätzlich?

Hippias: Womit vorsätzlich.

Sokrates: Und Bogen eben so, und Leier und Flöte, und Alles zusammen?

Hippias: Du hast Recht.

(375) Sokrates: Und wie? ist es besser ein Pferd mit einer solchen Seele zu haben, daß es Einer nur vorsätzlich schlecht reitet, oder unvorsätzlich?

Hippias: Vorsätzlich.

Sokrates: Diese also ist die bessere?

Hippias: Ja.

Sokrates: Mit der besseren Pferdeseele also wird Einer die Geschäfte dieser Seele vorsätzlich schlecht verrichten, mit der schlechten unvorsätzlich?

Hippias: Allerdings.

Sokrates: Nicht auch eben so bei Hunden und allen andern Tieren?

Hippias: Ja.

Sokrates: Und wie, ist es besser einen Schützen mit einer solchen Seele zu haben, welche vorsätzlich das Ziel verfehlt, oder welche unvorsätzlich?

Hippias: Welche vorsätzlich.

Sokrates: Also ist diese die bessere zum Schießen?

Hippias: Ja.

Sokrates: Also auch die unvorsätzlich fehlende Seele ist schlechter als die vorsätzlich?

Hippias: Im Schießen, ja.

Sokrates: Wie aber in der Heilkunde? Ist nicht die welche vorsätzlich Übles an Leibern anrichtet, heilkundiger?

Hippias: Ja.

Sokrates: Besser also ist sie in dieser Kunst als die nicht heilkundige?

Hippias: Besser.

Sokrates: Und wie die tonkundigere, sei es auf der Leier oder Flöte und so in allem übrigen was Künste und Wissenschaften betrifft, wird nicht überall die bessere vorsätzlich das schlechte und unrühmliche tun und also fehlen, die schlechtere aber unvorsätzlich?

Hippias: So zeigt es sich.

Sokrates: Also unserer Knechte Seelen möchten wir wohl lieber so haben daß sie vorsätzlich als daß sie unvorsätzlich fehlen und übel tun, weil jene besser sind hiezu?

Hippias: Ja.

Sokrates: Und wie, unsere eigene wollten wir nicht so gut als möglich haben?

Hippias: Ja.

Sokrates: Und wird sie nun nicht besser sein wenn sie vorsätzlich übel tut und fehlt als wenn

unvorsätzlich?

Hippias: Arg wäre das aber doch, Sokrates, wenn die vorsätzlich Unrechttuenden besser sein sollten als die unvorsätzlich.

Sokrates: Aber es zeigt sich doch so aus dem Gesagten.

Hippias: Mir doch nicht.

Sokrates: Ich glaubte doch, Hippias, es habe sich dir auch gezeigt. Antworte mir aber noch einmal. Die Gerechtigkeit, ist sie nicht entweder eine Kraft oder eine Erkenntnis oder beides? Oder ist nicht notwendig daß die Gerechtigkeit eines von diesen ist?

Hippias: Ja.

Sokrates: Also wenn die Gerechtigkeit eine Kraft der Seele ist: so ist doch die tüchtigere Seele die gerechtere. Denn als besser war uns eben diese erschienen, Bester.

Hippias: So war sie uns erschienen.

Sokrates: Und wie wenn eine Erkenntnis, ist dann nicht die weisere Seele die gerechtere? und die ungelehrigere die ungerechtere?

Hippias: Ja.

Sokrates: Und wie wenn beides, ist dann nicht die welche beides hat, Erkenntnis und Kraft, die gerechtere? und die unverständigere auch die ungerechtere? Verhält es sich nicht notwendig so?

Hippias: Es scheint.

Sokrates: Und die tüchtigere und weisere, hatte sich die nicht auch als die bessere gezeigt und die mehr im Stande ist beides zu verrichten das Schöne sowohl als das Schlechte in jedem Geschäft?

Hippias: Ja.

(376) Sokrates: Wenn sie also schlechtes verrichtet: so verrichtet sie es vorsätzlich durch Kraft und Kunst. Und dieses scheint zur Gerechtigkeit zu gehören entweder beides oder eins von beiden.

Hippias: Das scheint.

Sokrates: Und Unrecht tun heißt schlechtes verrichten, nicht Unrecht tun aber Schönes?

Hippias: Ja.

Sokrates: Also die tüchtigere und bessere Seele, wenn sie Unrecht tut, wird sie vorsätzlich Unrecht tun, die schlechtere aber unvorsätzlich?

Hippias: Es scheint.

Sokrates: Und der gute Mann ist doch der die gute Seele hat, der schlechte aber der die schlechte.

Hippias: Ja.

Sokrates: Der gute Mann also wird vorsätzlich Unrecht tun, der schlechte aber unvorsätzlich, wenn doch der gute die gute Seele hat.

Hippias: Die hat er freilich.

Sokrates: Der also vorsätzlich fehlt und das schlechte und unrechte tut, o Hippias, wenn es einen solchen gibt, wäre kein anderer als der gute.

Hippias: Auf keine Weise kann ich dir dieses doch einräumen, o Sokrates.

Sokrates: Auch ich nicht mir selbst, Hippias. Aber es scheint uns doch itzt notwendig so aus unserer Rede. Indes wie ich schon gesagt habe, ich schwanke hierüber bald so bald so und bleibe mir niemals gleich in meiner Meinung. Und daß ich schwanke, ist wohl nichts wunderbares, und jeder Ungelehrte: wenn aber auch ihr schwanken wollt, ihr Weisen, das ist dann ein großes Unglück auch für uns, wenn wir nicht einmal bei euch zur Ruhe kommen können von unserm Schwanken.

# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Hipparchos

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1985

Vielseitige und lange Überlegung ist gepflogen worden vor dem Beschluß, dieses Gespräch, wie schon zwei große Meister der Kunst getan haben, auszustreichen aus der Reihe der dem Platon zugehörigen. Denn platonisch genug ist die Absicht, die ein verständiger Leser hineinlegen kann, die nämlich die Liebe zum Guten zu behandeln als Liebe zum Gewinn oder als Eigennutz, und sehr genau zusammenhängend mit jenen bekannten Sätzen, daß es kein anderes Nützliche gibt als das Gute, und daß die Ergreifung des Bösen nur Irrtum ist in den Menschen. Daher man sehr leicht glauben kann, Platon habe auch von diesem dem gemeinen Leben angehörigen Begriffe aus, wie von dem der Besonnenheit und der Tapferkeit auf den Mittelpunkt seiner Philosophie eindringen gewollt. Wie denn auch dieser Begriff sehr dazu gemacht ist, durch platonische Dialektik in jenen höheren und acht ethischen der Liebe zum Guten hineingespielt zu werden. Diese dem Gespräch günstige Ansicht scheint auch bestätigt zu werden durch eine Stelle fast am Ende, in welcher auf eine weitere Ausführung der Gründe und Absichten des Gesagten ziemlich deutlich hingewiesen wird. Sonach könnte man denken, auch dieses Gespräch beruhe nach Art der vorigen auf einem Entwurf des Platon; so jedoch daß nur ein kleiner Teil desselben ausgeführt worden, der sich zu dem von Platon gedachten Ganzen höchstens so könnte verhalten haben wie im »Lysis« das vorläufige Gespräch zu dem Übrigen. Ein Beispiel, welches sich um so besser hierher schickt, weil grade von einer solchen Behandlung wie die dortige des Begriffs vom Guten, der Übergang zu einer Ausführung wie die im »Hipparchos« vielleicht angelegt am leichtesten zu denken ist. Nur freilich das, was dort angedeutet ist vom Begriff des Nützlichen sich weit platonischer ankündigt als dieses Hipparchische. Das Gespräch wäre dann ein kleines Bruchstück, dem der Anfang fehlt, und dessen jetziger Schluß von einer sehr ungeschickten Hand müßte hinzugefügt worden sein. Denn zu einem solchen Ende wie dieses konnte kein Verständiger weder in einem auch nur beiläufigen Gedanken des Platon Veranlassung finden, noch auch, wenn er von dem Entwurf nur das mindeste verstand, ihn dadurch beschließen oder unterbrechen wollen. Und eben so wenig pflegt Platon mit einem solchen Anfang hereinzustürmen; denn auch dem »Menon« ohnerachtet er mit der Hauptfrage anfängt, fehlt doch nicht seine Einleitung. Indes wollten wir auch um das Gespräch bei seiner einmal eingenommenen Stelle zu schützen Anfang und Ende einer fremden verstümmelnden und schlecht zu heilenden Hand zuschreiben : so kommt doch dieser günstigen Beurteilung gar zu wenig in dem Gespräche selbst zu Hülfe. Denn erstlich kommt jener Zusammenhang mit andern Platonischen Ideen, der es retten müßte, nirgends auch nur im mindesten zum Vorschein, und die Voraussetzung von einem höheren ethischen Zweck und einer ächt dialektischen Behandlung hat gar keinen Grund als den guten Willen; da sonst beim Platon auch nicht soviel

als dies Gespräch jetzt betrügt, in irgend einem andern, wo es immer sei, zusammengesucht werden kann, woraus nicht einer durch deutliche Merkmale das Ganze, dem es angehört, erkennen könnte. Vielmehr so wie wir ihn haben greift der Hipparchos in kein anderes Werk des Meisters irgend ein, und ist des unbedeutenden und unplatonischen Schlusses so wenig unwürdig, daß das schlechte Vorurteil, welches schon durch beide Endpunkte begründet wird nirgend eine tüchtige Widerlegung findet. Die Dialektik nämlich, wenn man sie näher betrachtet, ist ein langsames lahmes Spiel, indem sie ohne Fortschreitung auf demselben Punkte sich immer herumdreht auf den sie Anfangs gestellt wird. Und wer wollte wohl, selbst wenn das Gespräch auf einen weit größeren Umfang wäre angelegt gewesen, jene Abschweifung über den Peisistratiden dem Platon zuschreiben, in welcher soviel ungehöriges gemischt ist, und die auch nicht das geringste für irgend einen denkbaren Zweck des Ganzen könnte beigetragen haben, so daß man sie eher für das altertumskundige Probestück eines mit Gelehrsamkeit prahlenden Sophisten ansehen möchte. Am meisten aber steht wohl dem Hipparchos die gänzliche Abwesenheit desjenigen entgegen, was schon in der allgemeinen Einleitung hoffentlich mit Zustimmung Aller als ein Kennzeichen Platonischer Gespräche zumal der von geringerem Gehalte angegeben ist, nämlich die Individualisierung der mit dem Sokrates sich unterredenden Personen. Denn es ist hier auch nicht ein einziger Zug zu finden, der etwas an dem Unterredner näher bezeichnete, weder äußeres noch inneres. Ja selbst das äußerlichste, sein Name, ist in dem Gespräche selbst nirgends auch nur Ein Mal anzutreffen; so daß die Vorsetzung eines Namens vor seinen Reden nur die Zutat älterer Abschreiber oder vielleicht Grammatiker zu sein scheint, welche dieser ungewohnte Umstand befremdete, die Überschrift des Gesprächs aber nur von jener Abschweifung über den Peisistratiden kann hergerührt haben. Soviel wenigstens läßt sich leicht erweisen, daß wenn Platon das Gespräch verfaßt, der Mann mit seinem Willen nicht Hipparchos geheißten. Denn wie würde sich sein Sokrates in solchem Falle enthalten haben gleich wo er des Peisistratiden zuerst gedenkt, seiner Gleichnamigkeit mit dem Unterredner zu erwähnen? Auf keine Weise gewiß. Eine ganz unbezeichnete und unbenannte Person aber streitet nicht nur gänzlich mit der Natur des platonischen Gesprächs, sondern auch hier besonders wäre es ihm sehr leicht gewesen aus den sonst schon von ihm gebrauchten Personen sehr schickliche auszuwählen. So daß, alles wohl erwogen, nicht einmal ein Entwurf des Platon kann vorhanden gewesen sein nach welchem hier ein Anderer gearbeitet hätte, da schon der Entwurf die ersten Angaben enthalten mußte, auf denen die Schicklichkeit der Person für das Gespräch beruhte. Den Nachahmer hingegen, und zwar den schlechteren, werden die Anmerkungen im Einzelnen häufig genug nachweisen, um auch von dieser Seite her das Urteil der Verwerfung zu bestätigen, wiewohl auch hier nur Einiges angezeigt wird, anderes aber der eigenen Bemerkung des sprachkundigen Lesers überlassen bleibt. Der Begriff von welchem das Gespräch ausgeht konnte nicht gut anders als durch Gewinnsucht wiedergegeben werden, wiewohl im gemeinen Leben dies nicht ein so übliches Wort ist als das hellenische. Denn das wesentliche Merkmal an Kleinigkeiten gern gewinnen zu wollen liegt doch darin stärker als in jedem andern, und der Gegensatz mit dem ethischen Begriff der Liebe zum Guten kann auch nach der Absicht des Gespräches nicht leicht zu stark ins Gehör fallen.

Seitdem ich dieses zuerst geschrieben, ist die Sache dieses und des folgenden Gespräches weiter gediehen. Daß beide wohl einen und denselben Verfasser haben möchten, hatte ich schon angedeutet; und nicht nur ist keine Protestation dagegen eingelegt worden sie beide zu ächten, sondern auch Boeckhs scharfsinniger Ausspruch, der beide mit noch zwei andern schon früher geächteten Gesprächen dem Simon zuschreibt, hat nicht eben Widerspruch gefunden. Denn was

Herr Ast dagegen erinnert, ist wohl von weniger Bedeutung. Demohnerachtet habe ich meine behutsame Einleitung stehen lassen, teils damit die Geschichte der Untersuchung ganz bleibe, teils der Gleichförmigkeit wegen. Aus eben diesem Grunde habe ich auch dem Gespräch seine alte Stelle gelassen, und bin in der Überschrift, wiewohl ganz Boeckhs Meinung, daß die ursprüngliche nur den Gegenstand angeben, doch dem Bekkerschen Text gefolgt; welches auch von dem nächsten Gespräch im voraus gesagt sei.

# Hipparchos

## *Sokrates • Ein Freund*

(225) Sokrates: Wie also? was ist wohl die Gewinnsucht, und welche sind Gewinnsüchtige?

Freund: Mich dünkt die, welche gern gewinnen mögen an nichts wertem.

Sokrates: Meinst du wissend es sei nichts wert oder unwissend? Denn wenn unwissend: so hältst du die Gewinnsüchtigen für unverständlich.

Freund: Keinesweges für unverständlich halte ich sie, sondern für listig und böse, und die dem Vorteil und Gewinn nicht widerstehen können, sondern wohl wissend, daß das nichts wert ist, wovon zu vorteilen sie sich nicht entblöden, sich dennoch nicht entblöden gewinnsüchtig zu handeln aus Unverschämtheit.

Sokrates: Nennst du also etwa den gewinnsüchtig, wie wenn ein pflanzender Landmann, wohl wissend daß sein Gepflanztes nichts wert ist dennoch von Erziehung desselben vorteilen will? nennst du den etwa einen solchen?

Freund: An allem, Sokrates, glaubt ja der Gewinnsüchtige gewinnen zu müssen.

Sokrates: Nicht so kurz ab als hätte dir Jemand etwas zu leide getan, sondern mit Aufmerksamkeit antworte mir, wie wenn ich dich noch einmal von Anfang an fragte, gestehst du nicht ein, daß der Gewinnsüchtige sich sehr wohl versteht auf den Wert dessen, woran er gewinnen will?

Freund: Das gewiß.

Sokrates: Wer also versteht sich auf den Wert der Gewächse, auf welchem Grunde und zu welcher Stunde sie verdienen daß man sie pflanze? damit auch wir einige von den schönen Worten hinwerfen, womit die in Rechtsachen Geschickten ihre Reden ausschmücken.

Freund: Ich denke der Landmann.

Sokrates: Und gern gewinnen mögen, meinst du damit wieder etwas anderes als da du sagtest er glaube gewinnen zu müssen?

Freund: Nein, sondern das nämliche.

Sokrates: Dann also suche nicht, der du noch so jung bist mich alten Mann zu betrügen durch Antworten, wie jetzt eben, welche du selbst nicht glaubst; sondern aufrichtig sage, glaubst du (226) es gebe einen, der ein Landmann ist und wohl weiß daß er ein nichts wertes Gewächs pflanzt, dennoch aber daran zu gewinnen glaubt?

Freund: Nein, beim Zeus, ich nicht.



Sokrates: Und ein Bereuter, welcher weiß daß er dem Pferde nichts wertenes Futter gibt, glaubst du, der sehe nicht ein, daß er sein Pferd verderbt?

Freund: Ich nicht.

Sokrates: Also glaubt er auch wohl nicht zu gewinnen an diesem nichts wertenen Futter.

Freund: Nein.

Sokrates: Aber wie, ein Steuermann der mit schlechtem Steuer und Segeln sein Schiff auftakelt, glaubst du der sehe nicht ein, daß er Schaden leiden und Gefahr laufen wird sowohl selbst umzukommen als auch das Schiff zu verlieren mit der ganzen Ladung?

Freund: Das glaube ich nicht.

Sokrates: Also glaubt er auch wohl nicht zu gewinnen an diesem schlechten Takelwerk?

Freund: Nein freilich.

Sokrates: Aber ein Heerführer, welcher weiß daß sein Heer schlechte Waffen führt, glaubt wohl hieran zu gewinnen, und mag gern gewinnen?

Freund: Keinesweges.

Sokrates: Aber ein Tonkünstler mit einer schlechten Flöte oder Lyra, oder ein Schütze mit schlechtem Bogen, oder überhaupt jeder andere Arbeiter oder sonst sachverständige Mann, der nichts wertene Werkzeuge oder sonstige Gerätschaften hat, glaubt, daran zu gewinnen?

Freund: Wohl nicht, wie sich zeigt.

Sokrates: Wen also nennst du wohl gewinnsüchtig? Denn diese doch nicht, die wir durchgegangen sind, welche wissend etwas sei nichts wert dennoch meinen daran gewinnen zu müssen. Sondern auf die Art, du Wunderbarer, wie du es erklärst, ist kein einziger unter allen Menschen gewinnsüchtig.

Freund: Aber, Sokrates, ich will sagen, daß diejenigen gewinnsüchtig sind, welche jedesmal aus Habsucht auch an ganz geringfügige Dinge von wenigem oder gar keinem Werte sich übermäßig hängen und daran zu gewinnen suchen.

Sokrates: Doch wohl nicht, o Bester, indem sie wissen, daß sie von keinem Werte sind: denn hievon haben wir uns schon selbst überzeugt in unserm Gespräch, daß es unmöglich ist.

Freund: So dünkt mich.

Sokrates: Also wenn nicht wissend, dann offenbar unwissend, in der Meinung aber das nichts wertene sei viel wert.

Freund: So kommt es heraus.

*Sokrates* Und die Gewinnsüchtigen lieben doch den Gewinn?

Freund: Ja.

Sokrates: Und Gewinn nennst du doch das Gegenteil von Verlust?

Freund: Das tue ich.

Sokrates: Gibt es nun wohl Jemand, dem es gut wäre zu verlieren?

Freund: Niemanden.

(227) Sokrates: Sondern übel ist es?

Freund: Ja.

Sokrates: Der Verlust also schadet den Menschen?

Freund: Er schadet.

Sokrates: Der Verlust also ist ein Übel?

Freund: Ja.

Sokrates: Und das Gegenteil vom Verlust ist der Gewinn?

Freund: Das Gegenteil.

Sokrates: Etwas gutes also ist der Gewinn?

Freund: Ja.

Sokrates: Die also das Gute lieben nennst du gewinnsüchtig?

Freund: So scheint es.

Sokrates: Gar nicht unsinnige Leute also, Freund, sind dir die Gewinnsüchtigen! Aber du selbst, liebst du was gut ist, oder liebst du es nicht?

Freund: Ich gewiß.

Sokrates: Und gibt es etwas gutes, was du nicht liebst; sondern dagegen etwas übles?

Freund: Nein, beim Zeus, ich nicht.

Sokrates: Sondern alles Gute liebst du auf gleiche Weise?

Freund: Ja.

Sokrates: Frage auch mich, ob nicht auch ich gleichfalls eben so: so werde ich dir gestehen, daß auch ich das Gute liebe. Allein auch außer mir und dir, die übrigen Menschen insgesamt dünkt dich nicht daß auch die was gut ist lieben, und was übel hassen?

Freund: Mir leuchtet das ein.

Sokrates: Und daß der Gewinn gut ist haben wir eingeräumt?

Freund: Ja.

Sokrates: Auf diese Weise also zeigen sich wiederum Alle als gewinnsüchtig. Und wie wir es vorher erklärten, so war keiner gewinnsüchtig. Welcher Erklärung könnte also Einer folgen ohne zu irren?

Freund: Wenn einer, so denke ich, Sokrates, den Gewinnsüchtigen richtig auffaßt. Richtig aber ist es den für gewinnsüchtig zu halten, der sich um solche Dinge ernstlich bemüht, und an ihnen zu gewinnen sucht, an welchen die Rechtschaffenen sich scheuen zu gewinnen.

Sokrates: Aber du siehst doch, mein Süßester, Gewinnen haben wir eben eingeräumt, sei Vorteil haben.

Freund: Was soll aber das?

Sokrates: Weil wir auch dieses dazu eingeräumt haben, daß immer alle Menschen das Gute wollen.

Freund: Ja.

Sokrates: Also wollen auch die Guten jeden Gewinn haben, wenn er doch etwas Gutes ist.

Freund: Nicht solchen jedoch, o Sokrates, wovon sie hernach würden Schaden haben.

Sokrates: Mit diesem Schaden haben meinst du, sie werden dabei verlieren, oder etwas anderes?

Freund: Nein, sondern eben daß sie dabei verlieren werden, meine ich.

Sokrates: Verlieren denn die Menschen beim Gewinn oder beim Verlust?

Freund: Bei beiden. Denn sowohl beim Verlust verlieren sie, als auch beim schlechten Gewinn.

Sokrates: Dünkt dich denn irgend eine heilsame und gute Sache auch schlecht zu sein?

Freund: Mich nicht.

Sokrates: Haben wir nun nicht noch vor kurzem zugestanden, der Gewinn sei dem Verlust als einem Übel entgegengesetzt?

(228) Freund: Das behaupte ich.

Sokrates: Und daß er als dem Übel entgegengesetzt gut sei?

Freund: Das haben wir zugestanden, freilich.

Sokrates: Siehst du also, wie du mich zu betrügen suchst, absichtlich das Gegenteil sagend von

dem, was wir nur eben zugestanden?

Freund: Nein, beim Zeus, Sokrates! sondern im Gegenteil du betrügst mich, und drehst und wendest mich in der Rede, ich weiß nicht wie von oben nach unten.

Sokrates: Sprich besser! Denn das wäre wahrlich nicht schön getan, unfolgsam zu sein gegen einen guten und weisen Mann.

Freund: Gegen wen? und was meinst du nur?

Sokrates: Gegen meinen und deinen Mitbürger, den Sohn des Peisistratos des Philaiden, den Hipparchos, welcher von den Söhnen des Peisistratos der älteste war und der weiseste. Welcher viele andere schöne Denkmale seiner Weisheit zurückgelassen hat, auch des Homeros Gedichte zuerst in dieses Land gebracht und die Rhapsoden genötigt an den Panathenaien sie abwechselnd nach der Reihe vorzutragen, wie sie auch jetzt noch tun; auch nach Anakreon dem Tejer ein funfzigrudriges Schiff absendete, um ihn in diese Stadt zu holen, den Keier Simonides aber immer um sich hatte und durch großen Lohn und Geschenke festhielt. Das tat er aber um die Bürger zu bilden, damit er über so treffliche Menschen als nur möglich herrschte, und in der Meinung, man müsse Niemanden Weisheit vorenthalten, wie er denn ein guter und edler Mann war. Als ihm nun die Bürger in der Stadt gebildet waren und ihn bewunderten über seine Weisheit, trachtete er auch denen auf dem Lande nach, um sie zu bilden, und stellte ihnen Hermen auf an den Wegen auf der Hälfte zwischen der Stadt und jedem Flecken. Dann wählte er aus, was er von seiner Weisheit, die er gelernt und die er selbst erfunden hatte, für das weiteste hielt, und dieses, nachdem er es selbst in elegisches Maß gebracht, verzeichnete er darauf als seine Gedichte und Beweise seiner Weisheit, damit zuerst seine Bürger nicht mehr jene weisen Sprüche in Delphoi, das Kenne dich selbst und Nichts zuviel und die andern dazu gehörigen bewundern, sondern vielmehr die Sprüche des Hipparchos für weise halten möchten, und damit sie, wenn sie im hin und herwärts Vorüberziehen läsen und seine Weisheit kosteten, vom Lande fleißig hereinkommen möchten, um sich auch im übrigen weiter bilden zu lassen. Zweie waren aber jedesmal der Überschriften. Auf der linken Seite der jedesmaligen Herme, sagt Hermes in der Überschrift, daß er mitten zwischen der Stadt und diesem Flecken (229) steht. In der auf der rechten Seite aber, Dies hat Hipparchos gesetzt, wandle Gerechtes im Sinn, heißt es. Solcher Gedichte nun findet man viele schöne auch auf andern Hermen aufgezeichnet; es steht aber auf dem Steirischen Wege auch dieses, Dies hat Hipparchos gesetzt, nimmer betrüge den Freund. Ich also wollte mich ja nicht erdreisten dich meinen Freund zu betrügen, und jenem weisen Manne unfolgsam zu sein, nach dessen Tode die Athener noch drei Jahre von seinem Bruder Hippas gewalttätig sind beherrscht worden; und du kannst von allen Alten gehört haben, daß nur während dieser drei Jahre eine Zwingherrschaft hier gewesen ist in Athen, vorher hingegen die Athener beinahe als ob Kronos regierte gelebt haben. Auch sagen die Unterrichteten, daß sein Tod nicht jene Ursach gehabt habe, welche von den Meisten angegeben wird, die Beschimpfung jener Schwester, der Korbträgerin, denn das ist ja einfältig, sondern Harmodios sei der Liebling des Aristogeiton gewesen und von ihm gebildet worden. Also auch Aristogeiton setzte einen Ruhm darin einen Menschen auszubilden, und betrachtete den Hipparchos als seinen Nebenbuhler. Um jene Zeit nun habe Harmodios einen der schönen und edlen Jünglinge von damals geliebt; man nennt auch seinen Namen, ich erinnere mich aber dessen nicht. Dieser Jüngling also habe vorher zwar den Harmodios und Aristogeiton bewundert als weise, hernach aber sei er in Umgang mit dem Hipparchos gekommen und habe jene vernachlässiget, und die hatten dann, allzusehr über die Schmach gekränkt, den Hipparchos so getötet.

Freund: Du also, Sokrates, magst wohl entweder mich nicht für deinen Freund halten, oder wenn du mich dafür hältst, dem Hipparchos nicht gehorchen. Denn daß du mich nicht, ich weiß freilich nicht wie, im Gespräch betrügen solltest, davon kann ich mich nicht überreden.

Sokrates: Aber ich will dir ja gern wie im Brettspiel welchen Zug du willst in unsern Reden zurückgeben, damit du nicht glaubst, daß du betrogen wirst. Soll ich dir also dies zurückgeben, daß nicht alle Menschen das Gute wollen?

Freund: Nein, dieses mir nicht.

Sokrates: Aber daß Verlieren und Verlust kein Übel ist?

Freund: Nein das nicht.

Sokrates: Aber daß dem Verlust und dem Verlieren der Gewinn und das Gewinnen entgegengesetzt ist?

Freund: Auch das nicht.

(230) Sokrates: Aber daß, als dem Übel entgegengesetzt, das Gewinnen etwas Gutes ist?

Freund: Auch das gib mir wenigstens nicht ganz zurück.

Sokrates: Du denkst also, wie es scheint, daß von dem Gewinn einiger gut ist, anderer aber schlecht?

Freund: So denke ich.

Sokrates: Ich gebe dir also dieses zurück, und es sei demnach einiger Gewinn gut anderer schlecht. Aber Gewinn ist doch der gute um nichts mehr als der schlechte. Nicht wahr?

Freund: Wie meinst du das?

Sokrates: Das will ich dir erklären. Speisen gibt es doch gute und auch schlechte?

Freund: Ja.

Sokrates: Ist aber wohl die eine von beiden mehr als die andere eine Speise? Oder sind sie dieses, Speisen, beide auf gleiche Art, und darin um nichts unterschieden eine von der andern, daß sie Speisen sind, sondern nur darin, daß die eine von ihnen gut ist, die andere schlecht?

Freund: Ja.

Sokrates: So auch Getränke und alle andere Dinge, welche einerlei sind unter einander dem einen davon aber zukommt, es gut zu sein, dem andern schlecht, die sind doch in sofern nicht verschieden eins vom andern als sie einerlei sind? Wie ja gewiß auch von Menschen der eine gut ist, der andere schlecht?

Freund: Ja.

Sokrates: Aber Mensch, glaube ich, ist doch keiner von beiden mehr als der andere, weder der gute als der böse, noch der böse als der gute?

Freund: Darin hast du recht.

Sokrates: Wollen wir nun also nicht eben so auch vom Gewinn denken, daß Gewinn doch auf gleiche Weise der gute ist und der schlechte?

Freund: Notwendig.

Sokrates: Also gewinnt doch der eben sowohl der den schlechten Gewinn hat, als der den guten. Denn als Gewinn zeigt sich ja keiner von beiden minder als der andere, wie wir zugestehen.

Freund: Ja.

Sokrates: Denn keiner von beiden hat weder das mehr noch minder an sich.

Freund: Freilich nicht.

Sokrates: Und wie könnte Jemand irgend etwas mehr oder minder tun oder leiden vermöge eines solchen, welches keines von jenen beiden an sich hat?

Freund: Unmöglich.

Sokrates: Da nun beide gleichermaßen Gewinne sind und vorteilhaft : so müssen wir nun auch noch dieses überlegen, weshalb du sie wohl beide Gewinne nennst, und was du gleiches an beiden siehst. So wie wenn du mich fragtest wegen des vorigen, weshalb ich doch die guten und die schlechten Speisen auf gleiche Weise Speisen nenne: ich dir sagen würde, weil beide trockne Leibesnahrung sind, darum tue ich es. Denn daß dies Speise ist würdest auch du uns ja wohl zugestehn. Nicht wahr?

Freund: Ich gewiß.

Sokrates: Und über das Getränk gäbe es dieselbe Art von Antwort, daß die flüssige Leibesnahrung, mag sie gut oder mag sie schlecht sein, diesen Namen Getränk bekommt; und mit dem übrigen eben so. Versuche nun also auch du mich nachzuahmen (231) mit solcher Antwort. Der schlechte Gewinn und der gute Gewinn, behauptest du doch, sind beide Gewinn; was siehst du nun in beiden gleiches, weshalb doch auch der letztere Gewinn ist? Oder wenn du selbst nicht antworten kannst: so laß mich reden und gib Acht. Nennst du etwa jeden Erwerb Gewinn, den jemand erwirbt entweder ohne einigen Aufwand, oder doch so, daß er durch wenigeren mehreres erhält?

Freund: Das dünkt mich nenne ich Gewinn.

Sokrates: Meinst du auch dergleichen damit, wenn Jemand durch gute Bewirtung, die ihn nichts gekostet, sondern bei der er wohlgelebt hat, eine Krankheit erwirbt?

Freund: Nein beim Zeus, ich nicht.

Sokrates: Wenn er aber Gesundheit erwürbe durch die Bewirtung, erwürbe er dann Gewinn oder

Verlust?

Freund: Gewinn.

Sokrates: Nicht das ist also Gewinn irgend etwas erwerben?

Freund: Freilich nicht.

Sokrates: Wird nun nicht wer Böses, oder auch wer nur kein Gutes erwirbt, keinen Gewinn erwerben?

Freund: Mir leuchtet ein, nur wer Gutes.

Sokrates: Wenn aber Übles, erwirbt er dann nicht Verlust?

Freund: Mich dünkt.

Sokrates: Siehst du wohl wie du wiederum auf dasselbe zurückläufst? der Gewinn erscheint als Gutes, der Verlust als übles.

Freund: Ich nun bin verlegen, was ich sagen soll.

Sokrates: Nicht mit Unrecht bist du verlegen. Und beantworte mir auch noch dieses, wenn Jemand durch Aufwand von wenigem mehreres erwirbt, das sagst du sei Gewinn?

Freund: Nur übles meine ich nicht; sondern wenn einer durch Aufwand von wenigerem Gold oder Silber mehreres bekommt.

Sokrates: Darnach eben bin ich im Begriff zu fragen. Denn sage mir, wenn jemand durch Aufwendung der Hälfte Goldes dem Gewichte nach das zwiefache an Silber bekommt, hat er Schaden oder Verlust bekommen?

Freund: Schaden ja wohl, o Sokrates. Denn statt des zwölffachen Gewichtes gilt ihm ja nun das Gold nur zwiefaches.

Sokrates: Aber er hat ja doch mehr bekommen. Oder ist das Zwiefache nicht mehr als die Hälfte?

Freund: Dem Werte nach doch nicht Silber als Gold!

Sokrates: Es muß also, wie es scheint, beim Gewinn auch noch dieses hinzukommen, der Wert. Jetzt wenigstens sagst du, daß das Silber obgleich mehr doch des Goldes nicht wert sei; das Gold aber obgleich weniger sei doch jenes wert.

Freund: Das denke ich; es verhält sich auch so.

Sokrates: Was also etwas wert ist, dabei ist Gewinn, es sei nun klein oder groß; was aber nichts, dabei ist auch kein Gewinn?

Freund: Ja.

Sokrates: Und etwas wert, heißt das etwas anderes als wert daß man es habe?

Freund: Ja, daß man es habe.

Sokrates: Und wert daß man es habe nennst du das unnütze oder das nützliche?

Freund: Das nützliche doch wohl.

Sokrates: Ist nun das nützliche nicht gut?

Freund: Ja.

(232) Sokrates: Kommt also nicht, du überaus beharrlicher Mann, der Gewinn uns nun schon zum dritten oder vierten Male als das Gute heraus?

Freund: Es scheint.

Sokrates: Erinnerst du dich auch wohl, woher diese Erklärung uns gekommen ist?

Freund: Ich glaube wenigstens.

Sokrates: Wenn etwa nicht: so will ich dich erinnern. Du bestrittest mir die Guten wollten nicht jeden Gewinn gewinnen, sondern nur den guten, den schlechten aber nicht?

Freund: Ja.

Sokrates: Hat nun nicht jetzt das Gespräch uns genötiget jeden Gewinn, groß und klein, für gut anzuerkennen?

Freund: Genötiget freilich, o Sokrates, hat es mich mehr als überzeugt.

Sokrates: Vielleicht daß es dich in der Folge auch noch überzeugt. Für jetzt also, du magst nun überzeugt sein, oder wie es um dich stehn mag, gibst du uns doch zu, daß jeder Gewinn gut ist, kleiner und großer.

Freund: Das gebe ich zu.

Sokrates: Auch daß alle gute Menschen alles Gute wollen, gestehst du das zu oder nicht?

Freund: Ich gestehe es zu.

Sokrates: Du aber sagtest von den Schlechten daß sie jeden Gewinn liebten, kleinen und großen?

Freund: Das sagte ich.

Sokrates: Also wären nach deiner Rede alle Menschen gewinnsüchtig, die Guten und die Schlechten?

Freund: So erscheint es.

Sokrates: Nicht mit Recht also schmäht Einer einen Andern, wenn er ihm vorwirft er sei



gewinnsüchtig. Denn wer so schmäht, ist selbst eben ein solcher.

# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Minos

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1985

Auch wenigstens wohl wird hinreichen, um der Verwerfung dieses Gespräches Beifall zu gewinnen. Zuerst, weshalb es auch eigentlich hieher ist gestellt worden, sieht Jeder gewiß die merkwürdige Ähnlichkeit desselben mit dem »Hipparchos«, die so groß ist daß beide nur als aus Einer Form gegossen erscheinen. Eben so gewaltsam stürmt der Anfang herein; eben so fade und ungehörig bricht das Ende ab nach scheinbar eben erst wieder erneuerter Untersuchung. So daß auch in Absicht auf diese schlechte Arbeit Einige sich mit dem Verdacht beruhiget haben, wir hätten sie nur nicht vollständig; als ob eine solche Anlage jemals zu etwas Gutem könnte gediehen sein. Gleich dem »Hipparchos« ist ferner der »Minos« zierlich verunziert in der Mitte durch eine den Inhalt gar nicht weiter führende Diatribe über eine altertümliche Person. Ja eben so hat auch nur diese dem Gespräch den Namen gegeben, der Unterredner aber ist, wie von Charakter und Verhältnissen entblößt, so auch namenlos, und darf um so weniger Minos genannt werden, da er sich nirgends durch irgend etwas als Fremder zu erkennen gibt, Minos aber niemals ein Athenischer Name gewesen ist. Aber auch ferner, wer auf Absicht und Gang des Gesprächs achtet, wird es als unplatonisch erkennen. Nie wird etwas gewonnen durch allen Reichtum von Beispielen, noch auch durch Herbeiführung eines ähnlichen Begriffes irgend etwas näher bestimmt; dagegen aber mit ganz unsokratischem Leichtsinn von einem Begriff zum andern übergegangen wie von dem des Beschlusses zu dem der Meinung, und alles einmal gesagte auch nützliche und zu einer Bestimmung hinführende immer wieder vernachlässigt. So daß was den lahmen Gang der Untersuchung betrifft der »Minos« dem »Hipparchos« zwar ähnlich ist, aber noch weit schlechter, welches jedoch dem Gedanken von Einerleiheit des Verfassers keinen Eintrag tut, sondern sich hinlänglich durch die Natur des Gegenstandes erklärt. Wie denn überhaupt die Absicht gar nicht auf Erörterung eines Begriffes kann gegangen sein, sondern dies nur Schein ist und Umgebung, weil nämlich ein sokratisches Gespräch doch ohne dies nicht bestehen kann, die Hauptsache aber nur eine schlechte Rechtfertigung war für des Sokrates Vorliebe für Kreta. Noch ein besonderes Zeichen der Unächtheit aber hat dieser »Minos« an sich, nämlich die vorzügliche Unbeholfenheit der Sprache. Anstatt die dem Hauptwort durch Abstammung und Ton verwandten Worte entweder ernsthaft zu gebrauchen oder ohne Schaden der Untersuchung und ohne sophistische Gefährde damit zu spielen verwickelt er sich kläglich dazwischen als ein Ungeschickter. Plump und ohne alle Rückweisung steht auch als etwas angenommenes da der Name der königlichen Kunst für die Staatskunst und des königlichen Mannes für den Staatsmann, herüber genommen aus späteren platonischen Dialogen, aus denen jedoch irgend etwas tieferes zu schöpfen der Verfasser unfähig war, dessen Nachahmung sich nur auf den besuchtesten Plätzen herumdreht. Doch es ist unnötig mehr hinzuzufügen über etwas

Jedem der sehen will klar vor Augen liegendes.

## Minos

### *Sokrates • Ein Freund*

(313) Sokrates: Was ist uns doch das Gesetz?

Freund: Nach was für einem Gesetz fragst du denn?

Sokrates: Wie? unterscheidet sich denn irgend wodurch ein Gesetz vom andern eben in sofern es Gesetz ist? Denn erwäge nur recht was ich dich eigentlich frage. Ich frage dich nämlich als wenn ich dich fragte was Gold ist; und wenn du mich eben so weiter fragtest was doch für Gold ich meinte, so glaube ich du fragtest nicht recht. Denn es unterscheidet sich weder Gold vom Golde noch Stein vom Steine sofern dieser Stein ist und sofern jenes Gold ist; und eben so ist auch ein Gesetz vom andern um gar nichts unterschieden, sondern sie sind alle dasselbe. Denn ein Gesetz ist jedes von ihnen auf gleiche Weise, nicht das eine mehr, das andere weniger. Und eben hiernach frage ich nach diesem Ganzen was das Gesetz ist. Hast du es nun bei der Hand, so sage es.

Freund: Was also wäre das Gesetz wohl anderes, als eben das festgesetzte?

Sokrates: Dünkt dich denn auch die Rede das Geredete zu sein? oder das Gesicht das Gesehene? oder das Gehör das Gehörte? oder ist die Rede etwas anderes und das Geredete auch? und das Gesicht etwas anderes und das Gesehene auch? und das Gehör etwas anderes und das Gehörte auch? und das Gesetz also auch etwas anderes und das festgesetzte auch. So? oder wie dünkt dich?

Freund: Als etwas anderes erscheint es mir nun.

Sokrates: Das Gesetz ist also nicht das festgesetzte?

Freund: Nein, dünkt mich.

Sokrates: Was ist nun wohl das Gesetz? Laß es uns so untersuchen : Wenn Jemand uns über das eben gesagte weiter fragte, Da ihr doch sagt, daß durch das Gesicht das Gesehene gesehen wird, was ist denn nun das Gesicht, womit gesehen wird? so (314) würden wir ihm antworten, es ist diejenige Wahrnehmung welche durch die Augen uns die Farben offenbart. Und wenn er wiederum fragte, was ist denn das Gehör, wodurch Gehörtes gehört wird: so würden wir ihm antworten, es ist die Wahrnehmung, welche durch das Ohr uns die Töne offenbart. Eben so demnach wenn er uns fragte, da doch durch das Gesetz das festgesetzte festgesetzt wird, was ist denn nun das Gesetz, sofern dadurch festgesetzt wird? ist es eine Wahrnehmung oder Mitteilung? so wie das Gelernte gelernt wird durch eine sich mitteilende Erkenntnis? Oder ist es eine Entdeckung, wie das Entdeckte entdeckt wird, was gesund ist zum Beispiel und ungesund durch die Heilkunde, und was die Götter beabsichtigen, nach Aussage der Wahrsager, durch die Wahrsagekunst? Denn Kunst ist uns ja wohl eine Erfindung der Dinge. Nicht wahr?

Freund: Allerdings.

Sokrates: Was also hievon wollen wir annehmen daß das Gesetz vornehmlich sei?

Freund: Diese Beschlüsse und Verordnungen dünkt mich. Denn was anderes könnte Jemand wohl sagen daß das Gesetz sei? So daß es scheint dieses Ganze, wonach du fragst, das Gesetz, ist der Beschluß eines Gemeinwesens.

Sokrates: Für eine im Gemeinwesen geltende Meinung, wie es scheint, erklärst du das Gesetz?

Freund: Das tue ich.

Sokrates: Und vielleicht erklärst du es vortrefflich. Besser aber werden wir es wohl so einsehn. Nennst du Einige weise?

Freund: Das tue ich.

Sokrates: Und die Weisen sind doch durch Weisheit weise?

Freund: Ja.

Sokrates: Und wie, die Gerechten durch Gerechtigkeit gerecht?

Freund: Allerdings.

Sokrates: Auch die Gesetzlichen durch Gesetz gesetzlich?

Freund: Ja.

Sokrates: Die Ungesetzlichen aber durch Ungesetzlichkeit ungesetzlich?

Freund: Ja.

Sokrates: Und die Gesetzlichen sind gerecht?

Freund: Ja.

Sokrates: Und die Ungesetzlichen ungerecht?

Freund: Ungerecht.

Sokrates: Und etwas ganz vortreffliches ist die Gerechtigkeit und das Gesetz?

Freund: So ist es.

Sokrates: Ganz schändlich aber die Ungerechtigkeit und Gesetzlosigkeit?

Freund: Ja.

Sokrates: So daß jene den Staat und alles übrige erhalten, diese aber alles verderben und umstürzen?

Freund: Ja.

Sokrates: Als von etwas Schönem muß man also vom Gesetz denken, und als ein Gut es suchen?

Freund: Wie anders!

Sokrates: Und nicht wahr ein Beschluß des Staates behaupteten wir sei das Gesetz?

Freund: Das behaupteten wir.

Sokrates: Wie nun, sind nicht einige Beschlüsse gute, andere schlechte?

Freund: Das sind sie.

Sokrates: Aber doch ein Gesetz gab es nicht, das schlecht wäre?

Freund: Nein freilich.

Sokrates: Nicht richtig ist es also so ganz allgemein zu antworten, das Gesetz sei der Beschluß des Staates?

Freund: Nein wie mich dünkt.

Sokrates: Denn es würde nicht stimmen daß ein schlechter Beschluß ein Gesetz wäre.

Freund: Nicht füglich.

Sokrates: Indessen eine Meinung scheint mir selbst allerdings das Gesetz auch zu sein. Wenn nun nicht die schlechte Meinung, ist dann nicht schon offenbar, daß es die gute sein muß, wenn doch das Gesetz eine Meinung ist?

Freund: Ja.

Sokrates: Welches ist aber die gute Meinung? Nicht die wahre?

Freund: Ja.

(315) Sokrates: Und die wahre Meinung ist doch eine Entdeckung dessen was ist?

Freund: Das ist sie.

Sokrates: Das Gesetz also will sein die Entdeckung dessen was ist.

Freund: Wie so aber, Sokrates, wenn das Gesetz die Entdeckung dessen ist was ist, behalten wir nicht immer dieselben Gesetze über dieselben Gegenstände, wenn sie uns das was ist ausgefunden haben?

Sokrates: Nichts desto weniger will doch das Gesetz die Entdeckung dessen sein was ist. Wenn aber die Menschen nicht immer dieselben Gesetze beibehalten, wie uns scheint, können sie wohl das was das Gesetz will nicht immer ausfinden, nämlich das wahre. Denn komm laß uns sehen, wenn es uns vielleicht hieraus deutlicher werden kann, ob wir immer dieselben Gesetze gebrauchen oder zu anderer Zeit andere, und ob Alle dieselben oder je andere auch andere.

Freund: Aber dieses, o Sokrates, ist doch nicht schwer einzusehen, daß nicht nur die nämlichen nicht immer dieselben Gesetze haben, sondern auch Andere immer andere. Denn gleich unter uns ist kein Gesetz Menschen zu opfern, sondern dies ist unförmig; die Karthager hingegen opfern, wie dies bei ihnen förmig ist und gesetzlich, und zwar Einige sogar ihre Söhne dem Kronos, wie vielleicht auch du gehört hast. Und nicht nur, daß unhellenische Menschen andere Gesetze haben als wir, sondern auch die in Lykaia und die Nachkommen des Athamas, was für Opfer opfern die obgleich sie Hellenen sind? So wie auch von uns selbst du vielleicht gehört haben und wissen wirst, was für Gesetze wir ehemals hatten wegen der Verstorbenen, wie wir ihnen Opfer nachschlachteteten vor Heraustragung des Leichnams und Knochenleserinnen herbeiholten. Ja die noch älteren als jene begruben ihre Toten im Hause, wir hingegen tun nichts hiervon. Und tausenderlei könnte Einer dergleichen sagen, denn gar weit und breit her ist das zu erweisen, daß weder wir mit uns selbst übereinstimmend immer dasselbe festsetzen, noch auch die Menschen überhaupt unter einander.

Sokrates: Es ist wohl nicht zu verwundern, Bester, wenn du vollkommen recht hast, mir aber dieses entgangen ist. Aber so lange du für dich allein sprichst was dir gut dünkt, in einer langen Rede, und dann wieder ich, werden wir nie etwas zusammenbringen, wie ich glaube. Wenn du aber die Aufgabe gemeinschaftlich hinstellst, dann können wir uns vielleicht vereinigen. Willst du also, so frage du mich aus und erwäge es gemeinschaftlich mit mir, oder auch wenn du willst, antworte mir.

Freund: So will ich denn, o Sokrates, beantworten was du nur willst.

Sokrates: Komm also. Erklärst du etwa das Gerechte für ungerecht, und das Ungerechte für gerecht? oder das Gerechte für gerecht, und das Ungerechte für ungerecht?

Freund: Ich das Gerechte für gerecht und das Ungerechte für ungerecht.

Sokrates: Und ist dies bei Allen eben so wie unter uns festgesetzt?

Freund: Ja.

Sokrates: Also auch bei den Persern?

(316) Freund: Auch bei den Persern.

Sokrates: Und wohl auch immer?

Freund: Immer.

Sokrates: Und was mehr wiegt wird hier als schwer festgesetzt, und was weniger als leichter, oder umgekehrt?

Freund: Nein, sondern was mehr als schwerer, und was weniger als leichter.

Sokrates: Und das auch in Karthago und in Lykaia?

Freund: Auch.

Sokrates: Das Schöne also, wie es scheint, wird überall als schön festgesetzt, und das Schändliche

als schändlich; und nicht das Schändliche als schön noch das Schöne als schändlich.

Freund: So ist es.

Sokrates: Um es also allgemein zu sagen wird ja das was ist festgesetzt, daß es ist, nicht was nicht ist, sowohl bei uns als bei allen übrigen.

Freund: Mich dünkt es.

Sokrates: Wer also dessen was ist verfehlt, der verfehlt auch des gesetzlichen?

Freund: So zwar wie du es sagst, Sokrates, erscheint dasselbe als gesetzlich sowohl für uns zu allen Zeiten als auch für die übrigen. Wenn ich aber bedenke, daß wir gar nicht aufhören unsere Gesetze durch und durch zu verändern: so kann ich mich nicht überzeugen.

Sokrates: Vielleicht bemerkst du eben nicht, daß was wir zurückgenommen und anders gezogen haben doch immer dasselbe ist. Allein betrachte es nur so mit mir. Bist du schon irgend auf Schriften gestoßen über die Wiederherstellung der Kranken?

Freund: O ja.

Sokrates: Weißt du auch, welcher Kunst solche Schriften angehören?

Freund: Ich weiß daß sie der Heilkunst angehören.

Sokrates: Und Ärzte nennst du die Sachverständigen über dergleichen?

Freund: Das sage ich.

Sokrates: Setzen nun die Sachverständigen über dieselben Gegenstände auch dasselbe fest, oder Andere Anderes?

Freund: Dasselbe, dünkt mich.

Sokrates: Und etwa nur die Hellenen unter einander? oder setzen auch die Ausländer unter einander und mit den Hellenen über das nämlich wovon sie Erkenntnis haben dasselbe fest?

Freund: Dasselbe müssen ja ganz notwendig alle wissenden gemeinschaftlich festsetzen sowohl Hellenen als Ausländer.

Sokrates: Schön geantwortet. Und zwar immer?

Freund: Ja auch immer.

Sokrates: Und Ärzte schreiben doch über die Gesundheit was sie wirklich festsetzen daß es sei?

Freund: Ja.

Sokrates: Heilkundig also und heilkundige Gesetze sind diese Schriften der Ärzte?



Freund: Heilkundig allerdings.

Sokrates: Sind etwa auch die Schriften der Landbauverständigen Gesetze für den Landbau?

Freund: Ja.

Sokrates: Und wessen sind nun wohl Schriften und Erklärungen über die Bearbeitung der Gärten?

Freund: Der Gärtner.

Sokrates: Gesetze des Gartenwesens sind also diese?

Freund: Ja.

Sokrates: Von denen, welche verstehen Gärten anzuordnen?

Freund: Wie sonst!

Sokrates: Dies verstehn aber die Gärtner?

Freund: Ja.

Sokrates: Und wessen sind Schriften und Festsetzungen über die Bereitung der Speisen?

Freund: Der Köche.

Sokrates: Für das Kochwesen sind diese also Gesetze?

Freund: Allerdings.

Sokrates: Derer, wie es scheint, welche verstehen die Bereitung der Speisen anzuordnen?

Freund: Ja.

Sokrates: Dies verstehen aber, wie man sagt, die Köche?

(317) Freund: Diese freilich verstehen es.

Sokrates: Gut. Wessen aber sind wohl Schriften und Festsetzungen über Einrichtung eines Staates? Nicht derer welche verstehen Staaten zu regieren?

Freund: Mich dünkt ja.

Sokrates: Verstehn dies nun Andere als die des städtischen Gemeinwesens und des Königtumes Kundigen?

Freund: Eben diese, allerdings?

Sokrates: Staatskundige Schriften also sind das, was die Leute Gesetze nennen, Schriften von Königen und trefflichen Männern.

Freund: Wahr gesprochen.

Sokrates: Und nicht wahr die Sachkundigen werden doch nicht jedesmal wieder anderes schreiben über denselben Gegenstand?

Freund: Nein.

Sokrates: Und werden nicht über denselben Gegenstand ihre Festsetzungen wieder so und so umändern?

Freund: Nein freilich.

Sokrates: Wenn wir also welche wo auch immer sehen die dies tun, was wollen wir sagen, daß die sachkundig sind welche dies tun oder unkundig?

Freund: Unkundig.

Sokrates: Und was das rechte ist, das sagen wir, sei Jedem gesetzlich, es gehöre nun zur Heilkunst oder zur Kochkunst oder zur Gartenkunst?

Freund: Ja.

Sokrates: Was aber nicht das rechte ist, das erklären wir auch nicht mehr für gesetzlich?

Freund: Nicht mehr.

Sokrates: Also wird es ungesetzlich?

Freund: Notwendig.

Sokrates: Also auch in den Schriften über das Gerechte und Ungerechte und überhaupt über die Einrichtung eines Staats und wie ein Staat muß verwaltet werden, ist das rechte das königliche Gesetz, das nicht rechte aber nicht, welches nur scheint ein Gesetz zu sein den Unkundigen: denn es ist ungesetzlich.

Freund: Ja.

Sokrates: Ganz recht also haben wir uns dahin erklärt, das Gesetz sei die Auffindung dessen was ist?

Freund: So zeigt es sich.

Sokrates: Laß uns aber auch noch dieses daran betrachten. Wer ist kundig für die Erde den Samen anzuweisen?

Freund: Der Landmann.

Sokrates: Und dieser wird jedem Boden den angemessenen anweisen?

Freund: Ja.

Sokrates: Der Landmann also ist der rechte Anweiser hiezu, und seine Anweisungen und Verteilungen sind hierin die rechten?

Freund: Ja.

Sokrates: Und wer versteht Töne anzuweisen für die Lieder, jedem die angemessenen? Und wessen Gesetze sind hierüber die rechten?

Freund: Die des Flötenspielers und Lyrspielers.

Sokrates: Der gesetzkundigste hierin ist also der tonkundigste.

Freund: Ja.

Sokrates: Und wer ist der beste um den Leibern der Menschen die Nahrung anzuweisen? nicht der welcher die angemessenste anweist?

Freund: Ja.

Sokrates: Dessen Anweisungen und Gesetze sind also die besten, und der gesetzkundigste hierin gibt auch die beste Anweisung?

Freund: Allerdings.

Sokrates: Und wer ist dieser?

(318) Freund: Der Vorsteher der Leibesübungen.

Sokrates: Dieser also ist am geschicktesten die menschlichen Herden leiblich zu weiden?

Freund: Ja.

Sokrates: Und wer ist der beste um einer Herde von Schafen das ihrige anzuweisen? wie heißt er?

Freund: Der Hirte.

Sokrates: Des Hirten Gesetze also sind die besten für die Schafe?

Freund: Ja.

Sokrates: Und die des Rinderhirten für die Rinder?

Freund: Ja.

Sokrates: Wessen Gesetze aber sind die besten für die Seelen der Menschen? Nicht des Königes? Sprich.

Freund: Ja, ich spreche also.

Sokrates: Vortrefflich gesprochen. Kannst du nun wohl sagen, wer unter den Alten sich ausgezeichnet hat als Gesetzgeber für das Flötenspielen? Vielleicht entsinnst du dich nicht; willst

du aber daß ich dich erinnere?

Freund: Das will ich freilich.

Sokrates: Sagt man es nicht vom Marsyas und von seinem Liebling Olympos dem Phrygier?

Freund: Ganz richtig.

Sokrates: Deren Tonstücke sind die göttlichsten; sie allein bewegen und bringen ans Licht wer der Götter bedürftig ist, und sind auch noch jetzt allein übrig als göttliche.

Freund: So ist es.

Sokrates: Wer aber von den alten Königen wird als ein guter Gesetzgeber gerühmt dessen Festsetzungen auch jetzt noch in Ansehn bleiben als göttliche?

Freund: Ich entsinne mich nicht.

Sokrates: Weißt du nicht welche Hellenen die ältesten Gesetze haben?

Freund: Meinst du etwa die Lakedaimonier und ihren Gesetzgeber Lykurgos?

Sokrates: Die sind ja noch nicht dreihundert Jahre als oder kaum etwas wenigens drüber. Aber woher kommen die besten unter diesen Gesetzen? weißt du das?

Freund: Man sagt wenigstens aus Kreta.

Sokrates: Diese also haben die ältesten Gesetze unter den Hellenen?

Freund: Ja.

Sokrates: Weißt du nun was für treffliche Könige diese gehabt haben? den Minos und Rhadamanthys, des Zeus und der Europa Söhne, von denen diese Gesetze herrühren.

Freund: Rhadamanthys gilt wohl für einen gerechten Mann, Sokrates; Minos aber für wild und rauh und ungerecht.

Sokrates: Das ist eine Attische und tragische Fabel, o Bester, die du vorträgst.

Freund: Wie so? Sagt man dies nicht vom Minos?

Sokrates: Nicht Homeros und Hesiodos, wiewohl diese glaubwürdiger sind als alle Tragödiendichter insgesamt, von denen du eben, was du sagst, gehört hast.

Freund: Was sagen also jene vom Minos?

Sokrates: Das will ich dir sagen, damit nicht auch du wie die Meisten frevelest. Denn es gibt nichts frevelhafteres und nichts, was man mehr scheuen müßte, als gegen die Götter in Wort und Tat zu fehlen; das zweite aber gegen göttliche Menschen. Sondern gar viele Vorsicht muß du immer anwenden, wenn du einen Mann zu loben oder zu tadeln im Begriff stehst, ob (319) du

auch nichts unrichtiges sagest. Und deshalb eben muß man auch lernen gute und schlechte Menschen unterscheiden. Denn es zürnt der Gott, wenn man den ihm ähnlichen tadelt, oder den ihm entgegengesetzt sich verhaltenden lobt. Jener aber ist der gute. Denn glaube ja nicht, daß Steine wohl heilig sein können und Hölzer und Vögel und Schlangen, Menschen aber nicht. Sondern das heiligste unter allem ist ein guter Mensch und das verworfenste ein schlechter. So auch was den Minos betrifft wie ihn Homeros und Hesiodos loben, will ich dir deshalb sagen, damit du nicht als Mensch und eines Menschen Sohn gegen einen Heros und Sohn des Zeus mit Worten dich vergehest. Denn Homeros, wo er von Kreta sagt daß viel und unzählbare Menschen darin sind, die Neunzig Städte bewohnen, spricht weiter: Jenen erhebt sich Knossos, die mächtige Stadt wo Minos Einst geherrscht neunjährig dem Zeus als Genosse sich nahend. Dieses nun ist in kurzen Worten eine solche Lobrede des Homeros auf den Minos, wie sie Homeros auf keinen andern Heros gedichtet hat. Denn daß Zeus ein Weisheitslehrer ist und diese Kunst die vortrefflichste, das deutet er auch an vielen andern Orten anderwärts an, aber auch hier. Denn er sagt, Minos sei ins neunte Jahr mit dem Zeus umgegangen in Gesprächen und habe ihn besucht um sich von dem Zeus als Weisheitslehrer unterrichten zu lassen. Daß nun diesen Ruhm Homeros keinem andern Heroen beigelegt hat, als nur dem Minos, das ist ein bewundernswürdiges Lob. Auch in der Totenfahrt der Odysseia dichtet er den Minos mit goldenem Zepter geschmückt die Gestorbenen richtend, nicht den Rhadamanthys. Vom Rhadamanthys aber sagt er weder hier daß er richtet, noch sonst irgendwo daß er mit dem Zeus umgegangen wäre. Deshalb nun behaupte ich, daß Minos am allermeisten vom Homeros ist gepriesen worden. Denn daß als ein Sohn des Zeus er allein vom Zeus ist unterrichtet worden, das ist ein Lob worüber keines geht. Und dies bedeutet doch der Vers: Einst geherrscht neunjährig dem Zeus als Genosse sich nahend, daß Minos mit dem Zeus umgegangen. Denn diese Genossenschaft bestand in Gesprächen, und ein Genosse ist wer mit dem Andern umgeht in Gesprächen. Nämlich ins neunte Jahr ist Minos in des Zeus Höhle gegangen um teils zu lernen und teils zu zeigen was er in den ersten Neun Jahren vom Zeus gelernt. Einige zwar nehmen an, ein Genosse des Zeus sei wer mit ihm getrunken und gescherzt habe. Allein folgenden Beweis kann (320) Jemand anführen, daß die nichts sagen, welche dies annehmen. Denn so viele Menschen es auch gibt, Hellenen und Ausländer, gibt es doch keine, die sich des Zusammentrinkens und dieser ganzen Freude wozu der Wein gehört enthalten, als die Kreter, und nächstdem die Lakedaimonier, die es von den Kretern gelernt haben. In Kreta aber ist dies eins von den Gesetzen die Minos gegeben hat, nicht zusammenzutrinken bis zum Rausch. Und offenbar ist doch, daß was er selbst für schön erkannte, er auch wird gesetzlich gemacht haben für seine Mitbürger. Denn gewiß hat Minos nicht wie ein gemeiner Mensch anderes festgesetzt und anders selbst getan abweichend von dem was er selbst festsetzte. Sondern jenes Zusammensein bestand, wie ich behaupte, in Gesprächen zum Unterricht in der Tugend. Daher er denn auch solche Gesetze seinen Bürgern gegeben hat, durch welche Kreta zu allen Zeiten glücklich gewesen ist, und auch Lakedaimon, seitdem es angefangen hat diese zu gebrauchen, weil sie göttlich sind. Rhadamanthys aber war zwar vom Minos unterrichtet, aber nicht in der ganzen königlichen Kunst war er unterrichtet, sondern nur in jener Dienstleistung für die königliche daß er verstand den Gerichtsstätten vorzustehn. Daher er auch den Ruf erworben hat ein guter Richter zu sein. Seiner nämlich bediente sich Minos als Gesetzwächters innerhalb der Stadt, im übrigen Kreta aber des Talos. Talos nämlich ging dreimal des Jahrs in allen Flecken umher hatte Acht auf die Gesetze darin, die er auf eherne Tafeln geschrieben hatte, daher er auch der eherne heißt. Ähnliches sagt auch Hesiodos vom Minos, denn indem er seines Namens gedenkt sagt er, dieser sei der königlichste gewesen unter allen sterblichen Königen. Und auch viele regiert' er umwohnende Menschengeschlechter Haltend das Zepter des Zeus, womit er die Stadt beherrschte. Auch dieser nun meint mit dem Zepter des Zeus nichts anderes als den

Unterricht vom Zeus, durch welchen er nun ganz Kreta leitete.

Freund: Weshalb doch, o Sokrates, hat sich dies Gerücht vom Minos verbreitet, als wäre er ungebildet und hart?

Sokrates: Weshalb auch du, Bester, und jeder Andere dem daran gelegen ist guten Ruf zu haben, dich hüten wirst nie einen Dichter zu erzürnen. Denn die Dichter vermögen viel in Absicht des Ruhms auf welche Weise sie eines Menschen erwähnen lobend oder tadelnd. Darin eben hat Minos gefehlt, indem er mit dieser Stadt Krieg führte, in welcher neben vieler anderen Weisheit auch vielerlei Dichter gefunden werden in andern Zweigen der Dichtkunst und auch in der Tragödie. Die Tragödie aber ist hier sehr alt, nicht wie sie glauben nur vom Thespis her oder vom Phrynichos; sondern wenn du es recht untersuchen (321) willst, wirst du finden, daß sie eine sehr alte Erfindung dieser Stadt ist. Denn die Tragödie gereicht am meisten unter allen Dichtarten dem Volke zur Belustigung und Gemütsbewegung. In diese haben wir daher den Minos gebracht, und so unsere Rache an ihm genommen, dafür daß er uns genötigt hat ihm jene Abgabe zu erlegen. Dies also war des Minos Versehen daß er uns erzürnte, weshalb er denn auch, wonach du fragst, einen übleren Ruf erlangt hat. Denn daß er gut und gesetzkundig war, wie wir im vorigen sagten, und ein trefflicher Herrscher, davon ist das der beste Beweis, daß seine Gesetze noch unverändert sind, weil er nämlich das rechte aufgefunden hatte wie es wirklich ist in der Verwaltung eines Staates.

Freund: Du scheinst mir, o Sokrates, sehr wahrscheinlich diese Sache erklärt zu haben.

Sokrates: Wenn ich also Recht habe so dünken dich die Kreter, des Minos und Rhadamanthys Bürger, die ältesten Gesetze zu besitzen.

Freund: Offenbar.

Sokrates: Diese also sind unter den Alten die vortrefflichsten Gesetzgeber gewesen und Anführer und Hirten der Völker, wie auch Homeros einen guten Heerführer einen Hirten der Völker nennt.

Freund: Allerdings.

Sokrates: So sage denn beim freundlichen Zeus, wenn uns Jemand fragte, ein guter Gesetzgeber und Anordner des Leibes was verordnet denn der dem Leibe um ihn besser zu machen, so würden wir sagen wenn wir gut und in der Kürze antworten wollten, Nahrungsmittel und Anstrengungen, um durch jene den Leib wachsen zu machen, durch diese aber ihn zu üben und zu stärken.

Freund: Richtig.

Sokrates: Wenn er uns nun aber weiter fragte, was ist aber wohl dasjenige was ein guter Gesetzgeber der Seele verordnet um sie besser zu machen? was würden wir ihm wohl antworten wenn wir uns nicht schämen wollten für uns selbst und für unsere Jahre?

Freund: Das weiß ich nicht mehr zu sagen.

Sokrates: Aber zur Schande gereicht es gewiß unser beider Seelen daß sie offenbar werden, von sich selbst nicht zu wissen worauf ihr Wohl und Wehe beruht, vom Leibe aber und den übrigen Dingen es untersucht zu haben.



# Der sogenannte Zweite

## Alkibiades

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1985

Schon das Altertum hatte Zweifel gegen die Ächtheit dieses Gespräches, indem Einige es dem Xenophon beilegte. Hiezu nun gab es freilich keine besondern Gründe, am wenigsten eine bestimmte Ähnlichkeit der Schreibart; und vielmehr dürfte diese Vermutung wohl von jedem Sprachkennner gradezu abgewiesen werden. Allein nur um desto eher läßt sich glauben, daß wenigstens irgend ein bestimmter Grund vorhanden gewesen um dies kleine Werk dem Platon abzusprechen; doch es bedarf in der Tat nichts eines solchen Zeugnisses um ein entschiedenes Verwerfungsurteil daran zu hängen, wiewohl dies Gespräch von ganz anderer Beschaffenheit ist als die bisher verworfenen oder bezweifelten. Nämlich Mancher könnte vielleicht sagen, es sei besser in vieler Hinsicht, Jeder aber wird gewiß gestehen müssen, es sei auch weit unplatonischer in den Gedanken, in der Anordnung und auch in der Ausführung. Denn was zuerst den Inhalt betrifft: so haben die Erklärer sonst sich gefreut, hier die reine Lehre des Sokrates vom Gebet anzutreffen; und dies ist vornehmlich die Ursach warum dem Gespräch sein Platz grade hier ist angewiesen worden, um nämlich auf den »Euthyphron« und die »Verteidigung« gleich zurückzuweisen. Denn eine Lehre des Sokrates beim Platon rein auffinden kann doch immer nur heißen untermischt mit den Lehren anderer Weisen, nicht aber ganz entfremdet von der Art wie nun Platon einmal für immer den Sokrates aufgefaßt hatte. Wie wollte nun Jemand der die Andeutungen des »Euthyphron« und den Geist der »Verteidigung« verstanden hat, dies für eine sokratische Lehre annehmen, daß die Götter ohne bestimmten Grundsatz und ohne selbst das Beste zu erwägen bald gewähren und bald verweigern, ja daß man den Fall als möglich setzen dürfe, sie böten an, was dem Menschen anzunehmen gefährlich sein könnte? oder daß nach vollbrachten schönen Taten den Tod zu finden oder aus der Stadt verbannt zu leben ein großes Übel wäre, welches zu vermeiden man große Vorsicht anwenden müsse? Vielmehr ist ja offenbar jene Lehre von den Göttern eine solche von denen Sokrates im »Euthyphron« sagt, daß eben vielleicht weil er dergleichen nicht annehme, wenn es Jemand von den Göttern behauptete, er verläumdete und der Gottlosigkeit verklagt werde. Und eben so augenscheinlich streitet die letzte Ansicht mit allen in der »Verteidigung« dem Sokrates selbst beigelegten Begriffen, um nicht von andern platonischen Gesprächen zu reden die der Verfasser von diesem hier gewiß vor Augen gehabt. Und dann, sei nun der Gedanke sokratisch oder nicht, wie schlecht ist er doch ausgeführt. Denn so lange Voraussetzung von der Götter unstemem und unzuverlässigem Sinne bestehen bleibt, was hilft es doch daß man um zu beten die Erkenntnis des Besten abwartet, wenn sie doch auch dieses nach Gutdünken verweigern. Wollte aber Jemand sagen, Platon habe eben durch diesen Widerspruch jene Voraussetzung vernichten wollen: so fehlt es eben ganz sowohl am Ende an jeder Aufzeigung des Widerspruches wie im »Protagoras« und andern ähnlichen Fällen,



als auch im Laufe des Gesprächs an jeder in solchem Falle dem Platon nicht zu erlassenden Spur von Ironie. Allein genauer betrachtet soll gewiß auch nach der Absicht des Verfassers die Lehre vom Gebet gar nicht der Hauptinhalt des Gespräches sein, sondern das von den Vernünftigen und Unvernünftigen, und von dem Verhältnis anderer Künste und Wissenschaften zu der des Guten und Besten. Diese Lehre nun ist freilich platonisch genug, und eine vorläufige Behandlung derselben fände recht ihre Stelle hier in Beziehung auf die bald folgenden Gespräche. Gar nicht platonisch aber und auch sokratisch nicht ist die Art wie sie herbeigeführt wird, denn es war ja wohl Sokrates selbst welcher sagte, daß alle Güter besondere und gemeinschaftliche nur aus der Tugend entstehen könnten und nicht umgekehrt; hier aber wird die Notwendigkeit der Erkenntnis des Besten selbst nur darauf gegründet, weil eben sonst die Sicherheit gefährdet wird und der Staat schlecht geraten muß. Und eben so ist diese Art zu folgern weder sittlich noch wissenschaftlich genug, wie sich schon bis jetzt gezeigt hat und noch mehr für die Zeit seiner späteren Werke zeigen wird, die doch offenbar genug unser Verfasser auch vor Augen gehabt hat. Noch weniger aber ist auch bei diesem Teile des Inhalts die Ausführung des Platon würdig. Denn unmittelbar ehe das letzte Ergebnis recht herauskommt, daß nämlich im Staate diejenigen herrschen müssen, die zur Erkenntnis des Besten gelangt sind, springt Sokrates wieder auf jenes vom Gebet zurück, was doch nur Einfassung des Ganzen sein kann. Ja noch eher zerstört er schon das Werk durch die Behauptung, daß die Unwissenheit selbst gewissermaßen ein Gut sein könne, eine Behauptung, welche in Ermangelung des Besseren noch ein ungeselliges ungebildetes von vorn anfangendes Leben übrig läßt, wie es denen, welche die kynischen Grundsätze mißverstanden, sich aufdrängte, von welchen sich überhaupt hier manche Spur findet, jedoch auch nicht ohne Widerspruch. Die Anordnung ferner, wie nämlich dieses von der Kenntnis des Besten mit jenem vom Gebet verknüpft ist, muß jedem so willkürlich scheinen und so von aller Kunst entblößt, daß es nicht möglich ist den Platon mit einem solchen Werke zu beladen. Und eben so was die Ausführung betrifft ist das unplatonische im Ganzen, die schlechten Reden des Sokrates und die erbärmlichen Formeln mit denen er, um das Gespräch, das ihm unter den Händen reißt, wieder anzuknüpfen, des Alkibiades Meinung darüber fordert, die gar wenige Benutzung und Auszeichnung des Alkibiades, die Unklarheit in allem Beiwerk, und was man noch mehr anführen könnte, so hervorstechend, daß einzelne Wendungen, die platonisch genug herauskommen, gar kein Bedenken gegen die Unächtheit erregen können, sondern nur das Urteil befestigen, der Verfasser habe zwar fleißig genug seinen Meister gelesen, sei aber doch in den Geist weniger eingedrungen als in die Sprache, und unfähig gewesen ihm die eigentlichen Geheimnisse abzulernen.

Beiläufig wird so auch Platon von einem der schlimmsten Anachronismen befreit deren man ihn zeihen kann. Denn man darf nur im Allgemeinen mit den Zeiten bekannt sein, und was in Absicht auf einzelne hieher gehörige Tatsachen noch streitig ist mag entschieden werden wie es will, so muß man es unmöglich finden daß Sokrates mit dem Alkibiades über den Tod des Archelaos kann gesprochen haben; um nichts davon zu sagen, daß ihm in demselben Gespräch ohne alle Not der Vorsatz geliehen wird den Perikles umzubringen, als ob dieser auch noch könne gelebt haben als kürzlich Archelaos umgebracht war.

## **Alkibiades**

### *Sokrates • Alkibiades*

(138) Sokrates: Gehst du etwa zu dem Gotte um zu beten, o Alkibiades?

Alkibiades: Allerdings, Sokrates.

Sokrates: Du siehst ja auch ganz finster aus, und zur Erde blickend, wie wenn du dir etwas überlegtest.

Alkibiades: Was sollte sich einer da wohl überlegen, o Sokrates?

Sokrates: Die wichtigste Überlegung, o Alkibiades, wie mich wenigstens dünkt. Denn sprich beim Zeus, glaubst du nicht, daß die Götter, was wir von ihnen bitten jeder für sich und gemeinschaftlich für Alle, davon bisweilen einiges verleihen und anderes nicht, und auch Einigen wohl, Anderen aber nicht?

Alkibiades: Allerdings.

Sokrates: Dünkt dich also nicht große Vorsicht erfordert zu werden, damit nicht einer unvermerkt sich selbst große Übel erbitte, die er aber für Gutes hält, die Götter aber dann gerade in der Verfassung seien, in welcher sie gewähren, was einer bittet? wie z. B. vom Oidipus gesagt wird, er habe gebetet, daß seine Söhne mit dem Schwert das väterliche teilen möchten; da er konnte um eine Milderung der vorhandenen Übel gebeten haben, hat er sich zu denen die schon da waren noch andere erwünscht. Woher denn nicht nur dieses in Erfüllung ging, sondern zufolge dessen noch viel anderes schreckliche, was ich nicht wußte, wozu ich es einzeln aufzählen sollte.

Alkibiades: Du sprichst aber auch von einem rasenden Menschen, Sokrates. Denn wer glaubst du wohl daß bei gesunden Sinnen dergleichen werde gebetet haben?

Sokrates: Dünkt dich das Rasen das Gegenteil vom Vernünftigsein?

Alkibiades: Allerdings.

Sokrates: Und unvernünftig und vernünftig dünken dich doch auch einige Menschen zu sein?

Alkibiades: Freilich sind solche.

Sokrates: Wohlan denn, laß uns sehen, welche es wohl eigentlich sind. Denn daß einige unvernünftig sind und andere vernünftig, darüber sind wir einig, und Rasende auch noch außerdem.

Alkibiades: Darüber sind wir einig.

Sokrates: Weiter gibt es doch auch gesunde?

Alkibiades: Die gibt es.

Sokrates: Auch wohl andere kranke?

Alkibiades: Freilich.

(139) Sokrates: Und zwar nicht dieselben?

Alkibiades: Nein.

Sokrates: Gibt es etwa auch noch Andere, denen weder Eins noch das Andere zukommt?

Alkibiades: Nicht füglich.

Sokrates: Denn notwendig ist ein Mensch entweder krank oder nicht krank.

Alkibiades: So dünkt es mich wenigstens.

Sokrates: Und wie wegen der Vernunft und Unvernunft hast du etwa dieselbe Meinung?

Alkibiades: Wie meinst du das?

Sokrates: Ob dich dünkt, man sei entweder vernünftig oder unvernünftig? oder ob es dazwischen eine dritte Beschaffenheit gibt, welche den Menschen zu einem weder vernünftigen noch unvernünftigen macht?

Alkibiades: Nicht füglich.

Sokrates: Notwendig also kommt eines davon Jedem zu.

Alkibiades: So wenigstens dünkt mich.

Sokrates: Erinnerst du dich auch eingestanden zu haben, der Wahnsinn sei der Vernunft entgegengesetzt?

Alkibiades: Sehr wohl.

Sokrates: Und auch, daß es keine dritte mittlere Beschaffenheit gebe, welche macht daß der Mensch weder vernünftig noch unvernünftig ist?

Alkibiades: Das habe ich freilich eingestanden.

Sokrates: Wie aber könnte wohl zweierlei einem einzigen entgegengesetzt sein?

Alkibiades: Auf keine Weise.

Sokrates: Unvernunft also und Wahnsinn mag wohl einerlei sein?

Alkibiades: So zeigt es sich.

Sokrates: Wenn wir also behaupteten, daß alle Unvernünftigen wahnsinnig wären, wäre das wohl

eine richtige Behauptung, wie gleich von deinen Altersgenossen, wenn es unvernünftige unter ihnen gibt, wie es denn deren gibt auch unter den weit älteren? Denn sage mir, beim Zeus, glaubst du nicht, daß von denen hier in der Stadt nur wenige vernünftig sind, die meisten aber unvernünftig, welche du also Wahnsinnige nennst?

Alkibiades: Das glaube ich.

Sokrates: Glaubst du nun, wir würden unter so vielen Wahnsinnigen ruhig in der Stadt leben ohne geschlagen oder geworfen oder durch sonst irgend was die Wahnsinnigen auszuüben pflegen schon lange gestraft worden zu sein? Sieh also, mein Kluger, ob es sich nicht etwa doch anders verhält.

Alkibiades: Wie mag es sich aber wohl verhalten, Sokrates? Denn es scheint sich freilich nicht so zu verhalten, wie ich es meinte.

Sokrates: Auch mir scheint es nicht. Aber so etwa laß es uns ansehen.

Alkibiades: Wie meinst du denn?

Sokrates: Ich will es dir sagen. Wir nehmen doch an, daß Einige krank sind; oder nicht?

Alkibiades: Allerdings.

Sokrates: Dünkt es dich nun etwa notwendig, daß ein Kranker entweder die Gicht habe oder das Fieber oder den Augenschmerz? Oder dünkt dich nicht er könne auch ohne daß ihm etwas hievon zukomme an einer andern Krankheit leiden? Denn es gibt deren ja wohl viele, und nicht jene allein.

Alkibiades: So denke ich auch.

Sokrates: Also jeder Augenschmerz dünkt dich doch Krankheit?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Etwa auch jede Krankheit Augenschmerz?

(140) Alkibiades: Nicht füglich; aber ich weiß doch nicht, was ich sagen soll.

Sokrates: Aber wenn du mir nur aufmerksam bist: so sollten wir zween suchend zugleich es wohl finden.

Alkibiades: Das will ich sein, Sokrates, nach meinem Vermögen.

Sokrates: Sind wir also nicht einig darüber geworden jeder Augenschmerz zwar sei Krankheit, nicht aber jede Krankheit Augenschmerz?

Alkibiades: Darüber wurden wir einig.

Sokrates: Und mit Recht glaube ich. Denn auch alle Fiebernden sind krank; nicht aber alle Kranke fiebern oder haben die Gicht oder Augenschmerz, glaube ich. Sondern Krankheit ist zwar

jedes dergleichen; verschieden aber, sagen die welche wir Ärzte nennen, wären sie ihrer Wirkung nach. Denn weder sind einander alle ähnlich, noch wirken sie auf ähnliche Art; sondern jede nach ihrer eigentümlichen Beschaffenheit; Krankheiten aber sind sie alle. Wie wir auch annehmen es gibt Handwerker; oder nicht?

Alkibiades: Allerdings.

Sokrates: Nämlich die Schuhmacher, die Zimmerleute, die Bildhauer, und andere gar viele, was sollen wir sie alle nennen, sie haben aber einzelne Teile des Handarbeitens unter sich geteilt, und sind Alle Handarbeiter; nicht aber sind Alle Zimmerleute oder Schuhmacher, oder Bildhauer, welche doch sämtlich Handarbeiter sind.

Alkibiades: Freilich nicht.

Sokrates: Eben so nun haben sie auch die Unvernunft unter sich verteilt, und die den größten Teil davon haben nennen wir Wahnsinnige, die aber weniger, Blödsinnige und Schwachköpfige. Und die wir mit den schonendsten Namen benennen wollen nennen wir teils Eingebildete, teils Einfältige, andere wieder sagen unschädlich oder unschuldig oder kindisch. Und noch viele andere Namen wirst du finden wenn du nachsuchst. Alles dieses nun ist Unvernunft unterschieden aber, wie sich uns vorher eine Kunst von der andern zeigte, und eine Krankheit von der andern. Oder wie meinst du?

Alkibiades: Ich eben so.

Sokrates: Also von hier laß uns wieder zurückgehn. Denn auch im Anfang unseres Gespräches waren ja wohl die Unvernünftigen und die Vernünftigen zu untersuchen, welche es wären. Denn daß welche es wären, war eingeräumt. Oder nicht?

Alkibiades: Ja das war eingeräumt.

Sokrates: Nimmst du nun etwa diejenigen als Vernünftige an, welche wissen was einer tun und reden soll?

Alkibiades: Ja diese.

Sokrates: Welche aber als Unvernünftige? Etwa die, welche keines von diesen beiden wissen?

Alkibiades: Diese.

Sokrates: Werden nun nicht die keines von diesen beiden Wissenden unbewußt reden und tun was man nicht muß?

Alkibiades: Das leuchtet ein.

Sokrates: Unter diese Menschen nun, Alkibiades, meinte ich, gehöre auch Oidipus. Du wirst aber auch finden, daß unter den (141) Jetzigen viele, nicht etwa im Zorn, wie jener, und wissentlich sich Böses wünschen, sondern in der Meinung es sei Gutes. Denn Jener, wie er sich nichts Gutes wünschte, so glaubte er es auch nicht zu tun; es gibt aber Andere, welchen das Gegenteil hievon begegnet. Denn ich glaube gleich du wenn der Gott, zu welchem du jetzt hingehn willst dir

erschiene und ehe du noch etwas gebeten hättest dich fragte, ob es dir genug wäre Eigenherrscher über die Stadt der Athener zu sein, und wenn du dies für unbedeutend hieltest und für nichts großes, auch gleich hinzusetzte und über alle Hellenen; und wenn er sähe, du glaubtest noch nicht genug zu haben wenn er dir nicht ganz Europa bewilligte, dir dann auch dieses nicht nur bewilligen wollte, sondern auch gleich heute, wenn du es wolltest, Alle fühlen liebe daß Alkibiades der Sohn des Kleinias der Herr wäre: so glaube ich würdest du hocherfreut von ihm gehn, als der größten Güter teilhaftig geworden.

Alkibiades: Ich glaube wohl auch jeder andere, Sokrates, wenn ihm dergleichen begegnete.

Sokrates: Aber doch für dein Leben würdest du wohl auch aller Hellenen und Barbaren Land und Herrschaft nicht nehmen wollen?

Alkibiades: Das glaube ich wohl. Wie sollte ich auch, wenn ich dann doch keinen Gebrauch davon machen könnte?

Sokrates: Und wie wenn du nur einen schlechten und schädlichen Gebrauch davon machen würdest; auch so nicht?

Alkibiades: Freilich nicht.

Sokrates: Siehst du also wie wenig es sicher wäre für dich, dieses Gegebene aufs Geratewohl anzunehmen, oder es selbst zu erbitten, wenn doch einer dadurch Schaden erleiden oder gar das Leben deshalb verlieren könnte. Viele auch könnten wir anführen, welche nach der Herrschaft gestrebt und sich viel Mühe darum gegeben haben, als hätten sie etwas Gutes daran wenn es ihnen damit gelänge, denen aber hernach eben der Herrschaft wegen nachgestellt und das Leben genommen wurde. Wie ich denn glaube, dir wird manches nicht unbekannt geblieben sein, was sich in diesen Tagen ereignet hat, da den König der Makedonier Archelaos sein in die Herrschaft nicht minder als jener in ihn verliebter Liebbling, wiewohl jener sein Liebhaber war, umgebracht, um ein Herrscher und beglückter Mann zu werden, nachdem er aber drei oder vier Tage die Gewalt besessen, selbst durch Nachstellung einiger anderen umgebracht ward. Auch unter unsern Mitbürgern siehst du, was wir nicht von Andern gehört, sondern selbst Augenzeugen davon gewesen, wie viele schon nach der Feldherrnwürde getrachtet, (142) und nachdem sie ihnen geworden teils noch gegenwärtig verbannt sind aus dieser Stadt, teils ihr Leben eingebüßt haben; die aber die glücklichsten unter ihnen zu sein scheinen, haben unter vielfältiger Gefahr und Angst gelebt nicht nur während ihrer Heerführung, sondern auch nach der Rückkehr ins Vaterland wegen der Angeber, die ihnen nicht minder hartnäckig zusetzten als die Feinde. So daß einige wünschten, lieber ohne jene Würde geblieben zu sein als sie verwaltet zu haben. Und führten noch die Gefahren und Mühseligkeiten zu einigem Nutzen: so wäre es doch etwas, itzt aber ist es ganz das Gegenteil. Ganz dasselbe wirst du finden in Absicht der Kinder, daß Einige sich gewünscht welche zu bekommen, nachdem sie sie aber bekommen, in die schwersten Unfälle und Trübsale geraten sind. Denn einige haben, weil ihre Kinder bis an ihr Ende ungeraten blieben, ihr ganzes Leben in Kummer verbracht, andere hingegen, denen sie zwar wohl geraten, die aber ihrer durch Unglücksfälle beraubt worden, haben selbst auch nicht geringeren Kummer erduldet als jene, und gewünscht, die Kinder möchten ihnen lieber nicht geboren sein als geboren. Dennoch aber, wie offenbar auch sowohl dieses ist als vieles andere das sich eben so wenden pflegt: so ist doch selten Einer zu finden, der entweder des Angebotenen sich enthielte, oder wenn er durch Wünschen etwas zu erlangen wüßte, aufhören sollte zu wünschen; sondern die meisten würden

weder die Alleinherrschaft wenn sie ihnen angeboten würde, zurückweisen, noch die Heerführung, noch vieles andere, was wenn es jemand hat ihm mehr schadet als hilft; vielmehr dies alles sich sogar herbeiwünschen wenn Einer es noch nicht hätte. Nach einer kurzen Zeit aber widerrufen sie nicht selten, und wünschen wieder weg, was sie zuerst herbeigewünscht. Ich daher bin auch zweifelhaft, ob nicht in Wahrheit die Menschen wider die Götter fälschlich klagen, wenn sie vermeinen nur von jenen sei ihnen Böses, aber sie schaffen durch Unverstand, oder ob man Unvernunft sagen soll, auch gegen Geschick sich das Elend. Und so mag wohl, o Alkibiades, jener Dichter gar vernünftig sein, welcher wie ich glaube, auch unverständige Freunde hatte, und als er sie tun und wünschen sah, was nicht das beste war, ihnen aber doch so schien, für alle gemeinschaftlich dieses Gebet scheint gedichtet zu haben. Er sagt aber so etwa: Zeus du Herrscher, das Gute, spricht er, auch (143) wann wir es nicht uns erlehen Immer verleih, doch Arges dem Beter sogar zu verweigern bittet er. Mich dünkt dies sehr gut und sicher gesprochen von dem Dichter, hast aber du etwas dagegen in Gedanken, so verschweige es nicht.

Alkibiades: Hart wäre es, Sokrates, etwas vorzubringen gegen das, was gut gesagt ist. Dieses nun begreife ich, an wie vielen Übeln die Unwissenheit den Menschen Ursach ist, da wir, wie es scheint, durch sie unvermerkt uns das Ärgste zufügen, ja was noch mehr sagen will, sogar herbeiwünschen. Was doch Niemand glauben sollte, sondern jeder glaubt das wenigstens zu verstehen, sich selbst das Beste zu wünschen und nicht das Schlimmste. Denn das wäre ja in der Tat einem Fluch ähnlich und nicht einem Gebet.

Sokrates: Aber, Bester, vielleicht würde ein Mann der weiser wäre als ich und du behaupten, wir sprächen nicht richtig, wenn wir so ins Blaue die Unwissenheit verwürfen und nicht wenigstens hinzusetzen, daß Unwissenheit über gewisse Dinge für gewisse Menschen unter gewissen Umständen gut wäre, eben wie für andere übel.

Alkibiades: Wie meinst du das? Kann irgend etwas irgend Jemanden unter was immer für Umständen besser sein nicht zu wissen als zu wissen?

Sokrates: Mir scheint es so; und dir nicht?

Alkibiades: Nein gewiß, beim Zeus.

Sokrates: Aber doch will ich auch das nicht von dir denken, daß du gegen deine eigne Mutter das möchtest verübt haben, was man vom Orestes sagt und Alkmaion, und was für Andere etwa noch dasselbe wie jene verübt haben mögen.

Alkibiades: Um Zeus willen, sprich besser, Sokrates.

Sokrates: Nicht den, Alkibiades, welcher sagt du werdest dergleichen nicht wollen verübt haben, mußst du besser sprechen heißen, sondern vielmehr wenn einer das Gegenteil sagte, wenn dich doch die Sache so arg dünkt, daß man ihrer auch nicht einmal unnötig erwähnen müsse. Glaubst du aber wohl, daß Orestes, wenn er vernünftig gewesen wäre und gewußt hätte, was für ihn das beste wäre zu tun, sich würde erküht haben etwas hievon zu verüben?

Alkibiades: Gewiß nicht.

Sokrates: Auch wohl, glaube ich, kein Anderer.

Alkibiades: Freilich nicht.

Sokrates: Ein Übel also, wie es scheint, ist es das Beste nicht zu kennen, und die Unkenntnis des Besten.

Alkibiades: Mich dünkt es.

Sokrates: Und zwar wie Jenem, so auch allen Übrigen?

Alkibiades: Das behaupte ich.

Sokrates: Betrachten wir nun auch noch dieses. Wenn dir etwa auf einmal einfiele, weil du meinstest es sei so das Beste, ein Messer zu nehmen, ins Vorzimmer des Perikles deines Freundes (144) und Vormundes zu gehn und zu fragen, ob er drin wäre, in der Absicht eben jenen zu töten und keinen andern, und sie sagten er wäre drin. Nämlich ich sage gar nicht, daß du jemals etwas dergleichen werdest tun wollen; sondern ich meine nur, wenn du dies gut fändest, da ja nichts hindern kann, daß nicht dem, der das Beste nicht kennt auch einmal eine solche Meinung einfallt, daß er auch das schlechteste für das Beste hält. Oder meinst du das nicht?

Alkibiades: Allerdings.

Sokrates: Wenn du nun im Hineintreten ihn verkenntest beim Anblick und glaubtest, es wäre ein Anderer, würdest du dann wohl noch den Mut haben ihn zu töten?

Alkibiades: Nein, beim Zeus, das dünkt mich nicht.

Sokrates: Denn nicht den ersten Begegnenden, sondern nur eben jenen wolltest du. Nicht wahr?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Also wenn du es auch oft unternähmest, jedesmal aber den Perikles verkenntest, wenn du im Begriff wärest es auszuüben, so würdest du ihn wohl niemals angreifen?

Alkibiades: Nicht füglich.

Sokrates: Und wie? meinst du Orestes würde je seine Mutter angegriffen haben, wenn er sie auf gleiche Weise verkannt hätte?

Alkibiades: Ich glaube wohl nicht.

Sokrates: Denn auch Jener hatte ja nicht die erste beste Frau noch des ersten besten Menschen Mutter im Sinne zu töten, sondern seine eigne.

Alkibiades: So ist es.

Sokrates: Dergleichen zu verkennen ist also besser für die so beschaffenen und mit solchen Meinungen behafteten.

Alkibiades: Das zeigt sich.



Sokrates: Siehst du also daß Unkenntnis von gewissen Dingen, für gewisse Menschen unter gewissen Umständen gut ist und kein Übel, wie es dir vorher schien.

Alkibiades: So scheint es.

Sokrates: Willst du nun weiter das folgende erwägen: so kann dich vielleicht dünken, es sei ungereimt.

Alkibiades: Was doch eigentlich, Sokrates?

Sokrates: Daß ja scheint, um es nur heraus zu sagen, als ob der Besitz der andern Erkenntnisse, wenn Jemand sie ohne die des Besten besitzt, nur selten von Nutzen sei, sondern meistens dem Inhaber schade. Betrachte es nur so. Dünkt es dich nicht notwendig zu sein, wenn wir etwas tun oder reden wollen, daß wir zuvor dasjenige entweder zu wissen glauben oder wirklich wissen müssen, was wir mit festerer Zuversicht reden oder tun wollen?

Alkibiades: Das dünkt mich.

Sokrates: Also gleich die Redner verstehen entweder uns Rat zu geben oder glauben es zu verstehen, so oft sie Rat geben, der eine über Krieg und Frieden, der Andere über die Erbauung der Mauern, oder die Ausrüstung der Häfen. Mit einem Worte, (145) was der Staat unternimmt gegen einen andern Staat oder in und für sich selbst, das rührt alles her von dem Rate der Redner?

Alkibiades: Ganz richtig.

Sokrates: Sieh nun auch das folgende, wenn es geht. Du nennst doch Einige vernünftig, Andere unvernünftig?

Alkibiades: Gewiß.

Sokrates: Die Meisten doch wohl unvernünftig, und nur die Wenigeren vernünftig?

Alkibiades: Gerade so.

Sokrates: Doch auf irgend etwas sehend nennst du beide so?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Etwa den, der Rat zu geben weiß ohne zu wissen welches und wenn es besser ist, nennst du vernünftig?

Alkibiades: Wohl nicht.

Sokrates: Auch wohl den nicht, glaube ich, der das Kriegführen selbst versteht, aber nicht wann es das bessere ist und so lange als es das bessere ist. Nicht wahr?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Also auch nicht wenn Jemand versteht Einen zu töten, oder des Geldes zu berauben, oder zum Verbannten zu machen aus seinem Vaterlande aber nicht wenn und wem dieses zu tun

das Beste ist?

Alkibiades: Auch nicht.

Sokrates: Den also, der hievon etwas versteht, wenn zugleich die Erkenntnis des Besten damit verbunden ist. Diese aber war ja wohl einerlei mit der des Nützlichen. Nicht wahr?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Diesen also wollen wir für vernünftig halten und für einen zuträglichen Ratgeber sich selbst und dem Staat; wer aber nicht, den dafür daß er das Gegenteil hievon tut. Oder wie denkst du?

Alkibiades: Ich eben so.

Sokrates: Und wie wenn Jemand das Reiten und das Schießen versteht? oder das Ringen und den Faustkampf, oder sonst etwas von den übrigen Kampfspielen, oder auch etwas Anderes von dem, was wir durch Kunst verstehen, wie nennst du den, welcher das versteht was in dieser Kunst das Beste ist? Nicht wahr in Beziehung auf die Reitkunst einen Reitkundigen?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und wer es in Beziehung auf den Faustkampf versteht den einen Faustkampfkundigen, und wer in Beziehung auf das Flötenspielen den einen Flötenspielerkundigen, bei dem Übrigen also auf dieselbe Weise; oder anders?

Alkibiades: Nein, sondern so.

Sokrates: Dünkt es dich nun notwendig zu sein, daß wer hievon etwas versteht zugleich ein vernünftiger Mann ist? Oder sollen wir sagen, daran fehle gar viel?

Alkibiades: Gar viel, beim Zeus.

Sokrates: Was für ein Staat, glaubst du nun wäre dies, der aus guten Schützen und Flötenspielern und Kämpfern und den andern Künstlern bestände, und unter diese die wir eben erwähnt wären dann einige gemischt, welche das Kriegführen selbst verstehen, und das Totschlagen, und dann noch rednerische Männer recht staatskundig aufbläht, alle diese aber ohne die Erkenntnis des Besten und ohne einen der da weiß wenn es am besten ist dies alles anzuwenden, und gegen wen?

(146) Alkibiades: Ein schlechter, denke ich, o Sokrates.

Sokrates: Das würdest du wenigstens sagen, glaube ich, wenn du sähest wie sie ehrgeizig mit einander wetteifern, und Jeder das als den wichtigsten Teil der Staatsverwaltung vorzieht wo er sich selbst noch als den Besten übertrifft, ich meine nämlich was im Gebiete jeder Kunst selbst das Beste ist, das wahre Beste aber für sich selbst und den Staat meistens verfehlt, weil er, glaube ich, ohne Einsicht nur seiner Meinung vertraut. Verhält sich nun dieses so, würden wir dann nicht das Richtige sagen, wenn wir behaupteten, ein solcher Staat sei voll Verwirrung und Ungesetzlichkeit?

Alkibiades: Gewiß das Richtige.

Sokrates: Dünkte es uns nun nicht notwendig, daß wir zuvörderst dasjenige entweder glauben müßten zu wissen oder wirklich wissen, was wir mit Zuversicht reden oder tun sollten?

Alkibiades: Das dünkte uns.

Sokrates: Und daß also, wenn Jemand tut was er weiß oder zu wissen glaubt, und das Nützliche damit verbunden ist, alsdann wir dem Staat zum Vorteil handeln werden und Jeder sich selbst?

Alkibiades: Wie anders?

Sokrates: Wenn aber das Gegenteil, dann, glaube ich, weder für den Staat noch für sich selbst.

Alkibiades: Freilich nicht.

Sokrates: Und wie? dünkt es dich nun noch eben so oder wieder anders?

Alkibiades: Nein, sondern eben so.

Sokrates: Behauptetest du nicht auch, du hieltest die Mehresten für unvernünftig und nur die Wenigeren für vernünftig?

Alkibiades: Das tat ich.

Sokrates: Behaupten wir nicht auch wiederum, daß die mehresten das Beste verfehlen, da sie ja meistens, denke ich, ohne Einsicht der Meinung vertrauen?

Alkibiades: Das behaupten wir freilich.

Sokrates: Also ist es den Mehresten zuträglich, daß sie nichts weder wissen noch zu wissen glauben, da sie ja aufgelegter sein werden dasjenige zu tun, was sie wissen oder zu wissen glauben, wenn sie es aber tun, doch in den mehresten Fällen mehr Schaden davon haben werden als Nutzen?

Alkibiades: Vollkommen richtig.

Sokrates: Siehst du nun, als ich sagte, es möchte wohl der Besitz anderer Erkenntnisse, wenn Jemand sie ohne die Erkenntnis des Besten besitzt, nur selten nutzen, öfter aber dem Inhaber schaden, ob sich nicht gezeigt hat, daß ich recht habe?

Alkibiades: Wenn auch damals nicht, so scheint es mir doch jetzt so, Sokrates.

Sokrates: Es muß also ein Staat sowohl als ein Einzelner, wenn er sein Leben richtig führen will, an diese Erkenntnis sich halten ordentlich wie der Kranke an den Arzt, oder wie an den Steuermann der welcher mit Sicherheit schiffen will. Denn ohne diese müssen je stärker die Seele treibt auf den Erwerb (148) äußerer Güter oder Leibesstärke oder sonst etwas um desto größere Fehler daraus entstehen. Und wer von den sogenannten Wissenschaften und Künsten gar viel besitzt, von dieser Erkenntnis aber verwaist ist, und nur von irgend einer einzelnen unter den übrigen getrieben wird, wird der nicht in der Tat und mit Recht vielem Sturme ausgesetzt sein, als einer der wie ich glaube ohne Steuermann auf hoher See bleibend, nicht lange Zeit freilich nur sein Leben lang umhertreibt? So daß auch hier das Wort des Dichters zuzutreffen scheint, was er

wo als Tadel gegen einen sagt: Welcher gar manches zwar wußte, doch übel nur spricht er, wußt' er es alles.

Alkibiades: Und wie soll das wohl hier zutreffen, Sokrates? mir scheint er das auch nicht im geringsten verständig gesagt zu haben.

Sokrates: Gar sehr verständig; aber auch dieser Dichter, Bester, spricht nur rätselhaft, wie auch die andern Dichter fast alle. Und es ist auch ihrer Natur nach die gesamte Dichtkunst rätselhaft, und nicht eines Jeden Sache sie richtig zu deuten. Und wenn sie dann, außerdem daß sie von Natur so ist, noch einen mißgünstigen Mann ergreift, der seine Weisheit nicht zeigen, sondern soviel irgend möglich ist verbergen will, dann wird es eine über die Maßen schwer zu beurteilende Sache, was wohl jeder von ihnen meint. Denn du glaubst doch wohl nicht, daß Homeros der weiseste und göttlichste Dichter nicht sollte gewußt haben, daß es nicht möglich ist etwas übel zu wissen, denn er ist es, welcher von dem Margites sagt, daß er gar manches zwar wußte, doch übel nur, sagt er, wußt' er es alles. Aber er spricht rätselhaft, glaube ich, indem er sagt übel statt zum Übel wußt' er anstatt zu wissen. Daraus wird nun, wenn man es zusammennimmt, zwar nicht dem Versmaße geeignet, doch aber das was der Dichter von ihm sagen will, nämlich daß er gar Manches zwar wußte; aber zum Übel gereichte es ihm dies Alles zu wissen. Offenbar nun ist, daß, wenn es ihm ein Übel war vieles zu wissen, er ein schlechter Mensch muß gewesen sein, wenn man unsern vorigen Reden glauben soll.

Alkibiades: Ich wenigstens bin der Meinung, Sokrates. Oder ich würde schwerlich irgend anderen Reden glauben wenn nicht diesen.

Sokrates: Und mit Recht bist du der Meinung.

Alkibiades: So scheint es mir auch wieder.

Sokrates: Wohlan aber beim Zeus! du siehst ja doch was für eine und wie große Verlegenheit sich zeigt; auch selbst scheinst du mir Teil daran zu haben, da du ja nach allen Seiten dich hinwendend auch nirgends zur Ruhe kommst, sondern, was du am festesten behauptet hattest, scheinst du wieder abgelegt (148) zu haben, und nicht mehr derselben Meinung zu sein. Wenn also auch jetzt noch der Gott, zu welchem du gehen wolltest, dir erschiene und entweder dich fragte ehe du noch irgend etwas gebeten hättest, ob es dir genügte, wenn etwas von jenem in Erfüllung ginge, was wir anfänglich sagten, oder auch dir verstattete selbst zu bitten: was glaubst du wohl von dem Angebotenen annehmen oder was dir selbst erbitten zu können, um die Gelegenheit gut zu benutzen.

Alkibiades: Bei den Göttern, Sokrates, ich wüßte dir nichts so gleich zu sagen; sondern es dünkt mich ein töricht Ding zu sein, und in der Tat viele Vorsicht nötig, damit sich nicht einer unvermerkt Übles erbitte, in der Meinung es sei Gutes, nach weniger Zeit aber wie auch du sagtest widerrufe und wieder wegwünsche, was er zuvor herbeigewünscht.

Sokrates: Hat etwa nicht der Dichter, dessen wir ja am Anfang der Rede erwähnten, etwas mehr wissend als wir Arges dem Beter sogar zu verweigern gebeten?

Alkibiades: Mir wenigstens scheint es.

Sokrates: Auch die Lakedaimonier, Alkibiades, mögen sie nun diesen Dichter nachgeahmt, oder

die Sache auch selbst so überdacht haben, beten immer sowohl öffentlich als Jeder für sich beinahe ein ähnliches Gebet, indem sie die Götter anrufen ihnen das Schöne zu dem Guten zu verleihen. Mehreres wird niemals Jemand einen von ihnen haben beten gehört. Deshalb sind sie bis auf die jetzige Zeit nicht minder beglückt als irgend Andere unter den Menschen. Und sollten sie auch nicht in allen Stücken immer beglückt gewesen sein, so kommt das doch nicht her von ihrem Gebet; denn es hängt doch von den Göttern ab, glaube ich, das zu geben was einer sich erbeten hat oder auch das Gegenteil davon. Auch noch etwas anderes will ich dir erzählen, was ich einst von alten Leuten gehört habe, daß nämlich als Streit war zwischen den Athenern und Lakedaimoniern, unserer Stadt begegnete, daß sie immer zu Lande sowohl als zur See, so oft es eine Schlacht gab, Verlust erlitt und niemals die Oberhand gewinnen konnte. Die Athener also unwillig über die Sache, und ratlos was sie wohl um diesem Übel abzuhelpen ersinnen sollten, hätten es nach gepflogener Beratung für das Beste gehalten zum Ammon zu schicken und ihn über diese Sache zu befragen, und außerdem auch noch darüber, weshalb doch den Lakedaimoniern die Götter lieber den Sieg gäben als ihnen, da wir doch, sprachen sie, unter allen Hellenen die meisten und schönsten Opfer bringen und mit Weihgeschenken ihre Tempel geschmückt haben wie keine Stadt sonst, und jegliches Jahr aufs prachtvollste und untadelhafteste sie beschicken und mehr Geld hierauf verwendet (149) haben als alle andere Hellenen zusammen. Den Lakedaimoniern aber, sprachen sie, war niemals irgend etwas dergleichen sehr angelegen; sondern so geringschätzig betragen sie sich gegen die Götter, daß sie sogar immer verstümmeltes opfern, und auch in allem übrigen sich um vieles dürftiger in ihrer Verehrung erweisen als wir, da sie doch nicht weniger Reichtum besitzen als unsere Stadt. Nachdem sie nun dieses gesagt und gefragt hatten, was sie tun sollten um das damalige Übel wieder abzuwenden, habe der Prophet nichts anders geantwortet, weil eben der Gott es ihm offenbar nicht zugelassen, sondern er habe sie nur herbeigerufen und gesprochen, Dies sagt Ammon den Athenern, er spricht der Lakedaimonier Schweigsamkeit gefalle ihm besser als der andern Hellenen Opfer insgesamt. Soviel habe er gesagt und nichts darüber. Mit dieser Schweigsamkeit nun scheint mir der Gott nichts anderes zu meinen, als jenes ihr Gebet. Denn in der Tat zeichnet es sich gar sehr aus von den übrigen. Denn die andern Hellenen, einige indem sie goldengehörnete Stiere darbringen, andere indem sie den Göttern Weihgeschenke verehren, beten dabei um diese Dinge, wie es sich trifft mögen sie nun grade gut sein oder übel. Indem die Götter dieses Lästerliche hören verwerfen sie alle jene herrlichen Beschickungen und Opfer. Daher dünkt es mich vieler Vorsicht und Überlegung zu bedürfen, was man wohl reden muß, und was nicht. Du wirst auch beim Homeros anderes dem bisher gesagten sehr ähnliches finden. Denn er sagt, daß die Troer als sie sich gelagert den Göttern vollkommene Festthekatomben brachten, und den Opferduft hätten vom Gefilde die Winde erhoben in den Himmel Süßes Geruches: doch nahmen ihn nicht die seligen Götter abgeneigt, denn verhaßt war die heilige Ilios jenen, Priamos selbst und das Volk des lanzenkundigen Königs. So daß es ihnen nichts nutzte zu opfern und Geschenke zu bringen vergeblich, da sie den Göttern verhaßt waren. Denn dergleichen glaube ich haben die Götter nicht an sich, daß sie durch Geschenke sich bewegen lassen wie ein schlechter Wucherer. Daher auch wir eine einfältige Rede führen, wenn wir um deshalb vor den Lakedaimoniern den Vorzug begehren. Denn das wäre ja arg, wenn auf unsere Geschenke und Opfer die Götter sehen wollten, und nicht auf die Seele, wer fromm ist und gerecht. Weit mehr, glaube ich, als auf jene köstlichen Beschickungen und Opfer, welche wer auch vieles gegen die Götter und vieles gegen die Menschen gesündigt hat, sei es ein Einzelner sei es ein Staat, dennoch ungehindert jährlich vollbringen kann. Sie aber die keine (150) Geschenknehmer sind verachten dies alles, wie der Gott sagt, und der Prophet der Götter. Es mag aber wohl bei Göttern sowohl als bei Menschen die Verstand haben Gerechtigkeit und Vernunft ganz vorzüglich geehrt sein. Vernünftig aber und gerecht sind keine Andern als die, welche wissen, was man tun und

reden muß gegen Götter und gegen Menschen. Ich möchte aber auch von dir gern hören, was du in Gedanken hast hierüber.

Alkibiades: Mir meines Teils, Sokrates, erscheint es gar nicht anders als dir und dem Gott. Es wäre ja auch nicht recht, wenn ich dem Gott entgegen meine Stimme abgeben wollte.

Sokrates: Du erinnerst dich also doch der Behauptung, daß du in großer Verlegenheit wärest um dir nicht unbewußt übeles zu erbitten in der Meinung es sei gutes.

Alkibiades: Das tue ich.

Sokrates: Du siehst also, wie gar nicht sicher es für dich ist betend dem Gotte zu nahen, damit er nicht, wenn es sich so träfe, daß er lästliches von dir hört, dieses ganze Opfer verwerfe, oder du auch vielleicht noch etwas anderes davontragest. Daher dünkt mich das Beste, daß du dich ruhig verhältst. Denn des Gebetes der Lakedaimonier wirst du dich, glaube ich, als ein Eingebildeter, das war uns ja wohl der schonendste Name für die Unvernunft, nicht bedienen wollen. Also ist es notwendig zu warten bis einer lernt, wie er sich muß gegen Götter und gegen Menschen verhalten.

Alkibiades: Wann wird diese Zeit sein, o Sokrates? und wer der Unterrichtende? Denn gar gern, glaube ich, möchte ich diesen Menschen sehen, wer er ist.

Sokrates: Dieser ist es, der Sorge für dich trägt. Allein so wie Homeros sagt, daß Athene dem Diomedes erst mußte die Finsternis den Augen entnehmen, daß er wohl erkenne den Gott und den sterblichen Menschen, so glaube ich muß auch er zuvor von deiner Seele die Finsternis hinwegnehmen die jetzt darauf liegt, und dann erst dasjenige beibringen, wodurch du erkennen wirst wer gut ist oder auch böse. Denn jetzt dünkt mich kannst du es noch nicht.

Alkibiades: Er nehme also hinweg die Finsternis wenn er so will oder sonst etwas. Denn ich bin willig mich weder dem noch jenem zu entziehen was Jener anordnet, wer auch der Mensch sein mag, wenn ich nur dadurch kann besser werden.

(151) Sokrates: Eben so ist auch jener dir, es ist nicht zu sagen wie sehr, zugetan.

Alkibiades: Bis dahin dünkt mich nun auch das Beste das Opfer aufzuschieben.

Sokrates: Ganz recht, daß es dich so dünkt. Denn es ist sicherer als auf eine so große Gefahr es zu wagen.

Alkibiades: Wie aber, Sokrates, wenn ich diesen Kranz hier, da du mich gut beraten zu haben scheinst, dir aufsetze. Den Göttern aber wollen wir Kränze und alles was sonst gebräuchlich ist alsdann verehren, wann ich jenen Tag kommen sehe. Er soll aber bald kommen, wenn sie nur wollen.

Sokrates: Wohl! ich nehme dieses an, und auch sonst, glaube ich, werde ich Alles was du nur geben magst, gern annehmen. Und wie Kreon beim Euripides als der den Teiresias kommen sah mit Kränzen, und hörte, er habe den ersten Sieg über die Feinde davon getragen vermöge seiner Kunst, sagt Zur Vorbedeutung nehm ich an siegreichern Kranz, denn mit dem Sturme kämpfen wir itzo wie du weißt: so nehme auch ich dieses dein Urteil zur Vorbedeutung, denn ich dünke

mich in nicht leichterem Sturme mich zu befinden als Kreon und wünschte wohl der Siegbekränzte zu werden unter deinen Liebhabern.

# Inhalt



## **Platons Werke. Zweiter Theil**

Übersetzt von

F. Schleiermacher

### **Inhalt**

#### **Zweiten Theiles erster Band**

Gorgias. – Einleitung • Gorgias

Theaitetos. – Einleitung • Theaitetos

Menon. – Einleitung • Menon

Euthydemos. – Einleitung • Euthydemos

#### **Zweiten Theiles zweiter Band**

Kratylos. – Einleitung • Kratylos

Der Sophist. – Einleitung • Sophist

Der Staatsmann. – Einleitung • Staatsmann

Das Gastmahl. – Einleitung • Gastmahl

#### **Zweiten Theiles dritter Band**

Phaidon. – Einleitung • Phaidon

Philebos. – Einleitung • Philebos

#### **Anhang zur zweiten Abteilung der Werke des Platon**

Theages. – Einleitung • Theages

Die Nebenbuhler. – Einleitung • Nebenbuhler

Alkibiades. Der sogenannte Erste. – Einleitung • Alkibiades

Menexenos. – Einleitung • Menexenos

Hippias. Das größere Gespräch dieses Namens. –  
Einleitung • Hippias

Kleitophon. – Einleitung • Kleitophon

# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Gorgias

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1985

Wie alle bisher vorgelegten größeren Gespräche des Platon, so ist auch dieses in Absicht auf seine Hauptbedeutung fast überall mißverstanden worden. Denn auch das ist, beim Platon zumal, für ein gänzlich Mißverstehen zu rechnen, wenn etwas nur halb verstanden wird, weil wo die Verbindung der Teile unter einander und ihr Verhältnis zum Ganzen verfehlt wird, auch jede richtige Einsicht in das Einzelne und jedes gründliche Verstehen unmöglich wird. Wie nun im »Phaidros« die Meisten die Rhetorik zu sehr übersahen, und deshalb die Bedeutung des Ganzen schwerlich zu ahnden vermochten: so haben sie hier, gleichfalls von einer zweiten unstreitig späteren Überschrift des Gesprächs »oder von der Redekunst« verführt, allzuviel Gewicht auf die Rhetorik gelegt, und alles übrige nur für Abschweifungen und gelegentliche Erörterungen gehalten. Andere wiederum haben auf anderes Einzelne gesehen, etwa auf die vom Kallikles vorgetragene Lehre vom Recht des Stärkeren und auf des Sokrates Widerlegung derselben; oder auf das zu Herabsetzung der Poesie beigebrachte, und haben so den klugen Gedanken zusammengefolgert, es enthalte der »Gorgias« die ersten Grundzüge von demjenigen, was, ich weiß nicht ob sie meinen früher oder später, in den Büchern vom Staate ausführlicher abgehandelt worden. Ein Gedanke welcher, eben weil er klüger ist, als er weiß, gar nichts bestimmtes aussagt von der besonderen Beschaffenheit des Werkes. Denn welches irgend bedeutende des Platon enthielte wohl nicht, richtig verstanden, solche Grundzüge? Soviel aber ist ohne weitere Ausführung klar, daß bei jeder von diesen Ansichten der so besonders herausgehobene Teil des Ganzen nur in gar loser Verbindung mit den übrigen erscheint, und daß vornehmlich die Untersuchung über die Natur der Lust, wenn man das Ganze so betrachtet, fast nur als ein müßiges wunderlich angesetztes Beiwerk kann angesehen werden. Allein derjenige muß den Platon wenig kennen, der nicht soviel gleich herausfindet, daß wo dergleichen etwas vorkommt, und zwar so tief eingehend, dies gewiß unter allem verhandelten das wichtigste und der Punkt sein muß, von welchem aus allein auch alles übrige in seinem wahren Zusammenhange kann verstanden, und eben darum auch die innere Einheit des Ganzen gefunden werden. Und auf diese Weise angesehen erscheint eben der »Gorgias« als dasjenige Werk, welches an die Spitze des zweiten Teils der Platonischen Schriften muß gestellt werden, von dem in der allgemeinen Einleitung behauptet wurde, daß die dahin gehörigen Dialogen, in der Mitte stehend zwischen den elementarischen und den konstruktiven, im Allgemeinen nicht mehr so wie jene ersteren von der Methode der Philosophie handelten, sondern von ihrem Objekt, um es vollständig aufzufassen, und richtig zu unterscheiden, doch aber noch nicht wie diese letzteren die beiden realen Wissenschaften Physik und Ethik eigentlich darzustellen, sondern nur vorbereitend und fortschreitend zu bestimmen suchten; und daß sie sich durch eine weniger als im ersten Teile

gleichförmige, aber besonders künstliche und fast schwere Konstruktion, sowohl einzeln als in ihrem Zusammenhange unter einander betrachtet ausgezeichneten. Diese Ansicht also sei nun hier einleitend in eben diesen zweiten Teil der gesamten Platonischen Werke nochmals ausdrücklich aufgestellt. Wird sie nun auf das vorliegende Gespräch unmittelbar angewendet, und seine Stellung ihr gemäß gerechtfertigt: so ist damit zugleich auch alles gesagt, was zum Verständnis desselben vorläufig kann beigebracht werden.

Der Anschauung des Wahren und Seienden, welches eben deshalb das Ewige und Unveränderliche ist, mit der wie wir gesehen haben alle Darstellung der Platonischen Philosophie anfang, steht gegenüber die eben so allgemeine und für das gemeine Denken und Sein nicht minder ursprüngliche Anschauung des Werdenden, ewig Fließenden und Veränderlichen, unter welcher doch zugleich alles Tun und Denken, wie es in der Wirklichkeit kann ergriffen werden, mit befaßt bleibt. Daher denn die höchste und allgemeine Aufgabe der Wissenschaft keine andere ist, als daß jenes Seiende in diesem Werdenden ergriffen, als das Wesentliche und Gute dargestellt, und so der scheinbare Gegensatz zwischen jenen beiden Anschauungen, indem er recht zum Bewußtsein gebracht wird, zugleich aufgelöst werde. Diese Vereinigung aber zerfällt immer in zwei Momente, auf deren verschiedener Beziehung auf einander die Verschiedenheit der Methode beruht. Von der Anschauung des Seienden ausgehend in der Darstellung bis zum Aufzeigen des Scheins fortzuschreiten, und so erst mit der Lösung des Gegensatzes zugleich dessen Bewußtsein aufzuregen und zu erklären, das ist die in Beziehung auf die Wissenschaft unmittelbare Verfahrensart. Von dem Bewußtsein des Gegensatzes aber als einem Gegebenen ausgehend zu jener Anschauung als dem Auflösungsmittel desselben fortzuschreiten, und eben durch die Notwendigkeit eines solchen Mittels auf sie hinzuleiten, das ist die Weise, welche wir die mittelbare genannt haben, und welche aus vielerlei Ursachen dem der ethisch angefangen hat vornehmlich geziemend, vom Platon in die Mitte ist gestellt worden, als das wahre Bindungs- und Bildungsmittel von der ursprünglichen Anschauung, mit welcher er elementarisch anhebt, zu der konstruktiven Darstellung, mit welcher er systematisch endiget. Wie sich nun in diesem Gegensatz für die Physik das Wesen und der Schein oder die Wahrnehmung gegen einander verhalten, so für die Ethik das Gute und die Lust oder die Empfindung. Daher wird dann der Hauptgegenstand für den zweiten Teil der Platonischen Werke und ihre gemeinschaftliche Aufgabe, um es in einem Worte zusammen zu fassen, die sein, zu zeigen, daß Wissenschaft und Kunst nicht könne ausgefunden sein, sondern nur ein trügerischer Schein von beiden obwalten müsse, überall wo noch jene beiden, das Wesen mit der Erscheinung, und das Gute mit der Lust verwechselt werden. Und an der Lösung dieser Aufgabe wird natürlich auf einem zwiefachen Wege gearbeitet, indem, ohne jedoch beides in verschiedenen Schriften gänzlich zu trennen, teils das bisher für Wissenschaft und Kunst gehaltene in seinem Unwert aufgedeckt wird, teils Versuche gemacht werden, eben vom Erkennen jenes Gegensatzes aus das Wesen der Wissenschaft und Kunst und ihre Grundzüge richtig darzustellen. Der »Gorgias« nun steht deshalb an der Spitze dieses Teils, weil er vorbereitend mehr bei jenem stehen bleibt als auf dieses sich einläßt, und ganz von der ethischen Seite ausgehend die hier stattfindende Verwirrung bei beiden Enden auffaßt, bei der innersten Gesinnung, als der Wurzel, und bei der zu Tage ausgehenden Anmaßung, als den Früchten. Dagegen die andern Gespräche sämtlich teils weiter zurückgehn in der Betrachtung des scheinbar wissenschaftlichen, teils weiter vorwärts in der Idee der wahren Wissenschaft, teils auch andere spätere Folgerungen enthalten, aus dem, was hier zuerst vorbereitet wird.

Wie wir nun von hier aus einen natürlichen Zusammenhang erblicken zwischen den beiden Hauptsätzen, welche den Unterrednern des Sokrates in diesem Gespräche erwiesen werden, daß

sie nämlich nur fälschlich sich anmaßen an ihrer Redekunst eine Kunst zu besitzen, und daß sie in tiefem Irrtum befangen wären bei ihrer Verwechslung des Guten mit dem Angenehmen: so erklärt sich eben auch hieraus die besondere Art, wie jedes erwiesen wird, und die Anordnung des Ganzen. Denn wo vom Guten die Rede und das ethische Bestreben das herrschende ist, da muß auch, wenn anders Einheit im Ganzen vorhanden sein soll, das Wahre mehr in Beziehung auf die Kunst betrachtet werden, als auf die Wissenschaft. Von der Kunst aber ist hier auch ganz im Allgemeinen die Rede, indem das Gespräch alles umfaßt, von ihrem größten Gegenstande dem Staat bis auf den kleinsten, die Verschönerung des sinnlichen Lebens; nur nach seiner Gewohnheit braucht Platon am liebsten das Größte als Schema und Darstellung des Allgemeinen, und das Kleinere wiederum als Beispiel und Erläuterung für das Größere, damit sich niemand in dem Objekt des letzteren, das doch auch immer nur ein Einzelnes bleibt, wider seine Absicht verliere. Die Rhetorik nämlich wird hier, wohl zu merken, für die gesamte scheinbare Politik, aber auch nur für sie gebraucht, und deshalb vorzüglich der Eingang des »Protagoras«, man möchte sagen fast wörtlich, hier wieder aufgenommen, um durch die veränderte Wendung desto sicherer aufmerksam zu machen auf diese näher bestimmende Abweichung von dem früheren Gebrauch des Wortes dort und im »Phaidros«, und auf die auch hier noch mehr angedeutete als ausgeführte und in Ordnung gebrachte Absonderung der Sophistik von der Rhetorik, so daß letztere von der Kunstseite der Scheinwissenschaft alles dasjenige enthalten soll, was sich auf das größte Objekt aller Kunst, den Staat, bezieht, die Sophistik aber, wie anderwärts weiter ausgeführt wird, das scheinbare Verkehr mit den Prinzipien selbst enthält. Denn wenn Sokrates auch die Rhetorik nur mit der Rechtspflege, die Sophistik hingegen mit der Gesetzgebung vergleicht: so ist doch unstreitig der eigentliche Sinn dieser, daß die Sophistik das Erkennen der letzten Gründe nachahmen soll, aus denen allerdings das ursprüngliche Gestalten unmittelbar hervorgeht, die Rhetorik aber deren Anwendung auf ein Gegebenes. Grade dieselbe Bewandnis hat es auch nach der alten Idee mit der Gymnastik, an welcher die vollendete Anschauung des menschlichen Körpers mit den Prinzipien seiner Erhaltung und Darstellung eins und dasselbe ist, dagegen die Rhetorik wie im gewöhnlichen Sinne auch die Politik immer nur Heilkunde bleibt, und auf ein schon vorhandenes Fehlerhaftes jene Grundsätze anwendet. Hiebei nun, das bloß Scheinbare der Redekunst aufzudecken, hat es Sokrates mit den Künstlern selbst zu tun, dem Gorgias und Polos. Die Verwechslung des Angenehmen mit dem Guten wird dagegen am Kallikles gezeigt, den eben die gleiche Gesinnung zu ihrem Schüler gemacht hatte, und sodann in dem letzten Abschnitt, worin Sokrates Alles wiederholt, beides als in Einem Übel gegründet und auf Ein Bedürfnis hinweisend dargestellt. Doch findet man hier, wie es dem Platon im Ganzen natürlich ist, auch im Einzelnen keine strenge Trennung in den verschiedenen Abschnitten.

In dem ersten nun zeigt Sokrates dem Polos, welchem Platon, wir wissen nicht ob mit großem Recht, schon einen beschränkteren Zweck seiner Belehrungen beilegt, als ginge er nur auf geschickte Leitung des bürgerlichen Lebens, nicht irgend auf ein Lehren der Tugend aus, diesem zeigt Sokrates aus seiner und der andern Rhetoren Handlungsweise selbst, daß Recht und Unrecht, welche er doch als die Gegenstände seiner Kunst anerkennen muß, auch nicht einmal als ein gewußtes irgend in ihr enthalten wäre oder durch sie gegeben würde. Dem Polos aber werden das Wesen und die Verhältnisse der Scheinkunst noch näher aufgedeckt, und ihm an sich selbst gezeigt, daß in dem Begriffe des Schönen, den er doch nicht als leer von sich weisen, sondern ihm eine eigene Sphäre zugestehn will, das Unrechtun ärger erscheine als das Unrechtleiden, welches mittelbar auf eine Unterscheidung des Guten und Angenehmen hinführt. Auch hier liegt die Vergleichung mit dem »Protagoras« nahe, um zu sehn, welchen Gebrauch Platon bei seinen indirekten Untersuchungen von dem Begriff des Schönen macht, indem er ihn nämlich bloß formell aufstellt, und sich ihn zugeben läßt als einen eigenen, und dann dialektisch sein Verhalten

zu den andern gleichartigen, über die man auch materiell übereingekommen, auseinandersetzt. Im »Protagoras« nun war von der scheinbaren Voraussetzung der Einerleiheit des Guten und Angenehmen ausgegangen, und es blieb also kein anderes Unterscheidungsmittel übrig, als die Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit des Angenehmen und Unangenehmen in der Zeit, welche aber in der Tat kein solches sein kann, wie dies im »Protagoras« selbst und in den ihm angehörigen Gesprächen so vielseitig ausgeführt wird. In dem Gespräch mit dem Polos wird die Einerleiheit des Guten und Angenehmen unentschiedener gelassen, und nur stärker der Unterschied zwischen dem Angenehmen und Nützlichen vorausgesetzt, ohne bestimmt anzunehmen, was ja eben in den früheren Gesprächen schon widerlegt war, daß derselbe nur in der Zeit läge. Woraus denn, sobald der Unterschied zwischen dem Guten und Angenehmen ausgemittelt ist, sich von selbst ergibt, daß der Begriff des Nützlichen unmittelbar mit dem Guten zusammenhängt.

In der Unterredung mit dem Kallikles geht Sokrates zunächst vornehmlich darauf aus, das Bewußtsein jenes Gegensatzes von innen heraus zu erwecken, und ihn zu dem Bekenntnis zu nötigen, daß die Behauptung, Alles Gute sei im Angenehmen erschöpft, keine Haltung im innern Bewußtsein habe, sondern daß uns dieses nötige noch ein anderes Gute außer dem Angenehmen zu setzen. Und leicht mögen die Versuche, die Sokrates zu diesem Ende mit dem Kallikles anstellt, und die noch wegen der ersten bestimmten Einmischung italischer Weisheit besonders merkwürdig sind, auch an sich das kunstreichste in diesem Werke sein. Mitgerechnet nämlich die Art, wie sie fehlschlagen, und die eben so wohlberechnete als durch die ganze Schilderung des Kallikles schön herbeigeführte Notwendigkeit dieses Fehlschlagens, und wie dadurch Sokrates, ohne das was er am liebsten gewollt hätte, die Aufregung des Gefühls, vernachlässigt zu haben, den Vorwurf, daß er sich nachgiebige Gegner schaffe, von sich ablehnt, und zu seiner eigentlichen philosophischen Technik der Dialektik zurückkehrend die wichtigste Darstellung von der wahren Natur der Lust herbeiführt, wie sie nämlich als etwas durchaus fließendes nur im Übergange von einem Werden zum andern entstehendes aufgefaßt werden kann. Viel zu kunstreich in der Tat ist dieses alles, viel zu ausführlich durchgenommen und zu genau behandelt als daß man es nur für eine gelegentlich berührte Nebensache und das Politische allein für den eigentlichen Gegenstand des Werkes halten könnte.

Auf diese Auseinandersetzung folgt dann, sobald Kallikles einen Unterschied zwischen dem Angenehmen und Guten, wenn auch nur ganz im Allgemeinen eingeräumt hat, der dritte die beiden vorigen verbindende und zusammenfassende Abschnitt, in welchem Sokrates nun der ethischen und vorbereitenden Natur des Werkes gemäß mit einer auf die Gesinnung sich gründenden und sie mythisch aussprechenden Entwicklung endigt. Will man auch diesen Mythos, was teilweise sehr nahe liegt, mit dem im »Phaidros«, in wiefern ja dieser als Grundmythos ist angerühmt worden, vergleichen: so ist zu bedenken, daß zum Willen und zur Kunst hier die Zukunft sich gerade so verhält, wie dort die Vergangenheit zur Wissenschaft und zur Erkenntnis, und daß in jenem wie in diesem die Zeit nur Bild ist, das Wesentliche aber die Betrachtung des Geistes, entblößt von der Persönlichkeit. Wie denn auch Platon auf das mythische um so weniger will einen solchen Wert legen, daß es historisch genommen werden sollte, da er es an die Volksmythologie anschließt. So fehlt auch die Liebe nicht im »Gorgias«, sondern ist hier eben so sehr das leitende Prinzip der Staatskunst wie im »Phaidros« der Bildung der Individuen; nur ist sie, wie wenigstens wir voraussetzen müssen, im Vertrauen auf die im »Lysis« verhandelten Untersuchungen bereits aus dem mythischen herausgetreten.

Doch einzelnen Vergleichen dieser Art dürfen wir nicht folgen; nur leitet das Vergleichen mit dem früheren überhaupt uns auf das zweite noch auszuführende, wie nämlich auch in Beziehung

auf das Merkmal der Form »Gorgias« nicht nur dem zweiten Teil angehört, sondern auch die erste Stelle in demselben einnimmt. Nämlich in der Hauptsache, in der Art wie das Einzelne, die Rhetorik als Beispiel des leeren Scheins in der Kunst mit dem allgemeineren Zwecke der ganzen Darstellung, dem Bestreben, den Gegensatz zwischen dem Ewigen und Fließenden auf der praktischen Seite aufzusuchen, zusammenhängt, hierin trägt der »Gorgias« bei aller anscheinenden Ähnlichkeit mit dem »Phaidros« dennoch ganz den Charakter des zweiten Teils. Denn dort wo nur vom Philosophieren als Gesinnung und von der Erkenntnis als innerer Anschauung die Rede war, konnte auch nur die Methode als Äußeres zur Erläuterung dienen. Nun aber durch den »Parmenides« vorbereitet mehr von der Realität der Erkenntnis und von ihren Objekten soll gehandelt werden, wird auch statt der bloßen Methode die Kunst als ein Gebildetes und der Zusammenhang der Künste als Äußeres hingestellt, und die Untersuchung mehr darauf geleitet, ob diesen ein Objekt und was für eins zukomme. Ja wenn man sich die bloße Struktur denken will, läßt sich ein bestimmter Übergang aufzeigen vom »Phaidros« durch den »Protagoras« zum »Gorgias« und von diesem zum »Euthydemos« und »Sophistes«, wo am stärksten die Schilderung des Negativen hervortritt. Und eben so zieht sich durch alle diese Gespräche immer wachsend und nur als indirekter Gegenstand behandelt der Keim des Positiven hindurch, die Andeutung der wahren Wissenschaft und Kunst und ihres Objektes, bis dieses zuletzt die Verbindung mit dem Negativen verläßt und allein hervortritt, womit zugleich die ganze indirekte Behandlung in die entgegengesetzte übergeht. So zeigt sich »Gorgias« offenbar dieser Reihe angehörig, aber auch eben so deutlich ist er das erste Glied derselben, teils wegen der bereits erwähnten Ähnlichkeit mit der früheren Bildungsweise, teils weil die zuletzt erwähnte Verknüpfung des negativen Gegenstandes mit dem positiven bei weitem nicht so kunstreich ist und verschlungen als in den folgenden Gesprächen, namentlich dem »Euthydemos« und »Sophistes«. Ferner sind die Verteilung der Untersuchung unter Mehrere, und das scheinbare öftere Zurückkehren zum Anfang, Formen, die in der Folge häufiger und sehr im Großen vorkommen, und wozu der »Lysis« und die kleinen zum »Protagoras« gehörigen Gespräche nur schwache Annäherungen abgeben.

Hiezu kommt noch, um dem »Gorgias« seinen Ort zu bestimmen, die kunstreiche Art, wie fast alle früheren Gespräche darin wieder aufgenommen, und teils einzelnes daraus, teils ihr eigentliches Resultat bald mehr bald minder deutlich eingeflochten werden, und dagegen die ganz unabsichtliche, dem Kenner aber nicht zu verfehlende, wie zu den folgenden dieser Reihe hier schon die Keime eingewickelt liegen. Jenes ist in Absicht auf den »Phaidros« und »Protagoras« im allgemeinen schon berührt worden, ließe sich aber auch noch viel weiter verfolgen, und noch mehrere Beziehungen ließen sich im Einzelnen entdecken. So könnte sehr leicht aus dem »Phaidros« dem Platon von andern Sokratikern vornehmlich der Vorwurf gemacht worden sein, daß er die nur auf Täuschung ausgehende Rhetorik, deren Methode er dort ja verbessern zu wollen scheint, doch für etwas wolle gelten lassen, das sich Jemand zum Zweck machen dürfe. Weshalb eben hier die Darstellung ihres nach sittlichen Prinzipien einzig möglichen Gebrauchs und des notwendigen Zusammenhanges der Methode mit der Gesinnung so scharf akzentuiert erscheint und so vielseitig wiederholt wird, um zu zeigen wie unmöglich es sei von seinen Grundsätzen aus auf eine andere als die hier aufgestellte Ansicht über diesen Gegenstand zu kommen. Und im »Protagoras« konnte man leicht die Darstellung sophistischer Selbstgenügsamkeit überladen finden, und zu leichtes Spiel, wenn der Dialogenschreiber seinem Gegner solche Lächerlichkeiten und Unfähigkeiten anbietet. Daher nun hier Gorgias, wo er sich im gleichen Falle befindet mit Protagoras, in Absicht auf die Wendung des Gespräches sich weit zahmer und milder beweist, und weniger Gelächter auf sich zieht. Wogegen aber Platon am Polos wenigstens aufs neue zeigt, daß allerdings rhetorische undialektische Sophisten unvermögend

sind, in der Kunst das Gespräch zu leiten deren sich sein Sokrates rühmt, etwas zu leisten; ein ernstes Spiel mit der Methode, welches allerdings gewissermaßen ein Nachklang aus der ersten Reihe ist, offenbar aber doch hier in einem weit untergeordneten Verhältnis steht, als ähnliches im »Protagoras«. So wird ferner aus dem »Lysis« nicht nur der Begriff des weder gut noch bösen als bekannt aufgenommen; sondern auch was in jenem kleineren Gespräch vorkommt von der Liebe, die doch beherrscht, einschränkt und zügelt, bekommt hier, wie was im »Phaidros« von der Natur der Liebe überhaupt gesagt war, seine erweiterte Anwendung über das Persönliche hinaus, auch auf die größeren bürgerlichen Verhältnisse, indem mit fast buchstäblicher Rückweisung auf den »Lysis« Liebe zum Volk und Liebe zum Knaben als gleichmäßig gesetzt wird. Wodurch sich nun auch erst deutlich bewährt, daß mit Recht im »Phaidros« auf die freilich nicht für Jedermann klar genug vorgetragene Lehre von der Notwendigkeit eines gleichen Ideals oder Charakters zur Liebe ein eigener Wert gelegt wurde. Hiemit ist noch in Verbindung zu setzen jene gegen alles leere Streiten und Belehren wollen sich auflehrende Ansicht des Platon, daß doch diejenigen, welche sittlich entgegengesetzten Grundsätzen folgen, keine Beratschlagung mit einander gemein haben können, eine Ansicht, welche schon im »Kriton« wörtlich ausgesprochen, hier aber an der ersten Verhandlung des Sokrates mit dem Kallikles anschaulich dargestellt ist, und welche eben auch für den zweiten Teil der Platonischen Werke von dieser Seite her die Verteidigung der indirekten dialektischen Methode enthält. Ferner läßt Platon in unserm Gespräch den Sokrates ausdrücklich anerkennen, was im »Laches« vorgetragen worden, daß Tapferkeit nicht könne ohne Erkenntnis gedacht werden, sei allerdings seine Meinung, und eben so bestätigt sich hier, was in der Einleitung zum »Charmides« als das Ergebnis dieses Gesprächs in Absicht auf die Besonnenheit angegeben worden, daß nämlich Sokrates in die Erklärung einstimme, sie sei die Tugend, sofern sie als Gesundheit der Seele anzusehen ist. So auch kommt die Frömmigkeit ganz so hier vor, wie sie im »Euthyphron« ist bestimmt worden, als Gerechtigkeit gegen die Götter. Alles dieses sind, wenn auch nicht gleich wörtliche, doch fast gleich sichere und entscheidende Zurückbeziehungen; und wer die vergleichend betrachtet, dem wird es wohl nicht einfallen, etwa die Ordnung umzukehren, und jene Gespräche für weitere Ausführungen dessen zu halten, was hier gleichsam vorläufig angedeutet worden. Auch für den kleineren »Hippias« könnte, wer sich seiner annehmen wollte eine Bestätigung im »Gorgias« finden, wenn er sagte, die am Ende des ersten Abschnittes aufgestellte Voraussetzung, der Gerechte wolle immer gerecht handeln, scheine sich weniger auf den schon anderwärts vorgetragenen allgemeinen Satz zu beziehen, daß jeder immer das Gute will, sondern darauf, daß zum Wesen der Gerechtigkeit insbesondere das Wollen eben so notwendig gehöre als das Wissen, und dies sei grade das natürliche Resultat aus der skeptischen Behandlung des Begriffs der Gerechtigkeit im »Hippias«. Allein jeder sieht wohl, daß diese Beziehung bei weitem nicht so bedeutend und sicher ist als die übrigen. Denn eben dieses, daß zum Gerechtsein vorzüglich ein Wollen gehöre, ist etwas so allgemein anerkanntes, daß es genommen werden kann, ohne sich auf eine frühere Ausführung zu beziehen.

Eben so deutlich nun als die oben angeführten Rückweisungen auf frühere Werke zeigen sich die Spuren der Ahndung oder Vorbereitung auf die mehresten folgenden Gespräche der zweiten Periode, teils in der Anlage des Ganzen, teils an einzelnen Stellen. Die Art nämlich, wie nach aufgestelltem wesentlichem Unterschiede zwischen dem Guten und Angenehmen doch wieder von einer Verbindung beider die Rede ist, weist hin auf eine noch nicht gelöste Aufgabe, welche in den Gegenstand des »Philebos«, des letzten Gesprächs dieser Reihe, verflochten ist. Die Art, wie das Wesen der Scheinkunst aufgefaßt, und ihr Gebiet nach den Regeln der Dialektik geteilt wird, ist die erste Ahndung dessen, was wir im »Sophistes« und »Staatsmann« so kunstvoll und im Großen ausgeführt finden. Das Dringen auf Absonderung und Entkleidung des Geistes von



der Persönlichkeit, und die Art, sie mythisch darzustellen, ist gleichsam Weissagung des Phaidon. So daß man hieraus sogar bestimmen kann, was in dieser zweiten Periode unmittelbar von dem Punkt ausgegangen ist, den wir als den Mittelpunkt des »Gorgias« angegeben haben, und was dagegen entweder zu einer zweiten Formation so zu sagen gehört, oder auf den auch bereits angedeuteten gegenüberstehenden Punkt muß bezogen werden. Nämlich nicht sowohl was für Gespräche, sondern nur von welchen Gesprächen die Hauptmomente; denn eben in dieser Verknüpfung beider Gesichtspunkte des theoretischen und praktischen, ohne sie doch mit gänzlicher Aufhebung des Gegensatzes durchaus zu vereinigen, besteht die noch kunstvollere Form der folgenden Gespräche.

Daher kann auch der »Gorgias« genau genommen nur als die Hälfte von dem Anfang dieses zweiten Teils angesehen werden, und macht nur erst mit dem »Theaitetos« zusammengenommen den ganzen Anfang aus, indem dieser eben so den Gegensatz zwischen dem Seienden und der Vorstellung behandelt, wie »Gorgias« den zwischen dem Guten und der Empfindung. Daher kann auch bei dem gänzlichen Mangel irgend bestimmter Angaben über die Zeit der Abfassung, und da die Idee zu beiden Werken fast gleichzeitig entstehen mußte, auch beide von ziemlich langem Atem sind, das frühere Erscheinen des »Gorgias« vor dem »Theaitetos« nicht geradezu festgesetzt werden. Vielmehr läßt es sich nur mittelbar aus allerlei Einzelheiten folgern, und es sind eben diese vielfachen Beziehungen auf das Vergangene und Künftige, der Charakter eines allgemeinen Vorspiels, daß ich mich so ausdrücke, und die Analogie, daß jeder neue Ansatz des Platon ursprünglich mit dem ethischen anhebt, was das Voranstellen des »Gorgias« gegen mancherlei mögliche einzelne Einwendungen rechtfertigt.

Wer jene Spuren und Beziehungen aufgefaßt hat, und mit der Art bekannt geworden ist, wie Platon dergleichen zu bezeichnen pflegt, der findet gewiß selbst noch mehrere andere in das Einzelne dieses Gespräches häufig verwebt. Für die Übrigen sei es vergönnt, auf Einiges hievon aufmerksam zu machen. An dasjenige zum Beispiel, was sich in Beziehung auf den »Phaidros« und »Protagoras« uns vorher als apologetisch zeigte, schließt sich auch mehreres an, was wir nur als Berücksichtigung einzelner gegen die bisherigen Platonischen Schriften gemachter Ausstellungen verstehen können. Was jedoch hierüber zu sagen wäre, muß immer in den Grenzen der Mutmaßung stehen bleiben, und das Beste wird also sein, nur an Ort und Stelle leise Andeutungen darüber zu geben. Vieles Andere steht in einer so genauen Verbindung mit der »Verteidigung des Sokrates«, daß man sagen könnte, es sei alles Wesentliche von dort hier wiederholt, nur über die unmittelbare persönliche Beziehung erhaben dargestellt. Es scheint aber fast, als habe die Apologie des Sokrates, indem sie so in eine Apologie der sokratischen Gesinnung und Lebensweise überhaupt verwandelt worden, die persönliche Beziehung nicht sowohl verloren, als vielmehr nur verändert, und sei eine Apologie des Platon geworden. Am wenigsten möchten wir wohl dieser Wiederholung wegen mit einem Andern glauben, der »Gorgias« müsse bald nach dem Tode des Sokrates geschrieben sein, weil Platon wohl nicht späterhin den Athenern noch einmal die längst bereute Geschichte so ausführlich würde vorgeworfen haben. Denn wenn man bedenkt, daß dies natürlich auch den »Phaidon« gilt: so erhalten wir diese Wiederholungen in eine ganz kurze Zeit bis zum Ekel zusammengedrängt ganz im Widerspruch mit dem Reichtum der Platonischen Komposition, ohne irgend einen Zweck und ohne irgend ein Zeichen, daß Schmerz oder Zorn, wovon sich ja keine Spur irgendwo zeigt, den Platon zu solchen Vorwürfen gegen seine Mitbürger getrieben habe. Dagegen läßt sich die angedeutete Absicht durch Rückweisung auf das ohnlängst geschehene, sich selbst zu rechtfertigen über seine fortdauernde politische Untätigkeit, zugleich aber auch zu zeigen, wie furchtlos er seinen philosophischen Weg fortzusetzen denke, diese Absicht läßt sich gar wohl

denken in etwas späterer Zeit. Wiewohl freilich, da Platon, nachdem er eine Zeitlang nach Sokrates Tode mit den übrigen Sokratikern in Megara gelebt, wenigstens nicht auf lange Zeit nach Athen zurückgekehrt zu sein scheint, schwerlich eher als nach der Rückkunft von seiner ersten Reise. Bald nachher aber konnte er reichliche Veranlassungen haben zu Äußerungen dieser Art. Nämlich wie in der »Verteidigung«, Sokrates seine Ungunst selbst darstellt, als begonnen mit den »Verläumdungen« des Aristophanes und ähnlichen falschen Gerüchten von seinen Bestrebungen: so erfuhr etwas ähnliches auch Platon zeitig genug. Man erinnere sich nur, wie in den »Ekklesiazusen« des Aristophanes, deren Darstellung man gewöhnlich schon in die sieben und neunzigste Olympiade setzt, die politischen Ansichten und neuen Lehren des Platon durchgenommen wurden: so wird man leicht begreifen, wie dem Platon ein ähnlicher Erfolg wohl kann geahnet haben. Daher denn, um zugleich gegen seine in das öffentliche Leben verflochtenen Freunde und Verwandten, die vielleicht gehofft hatten seine Reisen sollten ihn von der bloßen Betrachtung zurückführen und der Welt näher bringen, gründlich seine beharrliche Zurückgezogenheit von der Verwaltung eines seiner Meinung nach verderbten Staates, und sein nachteiliges Urteil über die Formen desselben zu rechtfertigen, und die Notwendigkeit zu zeigen, daß man frei müsse über die Staatskunst philosophieren dürfen, daher jene sehr starken Alles im »Protagoras« überbietenden Ausdrücke gegen die berühmtesten Athenischen Staatsmänner von ehemals, mit leiser Schonung der lebenden, als wären sie minder schuldig; daher die Art, wie er sich vom Kallikles den Vorwurf machen läßt, er lakonisiere, um zu zeigen, was man so nenne, gehe schon aus der einfachsten täglichen Erfahrung ganz von selbst hervor. Ja auch was er beiläufig über die Poesie sagt, mag seiner näheren Bestimmung nach dahin gehören. Manches von dem natürlichen Haß und Neide schlechter Gewalthaber gegen die Weiseren scheint gerade so ausgeführt, um leise rechtfertigend und berichtigend zu berühren, was dem Platon bei seinem ersten Aufenthalt in Sikilien mit dem älteren Dionysios begegnete. Und dies wiederum bringt fast auf die Vermutung, daß auch das Beispiel des Archelaos, wenn nicht etwa auch dieser schon so früh Sokratiker um sich hatte und auf ähnliche Weise mit ihnen verfuhr, derselben Beziehung wegen gewählt worden, um recht stark anzudeuten, wie unmöglich es sei, daß Platon, was man vielleicht schon damals meinte, die Freundschaft eines ungerechten und gewalttätigen Alleinherrschers sollte gesucht haben. Dies sind aber auch die einzigen allerdings leisen Spuren von der Zeit, wo das Gespräch verfaßt worden, welchen man freilich wenig trauen dürfte, wenn sie nicht so schön zusammenträfen mit der Stelle, welche ihm zwischen und nach anderen angewiesen werden mußte, deren Zeit sich sicherer bestimmen läßt. Es würde dem gemäß zu setzen sein als das erste oder zweite nach Platons Rückkunft von seiner ersten Reise, so bald nämlich irgend seine Schule so fest gegründet und so weit ausgebreitet war, um den Aristophanes zu einer komischen Darstellung zu reizen. Denn wenn nicht alle Nachrichten von dieser Reise falsch sind, so kann Platon sich vor derselben kaum eine eigentliche Schule gebildet haben.

Einen Einwurf gegen diese Zeitbestimmung aber, den wohl ein Klügerer machen konnte, will ich nicht unterdrücken. Nämlich wir wissen von einem philosophischen Werk des Gorgias, und man wirft sich sehr leicht die Frage auf, wie kann Platon den Gorgias zur Hauptperson eines Gesprächs gemacht haben ohne dieses Werkes auch nur mir einer Silbe oder durch eine Anspielung zu erwähnen? Setzt man unser Gespräch noch in die Zeit des Sokratischen Prozesses, so hat man die Rechtfertigung sehr leicht, daß Platon es damals noch nicht gekannt hatte; aber diese will nicht vorhalten nach der Rückkunft von seiner Reise, indem er in Sikilien ohnfehlbar die Bekanntschaft dieses Werkes mußte gemacht haben. Hier ist nur zweierlei übrig, entweder Platon hat sich gegen seine Gewohnheit in diesem Punkt so genau an die Zeit gehalten, in welche er das Gespräch setzt, daß er des Werkes nicht erwähnt, weil es um die Zeit in Athen noch nicht bekannt war, was sich wohl denken läßt, wenn es auch nach Olympiodoros in der 84ten Olymp.

geschrieben ist, oder Platon hat dieses Werk nicht sowohl seiner sophistischen Abzweckung als vielmehr seines ganz rhetorischen Zuschnittes wegen keiner besonderen Erwähnung wert gehalten; sondern hat es nur mit unter der verderblichen Scheinkunst begriffen, und läßt den Gorgias vielleicht nicht ohne Absicht sagen, daß er sich nichts anderes als ein Redner zu sein rühme.

# Gorgias

*Kallikles • Sokrates • Chairephon • Gorgias • Polos*

(447) Kallikles: Zum Kriege und zur Schlacht, heißt es, o Sokrates, muß man so zurecht kommen.

Sokrates: Also sind wir wohl, was man nennt, nach dem Fest gekommen und verspätet?

Kallikles: Und nach einem gar herrlichen Fest! Denn viel Schönes hat uns Gorgias nur ganz vor kurzem zu hören gegeben.

Sokrates: Daran, o Kallikles, ist uns also Chairephon Schuld, der uns nötigte, auf dem Markte zu verweilen.

Chairephon: Keine große Sache, Sokrates, denn ich kann es auch wieder gut machen. Gorgias ist mir freund, und wird es uns auch wohl hören lassen, wenn es beliebt jetzt, oder wenn du lieber willst ein anderes Mal.

Kallikles: Wie doch, Chairephon, hat Sokrates Lust den Gorgias zu hören?

Chairephon: Eben dazu ja sind wir gekommen.

Kallikles: Also wenn ihr zu mir kommen wollt nach Hause, denn bei mir wohnt Gorgias: so wird er sich vor euch hören lassen.

Sokrates: Schön, Kallikles. Aber ob er sich wohl möchte mit uns ins Gespräch geben? Denn ich will gern von ihm erfahren, was doch die Kunst des Mannes eigentlich vermag, und was das ist, was er ausbietet und lehrt. Was er uns sonst zeigen will, mag er, wie du auch sagst, ein andermal tun.

Kallikles: Nichts besser als ihm selbst fragen, Sokrates. Auch gehörte ja das mit zu seiner Ausstellung; denn er hieß nur eben Alle drinnen fragen, was einer nur wollte, und auf Alles verhiß er zu antworten.

Sokrates: Sehr wohl gesprochen. Frage ihn also, Chairephon.

Chairephon: Was soll ich ihn fragen?

Sokrates: Was er ist.

Chairephon: Wie meinst du das?

Sokrates: Wie wenn er nun einer wäre, der Schuhe verfertigte, er dir dann gewiß antworten würde, er wäre ein Leder-Arbeiter. Oder verstehst du nicht, was ich meine?

Chairephon: Ich verstehe und will ihn fragen. Sage mir doch, Gorgias, ist es wahr, was Kallikles sagt, daß du dich erbietest zu beantworten, was dich einer nur fragt?

Gorgias: Es ist wahr, Chairephon. Auch jetzt hatte ich mich (448) eben dazu erboten, und ich sage dir, Niemand hat mich mehr etwas Neues gefragt seit vielen Jahren.

Chairephon: Du antwortest also gewiß sehr leicht, Gorgias.

Gorgias: Darüber, Chairephon, kannst du ja einen Versuch machen.

Polos: Beim Zeus, wenn du irgend willst, Chairephon, lieber mit mir. Denn Gorgias, dünkt mich, ist wohl müde, da er nur eben gar vieles vorgetragen hat.

Chairephon: Wie doch, Polos, meinst du besser als Gorgias antworten zu können?

Polos: Wozu das? wenn nur gut genug für dich.

Chairephon: Zu nichts freilich. Also da du doch willst, so antworte.

Polos: Frage nur.

Chairephon: Ich frage also, wenn Gorgias ein Meister in eben der Kunst wäre, worin sein Bruder Herodikos, wie würden wir ihn dann recht benennen? Nicht eben so wie jenen?

Polos: Allerdings.

Chairephon: Wenn wir also sagten, er wäre ein Arzt, so würden wir uns richtig ausdrücken.

Polos: Ja.

Chairephon: Wäre er aber mit Aristophon, dem Sohne des Aglaophon, oder mit dessen Bruder in einerlei Kunst erfahren, wie würden wir ihn dann wohl richtig nennen?

Polos: Offenbar einen Maler.

Chairephon: Nun er aber in was doch für einer Kunst sachverständig ist, müssen wir ihn wie doch nennen, um ihn richtig zu nennen?

Polos: O Chairephon, viele Künste sind unter den Menschen durch Geschicklichkeit geschickt erfunden. Denn Geschicklichkeit macht, daß unser Leben nach der Kunst geführt wird, Ungeschicklichkeit aber nach der Gunst. Von allen diesen nun ergreift je ein Anderer eine andere und auf andere Weise, die Besten aber auch die besten, zu welchen dann auch Gorgias hier gehört und also Anteil hat an der vortrefflichsten unter den Künsten.

Sokrates: Trefflich gewiß, o Gorgias, scheint Polos gerüstet zu sein auf Reden; allein was er dem Chairephon versprochen hat, leistet er nicht.

Gorgias: Was doch, Sokrates?

Sokrates: Was er gefragt ward, scheint er mir gar nicht zu beantworten.

Gorgias: So frage du ihn, wenn du willst.

Sokrates: Nicht, wofür du selbst antworten wolltest, sondern dann weit lieber dich. Denn vom Polos ist mir schon aus dem was er gesagt hat deutlich, daß er sich auf die sogenannte Redekunst weit mehr gelegt hat, als auf die Führung des Gesprächs.

Polos: Wie so, Sokrates?

Sokrates: Weil du, da Chairephon dich fragt, in welcher Kunst Gorgias ein Meister wäre, seine Kunst zwar rühmst, als ob Jemand sie tadelte, was sie aber ist doch nicht beantwortet hast.

Polos: Habe ich denn nicht geantwortet, sie wäre die vortrefflichste?

Sokrates: Ja wohl. Aber niemand hat ja gefragt, was des Gorgias Kunst wert wäre, sondern was sie wäre, und wie man den Gorgias deshalb nennen müsse. Wie du nun, was dir vorhin (449) Chairephon vorlegte, ihm kurz und gut beantwortet hast, eben so sage doch auch jetzt, welches seine Kunst ist, und wie wir ihn zu nennen haben? Oder vielmehr Gorgias, sage du uns selbst, wie wir dich nennen müssen als Meister welcher Kunst?

Gorgias: Der Redekunst, Sokrates.

Sokrates: Einen Redner also müssen wir dich nennen?

Gorgias: Und zwar einen vollkommenen, Sokrates, wenn du mich, was ich zu sein mich rühme, wie Homeros sagt, nennen willst.

Sokrates: Das will ich freilich.

Gorgias: So nenne mich demnach.

Sokrates: Sagen wir nicht auch, du vermögst auch Andre dazu zu machen?

Gorgias: Dazu erbiere ich mich ja, nicht nur hier, sondern auch anderwärts.

Sokrates: Möchtest du wohl, Gorgias, so wie wir jetzt mit einander reden, die Sache zu Ende bringen durch Frage und Antwort, die langen Reden aber, womit auch schon Polos anfing, für ein andermal versparen? Also was du versprichst darum bringe uns nicht, sondern laß dir gefallen, in der Kürze das Gefragte zu beantworten.

Gorgias: Es gibt zwar einige Antworten, Sokrates, die notwendig durch lange Reden wollen erteilt sein; dennoch aber will ich sie versuchen aufs kürzeste. Denn auch dessen rühme ich mich ja, niemand könne kürzer als ich dasselbe sagen.

Sokrates: Dies eben brauche ich, Gorgias. Eben hiervon gib mir ein Meisterstück von der Kürze, vom Langreden aber ein andermal.

Gorgias: Das will ich tun, und du sollst gestehen, du habest nie einen kürzer reden gehört.

Sokrates: Wohlan denn, da du behauptest in der Redekunst ein Meister zu sein, und auch einen Andern zum Redner machen zu können, auf welches denn unter allen Dingen bezieht sich die

Redekunst so wie doch die Weberei auf Verfertigung der Gewänder? nicht wahr?

Gorgias: Ja.

Sokrates: Oder die Tonkunst auf Dichtung der Gesangweisen?

Gorgias: Ja.

Sokrates: Bei der Hera, Gorgias, ich habe meine Freude an deinen Antworten, weil du wirklich antwortest so kurz als nur möglich.

Gorgias: Das denke ich o Sokrates auch gehörig zu tun.

Sokrates: Wohl gesprochen. Antworte mir nun auch eben so wegen der Redekunst, auf welches unter allen Dingen bezieht sie sich doch als Wissenschaft?

Gorgias: Auf Reden.

Sokrates: Auf was für Reden aber, Gorgias? Etwa auf die, welche den Kranken erklären, bei welcher Lebensweise sie genesen könnten?

Gorgias: Nein.

Sokrates: Also doch nicht auf alle Reden bezieht sich die Redekunst?

Gorgias: Freilich nicht.

Sokrates: Aber doch macht sie tüchtig zum Reden.

Gorgias: Ja.

Sokrates: Nicht auch worüber zu reden, darüber ebenfalls richtig zu urteilen?

Gorgias: Wie anders?

Sokrates: Macht nicht auch die eben angeführte Heilkunst tüchtig, über Kranke sowohl richtig zu urteilen als auch zu reden?

Gorgias: Gewiß.

Sokrates: Auch die Heilkunst also wie es scheint bezieht sich auf Reden?

(450) Gorgias: Ja.

Sokrates: Nämlich auf die über Krankheiten?

Gorgias: Allerdings.

Sokrates: Bezieht sich nun nicht auch die Turnkunst auf Reden, nämlich auf die über den guten oder schlechten Zustand des Leibes?

Gorgias: Freilich.

Sokrates: Und gewiß auch mit den übrigen Künsten, o Gorgias, verhält es sich so, jede hat es auch mit denjenigen Reden zu tun, welche sich auf den Gegenstand beziehen, wovon sie die Kunst ist.

Gorgias: Offenbar.

Sokrates: Wie also, nennst du nicht auch die übrigen Künste Redekünste, da sie es doch auch mit Reden zu tun haben, wenn du diejenige die Redekunst nennen willst, welche es mit Reden zu tun hat?

Gorgias: Weil, o Sokrates, bei den andern Künsten nur auf gewisse Handgriffe und dergleichen Verrichtungen, mit einem Wort die ganze Wissenschaft geht; die Redekunst aber hat nichts dergleichen handgreifliches, sondern ihre ganze Verrichtung und Vollführung geht durch Reden. Deshalb lasse ich die Redekunst es mit Reden zu tun haben, ganz richtig erklärend wie ich behaupte.

Sokrates: Merke ich nun etwa, wovon du sie benennen willst? Doch ich werde es wohl bald noch genauer wissen; antworte mir nur. Wir haben doch Künste, nicht wahr?

Gorgias: Ja.

Sokrates: Unter diesen nun, glaube ich, sind einige, bei denen das meiste Tätigkeit ist, und die nur sehr wenig Rede bedürfen, einige auch gar keiner, sondern was die Kunst will könnte auch schweigend verrichtet werden, dergleichen die Malerei und die Bildnerei sind, und viele andere. Solche scheinst du mir zu bezeichnen als die, zu welchen wie du behauptest die Redekunst nicht gehöre. Oder nicht?

Gorgias: Vollkommen richtig hast du es aufgefaßt, Sokrates.

Sokrates: Wiederum andere gibt es unter den Künsten, welche alles durch Rede vollbringen, und Tat, daß ich es gerade sage, ganz und gar nicht oder doch nur sehr wenig bedürfen, wie das Zählen und Rechnen und die Meßkunst und die Kunst des Brettspiels, und viele andere Künste, bei deren einigen die Rede fast zu gleichen Teilen geht mit der Tat, bei vielen auch mehr beträgt, so daß ganz und gar ihre Verrichtung und Vollbringen in Reden besteht. Von diesen nun dünkst du mich zu meinen sei eine auch die Redekunst.

Gorgias: Ganz richtig.

Sokrates: Aber doch wirst du, denke ich, auch von den genannten keine wollen Redekunst nennen, wiewohl du wörtlich so sagtest, die ihr ganzes Geschäft durch Reden vollendende wäre die Redekunst. Und es könnte wohl einer folgern, der dir die Worte zum Verdruß kehren wollte, also die Rechenkunst Gorgias nennst du Redekunst. Aber ich glaube nicht, daß du, sei es nun die Meßkunst oder die Rechenkunst Redekunst nennst.

(451) Gorgias: Und ganz recht glaubst du daran, Sokrates, und verstehst mich ganz richtig.

Sokrates: Wohlan denn, so bringe mir nun auch die Antwort, nach der ich fragte, zu Ende. Denn



da die Redekunst von diesen Künsten eine ist, welche sich gar viel der Rede gebrauchen, es aber auch noch andere von derselben Art gibt: so versuche doch zu sagen, woran denn diejenige ihr Geschäft durch Reden vollendet, welche die Redekunst ist? So wie wenn mich jemand nach irgend einer Kunst von den eben angeführten fragte, O Sokrates, was ist denn die Zahlenkunst? ich ihm sagen würde wie du vorhin, eine von den ihr Geschäft durch Reden vollbringenden, und wenn er mich weiter fragte, Woran denn! ich sagen würde, Am graden und ungraden wie groß jedes sei. Fragte er aber wieder: Und welche Kunst nennst du denn die Rechenkunst, ich ihm sagen würde, Auch sie ist eine von den Alles durch Reden vollbringenden. Und wenn er weiter fragte, Woran denn? ich sagen würde, wie es in der Volksversammlung heißt, Alles Andere wie zuvor, bei der Rechenkunst wie bei der Zahlenkunde, nur soviel ist sie unterschieden, daß die Verhältnislehre auch betrachtet wie Gerades und Ungerades unter sich und gegen einander sich verhält der Größe nach. Und wenn Jemand nach der Sternkunde fragte, und auf meine Erklärung, daß auch diese alles durch Reden vollbringe, spräche, Aber die Reden der Sternkunde, worauf beziehen sich die? ich sagen würde, Auf die Bewegung der Gestirne und der Sonne und des Mondes, wie sie sich gegeneinander verhalten an Geschwindigkeit.

Gorgias: Und ganz recht sprichst du, Sokrates.

Sokrates: Wohlan, eben so tue also auch du, Gorgias! Die Redekunst ist doch eine von den Alles durch Reden ausführenden und vollbringenden. Nicht wahr?

Gorgias: So ist es.

Sokrates: Sage also von den worauf doch gehenden ist sie eine? Welches unter allen Dingen ist doch dasjenige eigentlich, worauf die Reden sich beziehen, deren die Redekunst sich bedient?

Gorgias: Die wichtigsten, o Sokrates, unter allen menschlichen Dingen, und die herrlichsten.

Sokrates: Aber auch dies, Gorgias, ist ja wieder zweifelhaft und noch gar nichts bestimmtes. Du hast ja wohl, denke ich, bei Gastmählern Leute jenes Trinklied singen gehört, worin sie aufzählen, das Beste sei die Gesundheit, und das zweite in Schönheit einherzugehn, und das dritte wie der Dichter des Trinkliedes meint, reich sein ohne Falsch.

Gorgias: Wohl habe ich das gehört. Aber wozu führst du es an?

Sokrates: Weil dir nun gleich die Meister in dem was das Trinklied gelobt hat, werden in den Weg treten, der Arzt und der (452) Turnmeister und der Erwerbsmann; und der Arzt zuerst würde sagen, O Sokrates, Gorgias hintergeht dich, denn nicht seine Kunst geht auf das wichtigste Gut für die Menschen, sondern die meinige. Wenn ich ihn nun fragte, Und wer bist du, daß du das sagst? so würde er eben sagen, Ein Arzt. Wie meinst du, spräche ich dann, also das Werk deiner Kunst wäre das größte Gut? – Wie sollte denn nicht, o Sokrates, würde er vielleicht sagen, die Gesundheit dies sein? was für ein größeres Gut gibt es denn für die Menschen als Gesundheit? Wenn nun nach diesem wiederum der Meister der Leibesübungen sagte, Es sollte mich wundern, Sokrates, wenn Gorgias dir ein größeres Gut von seiner Kunst aufzeigen könnte, als ich von der meinigen! so würde ich auch zu dem sagen, Und wer bist du denn Mensch, und was ist dein Geschäft? – Ich bin der Turnmeister, spräche er, und mein Geschäft ist, die Menschen schön und stark zu machen am Leibe. Und nach diesem sagte dann der Erwerbsmann, wie ich denke recht mit Verachtung aller Andern, Sieh doch zu, Sokrates, ob sich dir irgend ein größeres Gut zeigt als der Reichtum beim Gorgias oder bei irgend wem sonst. – Und wie, sprächen wir dann zu ihm, du

kannst den machen? – Er bejahte es. – Als wer denn? – Als Erwerbsmann. – Und wie? du hältst also dafür der Reichtum sei das größte Gut für den Menschen? sagten wir. – Wie sollte ich nicht! würde er antworten. – Aber Gorgias hier, sprächen wir, behauptet doch gegen dich, daß seine Kunst ein größeres Gut hervorbringe als die deinige. – Offenbar würde er dann weiter fragen: Und was ist denn dieses Gut? das beantworte Gorgias. – Wohlan denn, Gorgias, denke dir, du werdest so von jenen sowohl als von mir gefragt, und beantworte uns, was doch das ist, wovon du behauptest, es sei das größte Gut für die Menschen, und du der Meister davon.

Gorgias: Was auch in der Tat das größte Gut ist, Sokrates, und kraft dessen die Menschen sowohl selbst frei sind, als auch über Andere herrschen, jeder in seiner Stadt.

Sokrates: Was meinst du doch eigentlich hiemit?

Gorgias: Wenn man durch Worte zu überreden im Stande ist, sowohl an der Gerichtsstätte die Richter, als in der Ratsversammlung die Ratmänner und in der Gemeinde die Gemeindeglieder, und so in jeder andern Versammlung, die eine Staatsversammlung ist. Denn hast du dies in deiner Gewalt, so wird der Arzt dein Knecht sein, der Turnmeister dein Knecht sein, und von diesem Erwerbsmann wird sich zeigen, daß er Andern erwirbt und nicht sich selbst, sondern dir, der du verstehst zu sprechen und die Menge zu überreden.

Sokrates: Nun, Gorgias, dünkst du mich aufs genaueste erklärt (453) zu haben, für was für eine Kunst du die Redekunst hältst; und wenn ich anders etwas verstehe, so sagst du, der Überredung Meisterin sei die Redekunst, und ihr ganzes Geschäft und Wesen laufe hierauf hinaus. Oder weißt du noch etwas weiteres zu sagen, was die Redekunst vermöge, als Überredung in der Seele des Hörenden zu bewirken?

Gorgias: Keinesweges, Sokrates, sondern du scheinst sie mir vollständig erklärt zu haben. Denn dies ist ihre Hauptsache.

Sokrates: So höre denn, Gorgias. Denn ich, das wisse nur, glaube gewiß, wenn irgend wer im Gespräch beabsichtigt, das wirklich zu erforschen wovon die Rede ist, bin ich gewiß auch ein solcher, und ich denke du auch.

Gorgias: Was also weiter, Sokrates?

Sokrates: Ich sage es gleich. Diese durch die Redekunst entstehende Überredung, von der du sprichst, was für eine die ist, und in Bezug auf welche Gegenstände sie Überredung ist, dies, bedenke nur, weiß ich noch immer nicht recht. Ich ahnde freilich wohl was für eine du, wie ich glaube, meinst, und wovon; nichts desto weniger aber werde ich dich doch weiter fragen, was für eine Überredung du meinst, daß aus der Redekunst entstehe, und auf welche Gegenstände sie gehe. Weshalb aber, da ich es ja schon ahnde, ich dich noch fragen will, und es nicht selbst sage? Nicht deinetwegen, sondern unsers Gespräches wegen, damit es so fortgehe, daß uns das möglichst deutlich werde, wovon die Rede ist. Denn überlege nur, ob dich nicht dünkt ich habe Recht dich weiter zu fragen. Nämlich wie wenn ich dich gefragt hätte: Welcher Maler ist doch Zeuxis, und du mir gesagt hättest, der Gemälde malt; würde ich dich dann nicht mit Recht fragen, der was doch für Gemälde malt und wo?

Gorgias: Gewiß.

Sokrates: Etwa deshalb, weil es auch noch andere Maler gibt, die viele andere Gemälde malen?

Gorgias: Ja.

Sokrates: Wenn aber kein Anderer als Zeuxis dergleichen malte, dann wäre deine Antwort gut gewesen.

Gorgias: Wie sollte sie nicht?

Sokrates: Wohlan denn, auch von der Redekunst sage mir, ob du denkst, die Redekunst allein bewirke Überredung oder auch andere Künste? Ich meine nämlich dies, wer irgend etwas lehrt, überredet der in dem was er lehrt oder nicht?

Gorgias: Bewahre, sondern ganz gewiß überredet er.

Sokrates: Wenn wir nun wieder auf dieselben Künste zurückkommen wie oben, lehrt uns nicht die Zahlenkunde und der Zahlenkünstler die Größe der Zahlen?

Gorgias: Freilich.

Sokrates: Und überredet uns also auch?

Gorgias: Ja.

Sokrates: Also auch die Zahlenkunde ist eine Meisterin der Überredung?

Gorgias: So scheint es.

Sokrates: Und wenn uns jemand fragt, in was für einer Überredung und wovon? so werden wir ihm etwa antworten, in einer behrenden von dem Graden und Ungraden, wie groß es ist. Und auch alle andern eben angeführten Künste werden (454) wir zeigen können, daß sie Meisterinnen der Überredung sind, und was für einer und wovon? oder nicht?

Gorgias: Ja.

Sokrates: Nicht also die Redekunst allein ist Meisterin der Überredung.

Gorgias: Freilich nicht.

Sokrates: Da nun nicht sie allein dieses Werk hervorbringt, so möchten wir wohl mit Recht, eben wie bei dem Maler, den der dies gesagt, hernach weiter fragen, die Kunst was für einer Überredung und wovon, ist wohl die Redekunst? Oder hältst du es nicht für Recht, dies weiter zu fragen?

Gorgias: Ich wohl.

Sokrates: So antworte denn, Gorgias, wenn es dich auch so dünkt.

Gorgias: Jener Überredung also sage ich, Sokrates, welche an den Gerichtsstätten vorkommt, und bei den andern Volksversammlungen, wie ich auch schon vorhin sagte, und in Beziehung auf das,

was gerecht ist und ungerecht.

Sokrates: Das ahndete ich auch, daß du diese Überredung meintest, Gorgias, und in Beziehung hierauf. Wundere dich aber nur nicht, wenn ich dich auch bald wieder einmal um so etwas frage, was deutlich zu sein scheint, und ich frage doch erst darnach. Denn wie gesagt, um in der Ordnung die Rede zu Ende zu bringen, frage ich dergleichen, nicht deinetwegen, sondern damit wir uns nicht gewöhnen, halbverstanden einander das Gesagte vorweg zu nehmen, sondern du deinen Satz ganz nach deiner Ansicht durchführen mögest, wie du selbst willst.

Gorgias: Und ganz Recht tust du daran, wie mich dünkt.

Sokrates: So komm denn, laß uns auch dies überlegen: du sagst doch bisweilen, man habe etwas gelernt?

Gorgias: O ja.

Sokrates: Auch man habe etwas geglaubt?

Gorgias: Ich gewiß.

Sokrates: Dünkt dich dies nun einerlei, gelernt haben und geglaubt? erlerntes Wissen und Glauben? oder verschieden?

Gorgias: Ich, o Sokrates, meine, es ist verschieden.

Sokrates: Und gar recht, meinst du. Du kannst es aber hieraus erkennen. Wenn dich jemand fragte, gibt es wohl einen falschen Glauben und einen wahren? Das würdest du bejahen, denke ich?

Gorgias: Ja.

Sokrates: Wie? auch eine falsche Erkenntnis und eine wahre?

Gorgias: Keinesweges.

Sokrates: Offenbar also ist nicht beides einerlei.

Gorgias: Du hast Recht.

Sokrates: Doch aber sind sowohl die Wissenden überredet als die Glaubenden.

Gorgias: So ist es.

Sokrates: Willst du also, wir sollen zwei Arten der Überredung setzen, die eine welche Glauben hervorbringt ohne Wissen, die andere aber welche Erkenntnis?

Gorgias: Allerdings.

Sokrates: Welche von beiden Überredungen also bewirkt die Redekunst an der Gerichtsstätte und in den andern Volksversammlungen in Beziehung auf das Gerechte und Ungerechte? aus welcher

das Glauben entsteht ohne Wissen? oder aus welcher das Wissen?

Gorgias: Offenbar doch, Sokrates, aus welcher das Glauben.

Sokrates: Die Redekunst also, Gorgias, ist wie es scheint (455) Meisterin in einer glaubenmachenden nicht in einer belehrenden Überredung in Bezug auf Gerechtes und Ungerechtes.

Gorgias: Ja.

Sokrates: Also belehrt auch der Redner nicht in den Gerichts- und andern Versammlungen über Recht und Unrecht, sondern macht nur glauben. Auch könnte er wohl nicht einen so großen Haufen in kurzer Zeit belehren über so wichtige Dinge.

Gorgias: Wohl nicht.

Sokrates: Wohlan denn, laß uns sehen, was wir doch eigentlich sagen von der Redekunst; denn ich selbst kann noch gar nicht verstehen was ich recht sage. Wenn um Ärzte zu erwählen die Stadt sich versammelt, oder um Schiffsbaumeister, oder eine andere Art von Gewerbsleuten, nicht wahr, dann darf der Redner nicht Rat geben? Denn es ist klar, daß bei jeder Wahl der kunstverständigste muß gewählt werden. Auch nicht, wenn von Erbauung der Mauern die Rede ist, und davon, die Häfen in Stand zu setzen oder die Werfte, sondern dann die Baumeister. Auch nicht wenn die Beratschlagung die Wahl eines Heerführers betrifft, oder die Stellung eines Heers gegen den Feind, oder die Besitznehmung einer Gegend; sondern die Kriegskünstler werden dann Rat erteilen, nicht die Redekünstler. Oder was meinst du, Gorgias, hievon? Denn da du behauptest, selbst sowohl ein Redner zu sein, als auch Andere zu Redekünstlern zu machen: so ist es ja recht was deine Kunst betrifft von dir zu erfragen. Ja glaube nur, daß auch ich jetzt zugleich auf das deinige bedacht bin; denn vielleicht ist Mancher hier drinnen gesonnen dein Schüler zu werden, wie ich denn fast mehrere glaube zu bemerken, die aber nur blöde sind dich weiter zu fragen. Wie du also jetzt von mir befragt wirst, so denke dir du würdest auch von Jenen gefragt, Was, o Gorgias, wird uns dafür werden, wenn wir uns zu dir gesellen? worüber werden wir vermögen der Stadt Rat zu geben? nur über Recht und Unrecht allein, oder auch über das, was Sokrates eben anführte? Versuche also ihnen zu antworten.

Gorgias: So will ich denn versuchen, Sokrates, dir recht deutlich die ganze Kraft der Redekunst aufzudecken. Denn du selbst hast es sehr gut eingeleitet. Nämlich du weißt ja wohl, daß diese Werfte und diese Mauern der Athener, und dieser Bau ihrer Häfen auf den Rat des Themistokles entstanden ist, teils auch des Perikles, nicht aber jener Baumeister aller Art.

Sokrates: So sagt man, o Gorgias, vom Themistokles; den (456) Perikles aber habe ich noch selbst gehört, als er seine Meinung vortrug wegen der mittleren Mauer.

Gorgias: Und wenn eine Wahl solcher Männer angesetzt ist, wie du erwähntest, so siehst du doch, daß die Redner die Ratgebenden sind, und deren Meinung durchgeht in solchen Dingen.

Sokrates: Eben weil ich mich hierüber wundere, Gorgias, frage ich so lange schon, was doch eigentlich das Wesen der Redekunst ist. Denn ganz übermenschlich groß dünkt sie mich, wenn ich sie so betrachte.

Gorgias: Wie wenn du erst alles wüßtest, Sokrates, daß sie mit einem Wort alle andern Kräfte zusammengenommen unter sich begreift! Einen auffallenden Beweis will ich dir hiervon geben. Nämlich gar oft bin ich mit meinem Bruder oder andern Ärzten zu einem Kranken hingegangen, der entweder keine Arznei nehmen, oder den Arzt nicht wollte schneiden und brennen lassen, und da dieser ihn nicht überreden konnte, habe ich ihn doch überredet durch keine andere Kunst als die Redekunst. Ja ich behaupte, es möge in eine Stadt wohin du willst ein Redekünstler kommen und ein Arzt, und wenn sie vor der Gemeinde oder sonst einer Versammlung redend durchfechten müßten, welcher von beiden zum Arzt gewählt werden sollte: so würde nirgends an den Arzt gedacht werden; sondern der zu reden versteht würde gewählt werden, wenn er wollte. Eben so im Streit gegen jeden andern Sachverständigen würde der Redner eher als irgend einer überreden, ihn selbst zu wählen. Denn es gibt nichts, worüber nicht ein Redner überredender spräche als irgend ein Sachverständiger vor dem Volke. Die Kraft dieser Kunst ist also in der Tat eine solche und so große. Indessen muß man sich, o Sokrates, der Redekunst gebrauchen wie auch jeder andern Streitkunst. Denn auch anderer Streitkunst muß man sich deshalb nicht gegen alle Menschen gebrauchen, weil einer den Faustkampf und das Ringen und das Fechten in Waffen so gut gelernt hat, daß er stärker darin ist als Freunde und Feinde, und muß deswegen nicht seine Freunde schlagen und stoßen und töten. Noch, beim Zeus, wenn einer der den Übungsplatz besucht hat, und ein tüchtiger Fechter geworden ist, hernach Vater und Mutter schlägt, oder sonst einen von Verwandten und Freunden, darf man deshalb nicht die Turnmeister und die Fechtmeister verfolgen, und aus den Städten vertreiben. Denn diese haben ihre Kunst mitgeteilt, damit man sich ihrer rechtlich bediene gegen Feinde und Beleidiger zur Verteidigung, nicht zum Angriff, und nur jene kehren es um, und bedienen sich der Stärke und der Kunst nicht richtig. Nicht also die Lehrer sind böse, noch ist die Kunst hieran Schuld und deshalb (457) böse, sondern die, glaube ich, welche sie nicht richtig anwenden. Dasselbe nun gilt auch von der Redekunst. Vermögend ist freilich der Redner gegen Alle und über Alles so zu reden, daß er den meisten Glauben findet beim Volk, um es kurz heraus zu sagen, worüber er nur will. Deshalb aber soll er doch weder den Ärzten den Ruf entziehen, weil er das wohl auszurichten vermöchte, noch andern Sachverständigen den ihrigen, sondern rechtlicher Weise sich auch der Redekunst gebrauchen, eben wie der Streitkunst. Und wenn einer, meine ich, ein Redner geworden ist, und handelt hernach ungerecht vermöge dieser Kraft und Kunst: so muß man, denke ich, nicht seinen Lehrer hassen und aus der Stadt verweisen. Denn zu rechtlichem Gebrauch hat dieser sie ihm übergeben; er aber bedient sich ihrer entgegengesetzt. Den also, der sie unrichtig anwendet, mag es Recht sein zu hassen und zu vertreiben, nicht aber den, der ihn unterrichtet hat.

Sokrates: Ich denke, Gorgias, auch du wirst schon vielen Unterredungen beigewohnt, und dieses dabei bemerkt haben, daß nicht leicht eine Zusammenkunft so auseinander gehen kann, daß sie dasjenige, worüber sie zu sprechen unternahmen, gemeinschaftlich bestimmt, und so einander belehrt und von einander gelernt hätten: vielmehr wenn sie über etwas uneins sind, und einer den andern beschuldigt er rede nicht richtig oder nicht bestimmt, so erzürnen sie sich, und meinen der Andere sage so etwas aus Mißgunst gegen sie, weil er nämlich nur um seine Ehre sich ereifere beim Gespräch, nicht aber den vorliegenden Gegenstand suche. Ja einige gehn zuletzt auf die unanständigste Art auseinander mit Schimpfreden, und indem sie dergleichen Dinge einander anzuhören geben, die es sogar den Anwesenden leid machen für sich selbst, daß sie solcher Leute Zuhörer haben sein gewollt. Weshalb nun sage ich dies? Weil mich dünkt, du sagest jetzt etwas nicht folgerechtes, und nicht zusammenstimmend mit dem was du vorher sagtest von der Redekunst. Ich fürchte mich aber dich zu widerlegen, damit du nicht denkst, ich sage es nicht im Eifer auf die Sache, daß sie uns offenbar werde, sondern auf dich. Bist du nun eben ein solcher als ich, so möchte ich dich gern durchfragen; wo nicht, so würde ich es lassen. Und von (458)

welchen bin ich einer? Von denen, die sich gern überweisen lassen, wenn sie etwas unrichtiges sagen, auch gern selbst überführen, wenn ein Anderer etwas unrichtiges sagt; nicht unlieber jedoch jenes als dieses. Denn für ein größeres Gut halte ich jenes um soviel, als es ja besser ist, selbst von dem größten Übel befreit zu werden, als einen Andern davon zu befreien. Denn nichts denke ich ist ein so großes Übel für den Menschen, als irrige Meinungen über das, wovon jetzt die Rede ist unter uns. Behauptest nun auch du ein solcher zu sein, so wollen wir weiter reden; dünkt dich aber daß wir es lassen müssen, so wollen wir es immerhin lassen, und die Unterredung aufheben.

Gorgias: Allerdings behaupte auch ich ein solcher zu sein, wie du jetzt vorzeigst. Vielleicht jedoch müssen wir auch auf die Anwesenden Bedacht nehmen. Denn schon lange ehe ihr gekommen seid, habe ich den Anwesenden vieles vorgetragen, und es mag sich leicht auch jetzt in die Länge ziehen, wenn wir Gespräch führen. Wir müssen also auch diese bedenken, damit wir nicht Einige hindern, die lieber etwas anderes vornehmen wollten.

Chairephon: Den Ungestüm dieser Männer hört ihr ja selbst, o Gorgias und Sokrates, wie sehr sie zu hören wünschen, wenn ihr etwas redet. Ich selbst aber möchte ja nie so in Geschäften verwickelt sein, daß ich solche und so vorgetragene Reden hintansetzen müßte, weil mir dringender wäre etwas anderes zu verrichten.

Kallikles: Bei den Göttern, Chairephon, auch ich, der schon so vielen Unterredungen beigewohnt, weiß nicht, ob ich mich jemals so ergötzt habe als eben jetzt: so daß es mir, und wenn ihr euch den ganzen Tag unterreden wollt, immer lieb sein wird.

Sokrates: Von meiner Seite, Kallikles, ist kein Hindernis, wenn Gorgias nur will.

Gorgias: Unziemlich würde es ja nun sein, Sokrates, wenn ich nicht wollte, zumal ich selbst aufgefordert habe zu fragen, was einer nur Lust hätte. Also, wenn es diesen gefällt, so sprich und frage was du willst.

Sokrates: So höre denn, Gorgias, was mich wundert an dem von dir Gesagten. Denn vielleicht hast du ganz Recht gesagt, und ich habe nur nicht richtig aufgefaßt. Zum Redner, sagst du doch, könntest du einen machen, wenn er bei dir lernen will.

Gorgias: Ja.

Sokrates: Und zwar über jegliches, so daß er die Menge überredet, nicht belehrend jedoch, sondern nur Glauben erregend.

Gorgias: Allerdings.

(459) Sokrates: Denn du sagtest eben, daß auch in Sachen der Gesundheit der Redner mehr Glauben finden würde, als der Arzt.

Gorgias: Das sagte ich auch; bei der Menge nämlich.

Sokrates: Und nicht wahr, dieses bei der Menge heißt bei denen die nicht wissen? Denn bei den Wissenden wird er doch nicht mehr Glauben finden als der Arzt?

Gorgias: Darin hast du Recht.

Sokrates: Findet er nun mehr Glauben als der Arzt, so findet er mehr Glauben als der Wissende?

Gorgias: Allerdings.

Sokrates: Ohne ein Arzt zu sein, nicht wahr?

Gorgias: Ja.

Sokrates: Der Nichtarzt ist aber dessen unkundig, wessen der Arzt kundig ist?

Gorgias: Offenbar.

Sokrates: Der Nichtwissende also findet mehr als der Wissende Glauben unter den Nichtwissenden, wenn der Redner mehr Glauben findet als der Arzt. Folgt dies, oder was anders?

Gorgias: Dies folgt hier freilich.

Sokrates: Verhält sich nun nicht auch gegen die andern Künste insgesamt der Redner eben so und die Redekunst? Die Sachen selbst braucht sie nicht zu wissen, wie sie sich verhalten, sondern nur einen Kunstgriff der Überredung ausgefunden zu haben, so daß sie das Ansehn bei den Nichtwissenden gewinnt, mehr zu wissen als die Wissenden.

Gorgias: Ist das nun nicht ein großer Vorteil, Sokrates, daß man ohne andere Künste gelernt zu haben, sondern nur diese einzige, um nichts zurücksteht hinter den Meistern in jenen?

Sokrates: Ob der Redner, weil es sich so mit ihm verhält, zurücksteht oder nicht hinter jenen Andern, das wollen wir hernach überlegen, wenn es uns zur Sache dient. Jetzt laß uns dieses zuerst bedenken: ob auch, in Absicht des Gerechten und Ungerechten, des Schönen und Unschönen, des Guten und Üblen, der Redner sich eben so verhält, wie in Hinsicht auf das Gesunde und die andern Gegenstände der andern Künste; nämlich daß er von der Sache selbst nicht weiß, was gut ist oder übel, schön oder unschön, gerecht oder ungerecht, sondern nur Überredung sich erkünstelt hat, so daß er ein Nichtwissender unter den Nichtwissenden dafür gilt mehr zu wissen als ein Wissender. Oder ist notwendig es zu wissen, und muß dessen schon vorher kundig zu dir kommen, wer die Redekunst von dir lernen soll? Wo aber nicht, wirst dann du, der Lehrer der Redekunst, den Ankömmling dieses nicht lehren, als welches deine Sache nicht ist, sondern ihn nur dahin bringen, daß er der Menge auch dieses zu wissen scheine, ohne es zu wissen, und gut zu sein scheine, ohne es zu sein? Oder wirst du ganz und gar nicht im Stande sein ihn die Redekunst zu lehren, wenn er nicht hierüber vorher das Richtige weiß? oder wie verhält es sich hiemit, Gorgias? Ja, um (460) Zeus willen! decke nun, wie du vorher sagtest, die ganze Kraft der Redekunst auf, und sprich worin sie besteht?

Gorgias: Ich meine eben, Sokrates, wenn er jenes zufällig noch nicht weiß, so wird er auch das von mir lernen.

Sokrates: Halt! denn das ist vortrefflich gesagt. Wenn du einen zum Redner machen sollst, muß er notwendig wissen was gerecht ist und ungerecht, es sei nun zuvor schon, oder erst nachdem er es von dir gelernt?



Gorgias: Allerdings.

Sokrates: Wie nun? Wer die Baukunst gelernt hat ist der ein Baumeister, oder nicht?

Gorgias: Ja.

Sokrates: Und wer die Tonkunst ein Tonkünstler?

Gorgias: Ja.

Sokrates: Und wer die Heilkunde ein Heilkundiger, und so auch im übrigen nach derselben Regel, wer etwas gelernt hat ist ein solcher, wozu jeden diese Erkenntnis macht?

Gorgias: Freilich.

Sokrates: Also, nach demselben Verhältnis, wer das Gerechte gelernt hat, ist gerecht?

Gorgias: Auf alle Weise freilich.

Sokrates: Der Gerechte aber handelt doch gerecht.

Gorgias: Ja.

Sokrates: Also notwendig, daß der Redekünstler gerecht ist, und der Gerechte gerecht handelt?

Gorgias: So zeigt es sich ja.

Sokrates: Und niemals wird doch der Gerechte wollen Unrecht tun?

Gorgias: Natürlich.

Sokrates: Der Rednerische aber ist unserer Rede zufolge notwendig gerecht.

Gorgias: Ja.

Sokrates: Niemals also wird der Rednerische wollen Unrecht tun.

Gorgias: Nein, wie es ja scheint.

Sokrates: Erinnerst du dich nun vor kurzem gesagt zu haben, man müsse den Turnmeistern nicht die Schuld geben, noch sie aus der Stadt verweisen, wenn der Faustkämpfer seine Kunst nicht schön gebraucht und unrecht tut? Eben so wenn ein Redner die Redekunst ungerecht gebrauche, müsse man nicht dem Lehrer die Schuld geben, noch ihn aus der Stadt verweisen, sondern dem Unrechttuenden und die Redekunst nicht richtig Anwendenden? Ist das gesagt worden oder nicht?

Gorgias: Es ist gesagt worden.

Sokrates: Nun aber zeigt sich, daß dieser nämliche, der Redekünstler, niemals unrecht tut. Oder nicht?

Gorgias: So zeigt es sich.

Sokrates: Auch in unsern ersten Reden, o Gorgias, wurde ja gesagt, die Redekunst habe es mit Reden nicht vom Graden und Ungraden zu tun, sondern vom Gerechten und Ungerechten. Nicht so?

Gorgias: Ja.

Sokrates: Ich nun, als du dies damals sagtest, verstand dich so, die Redekunst könne niemals etwas ungerechtes sein, da ja immer ihre Reden von der Gerechtigkeit handeln. Als du aber bald darauf sagtest, der Redner könne wohl auch sich der Redekunst ungerecht gebrauchen: so habe ich, hierüber (461) verwundert, und in der Meinung das Gesprochene stimme nicht zusammen, jenes gesagt, daß wenn du es für einen Gewinn hieltest überführt zu werden, wie ich es dafür halte, es dann lohnte uns weiter zu besprechen, wo aber nicht, wir es besser unterließen. Und nun wir es noch einmal erwogen haben, siehst du auch selbst, ist wiederum festgestellt worden, daß unmöglich sei der Redner könne die Redekunst ungerecht gebrauchen oder unrecht tun wollen. Dieses nun, wie es sich eigentlich verhalte, zu untersuchen, dazu, o Gorgias, mag, beim Hunde! eine gar nicht kurze Unterredung erfordert werden.

Polos: Wie doch, Sokrates? Denkst du auch wirklich so über die Redekunst, wie du jetzt sprichst? Oder meinst du, weil Gorgias sich geschämt dir darin nicht beizustimmen, daß ein Redner nicht auch das Gerechte wissen müsse, und das Schöne, und das Gute? und daß wenn einer, dies nicht wissend, zu ihm käme, er es ihm lehren müsse? und hernach eben durch dieses Eingeständnis vielleicht etwas widersprechendes in seine Reden gekommen, daran deine Freude zu haben, nachdem du zu solchen Fragen die Unterredung hingeleitet. Denn wer meinst du wohl würde läugnen wollen, daß er selbst nicht des Gerechten kundig sei, und es auch Andere lehren könne? Aber auf dergleichen die Rede hinzuführen ist sehr ungesittet.

Sokrates: Nun, schönster Polos, eben dazu ausdrücklich haben wir ja unsere Freunde und Söhne, damit, wenn wir selbst im höheren Alter uns irren, ihr Jüngeren bei der Hand seid, und uns das Leben wieder berichtigt in Tat und Wort. Auch jetzt also, wenn ich und Gorgias in unserer Rede uns irren, bist du ja bei der Hand, berichtige uns also. Gebühren mag es dir wohl. Und ich bin bereit, wenn du glaubst irgend etwas von dem Zugestandenem sei nicht mit Recht zugestanden worden, dir zurückzugeben, was du willst, wenn du mir nur Eins beobachtest.

Polos: Was meinst du nur?

Sokrates: Die langen Reden, o Polos, wenn du die nur zurückhältst, deren du dich auch zuvor schon bedienen wolltest.

Polos: Wie doch? es soll mir nicht erlaubt sein, zu reden wieviel ich will?

Sokrates: Das wäre freilich hart für dich, Bester, wenn du solltest nach Athen gekommen sein, wo in ganz Hellas die größte Freiheit im Reden herrscht, und du allein solltest ihrer eben hier entbehren. Nur nimm auch dagegen, wenn du Weitläufiges redest und das Gefragte nicht beantworten willst, wäre es dann nicht wiederum sehr hart für mich, wenn mir nicht erlaubt sein sollte wegzugehn, und dich nicht anzuhören? Also wenn du dich des aufgestellten Satzes annehmen, (462) und ihn berichtigen willst: so nimm, wie ich eben sagte, zurück was dir beliebt, und dann nach der Ordnung fragend und befragt, wie ich und Gorgias, überführe mich und laß

dich überführen. Denn du rühmst dich doch auch dasselbe zu verstehen was Gorgias. Oder nicht?

Polos: Das behaupte ich.

Sokrates: Also auch du forderst wohl auf, daß man dich frage, was jeder jedesmal will, als der wohl versteht zu antworten.

Polos: Allerdings.

Sokrates: So tue denn auch jetzt, welches von beiden du willst; frage oder antworte.

Polos: Wohl, das will ich tun. Antworte mir also, Sokrates, da du doch meinst, Gorgias wisse keinen Rat wegen der Redekunst, was meinst du denn, daß sie ist?

Sokrates: Fragst du welche Kunst ich behaupte daß sie sei?

Polos: Eben das.

Sokrates: Gar keine, dünkt mich, o Polos, um doch zu dir die Wahrheit zu sagen.

Polos: Sondern was dünkt dich denn die Redekunst zu sein?

Sokrates: Dasjenige, woraus die Kunst hervorgeht, wie du sagst in der Schrift, die ich neulich gelesen.

Polos: Was meinst du doch wohl?

Sokrates: Eine gewisse Übung meine ich.

Polos: Also eine Übung dünkt dich die Redekunst zu sein?

Sokrates: Ja, wenn du nicht etwas anderes sagst?

Polos: Und eine Übung worin?

Sokrates: In Bewirkung einer gewissen Lust und Wohlgefallens.

Polos: Dünkt dich also nicht die Redekunst etwas Schönes zu sein, wenn man im Stande ist, den Menschen gefällig zu sein?

Sokrates: Wie doch Polos? hast du etwa schon von mir erfahren, was sie meiner Meinung nach ist, daß du schon das weitere fragst, ob ich sie nicht für etwas schönes halte?

Polos: Habe ich denn nicht erfahren, daß sie deiner Meinung nach eine Übung ist?

Sokrates: Willst du wohl, da du auf das Gefälligsein so viel Wert legst, mir auch in einer Kleinigkeit gefällig sein?

Polos: Sehr gern.

Sokrates: So frage mich doch, welche Kunst die Kochkunst mir zu sein scheint?

Polos: Ich frage dich also, welche Kunst ist die Kochkunst?

Sokrates: Gar keine, o Polos.

Polos: Aber was denn? sprich.

Sokrates: Ich spreche also, eine Übung.

Polos: Was doch für eine? sage an.

Sokrates: Ich sage also in Bewirkung einer gewissen Lust und Wohlgefallens, o Polos.

Polos: Einerlei ist also Kochkunst und Redekunst?

Sokrates: Keinesweges, sondern nur Teile desselben Bestrebens.

Polos: Was doch für eines?

Sokrates: Wenn es nur nicht unziemlich ist die Wahrheit heraus zu sagen; denn ich trage wirklich Bedenken, des Gorgias wegen es zu sagen, damit er nicht glaube, ich wolle sein eignes Bestreben auf Spott ziehen. Indes, ob dies die Redekunst ist, was Gorgias treibt, weiß ich ja nicht; denn eben jetzt aus dem (463) Gespräch ist uns nicht offenbar worden, was er recht meint. Was ich aber die Redekunst nenne, das ist ein Teil einer Sache, die gar nicht unter die schönen gehört.

Gorgias: Was doch für einer, Sokrates? sage es nur ohne mich zu scheuen.

Sokrates: Mich dünkt also, Gorgias, es gibt ein gewisses Bestreben, das künstlerisch zwar gar nicht ist, aber einer dreisten Seele die richtig zu treffen weiß, und schon von Natur stark ist in Behandlung der Menschen; im ganzen aber nenne ich es Schmeichelei. Diese Bestrebung nun scheint mir viele andere Teile zu haben, wovon einer auch die Kochkunst ist, welche für eine Kunst zwar gehalten wird, wie aber meine Rede lautet, keine Kunst ist, sondern nur eine Übung und Fertigkeit. Von derselben nun betrachte ich als einen Teil auch die Redekunst, und die Putzkunst, und die Sophistik: vier Teile für vier Gegenstände. Wenn also Polos mich ausfragen will, so tue er es. Denn noch hat er mir nicht abgefragt, welcher Teil der Schmeichelei ich meine, daß die Redekunst sei; sondern ohne zu bemerken, daß ich dies noch nicht beantwortet, fragt er schon weiter, ob ich sie nicht für etwas schönes halte. Ich aber werde ihm nicht eher antworten, ob ich die Redekunst für etwas schönes oder etwas unschönes halte, bis ich ihm zuvor geantwortet habe, was sie ist. Denn das wäre nicht recht, Polos. Also wenn du es erfahren willst, so frage, welcher Teil der Schmeichelei ich dann meine daß die Redekunst sei.

Polos: So frage ich denn, und antworte du, was für ein Teil.

Sokrates: Ob du auch wohl verstehen wirst, wenn ich antworte? Nämlich nach meiner Erklärung ist die Redekunst von einem Teile der Staatskunst das Schattenbild.

Polos: Wie nun? sagst du, sie sei schön oder unschön?

Sokrates: Unschön. Denn das Böse nenne ich unschön, da ich dir doch antworten soll, als wüßtest du schon, was ich meine.

Gorgias: Beim Zeus, Sokrates, verstehe ich doch selbst nicht, was du meinst.

Sokrates: Wohl glaublich, Gorgias. Denn ich sage auch noch nichts bestimmtes. Dieser Polos aber ist gar jung und hitzig.

Gorgias: Also laß nur diesen, und sage mir, wie du denn meinst, die Redekunst sei von einem Teile der Staatskunst das Schattenbild.

Sokrates: Wohl, ich will versuchen zu erklären, was mir die Redekunst zu sein scheint, und wenn sie dies nicht sein sollte, so mag mich Polos widerlegen. Du nennst doch etwas Leib und Seele?

Gorgias: Wie sollte ich nicht.

(464) Sokrates: Und glaubst auch, daß es ein Wohlbefinden gibt für jedes von diesen beiden?

Gorgias: Auch das.

Sokrates: Wie aber? auch ein scheinbares Wohlbefinden, das keines ist? Ich meine dergleichen: Viele haben das Ansehn, sich ganz wohl zu befinden dem Leibe nach, denen nicht leicht jemand abmerken würde, daß sie sich nicht wohl befinden, außer ein Arzt etwa und einer von den Turnverständigen.

Gorgias: Ganz recht.

Sokrates: Dergleichen nun, sage ich, gibt es am Leibe und in der Seele, welches macht, daß Leib oder Seele scheint sich wohl zu befinden, befindet sich aber deshalb doch nicht so.

Gorgias: Das gibt es.

Sokrates: Wohlan denn, wenn ich kann, will ich dir nun deutlicher zeigen was ich meine. Für diese zwei Dinge setze ich zwei Künste, und nenne die für die Seele die Staatskunst; die aber für den Leib kann ich dir nicht so als Eine benennen, sondern ich setze von dieser Einen Besorgung des Leibes wiederum zwei Teile, die Turnkunst als den einen, die Heilkunst als den andern. So auch in der Staatskunst, gegenüberstehend der Turnkunst die Gesetzgebung, gegenüberstehend aber der Heilkunst die Rechtspflege. So haben je zwei von diesen als auf denselben Gegenstand sich beziehend etwas mit einander gemein, die Heilkunde mit der Turnkunst, und die Rechtspflege mit der Gesetzgebung, doch aber sind sie auch wieder verschieden. Diese viere nun, welche immer mit Hinsicht auf das Beste die Angelegenheiten, jene beiden des Leibes, diese beiden der Seele besorgen, bemerkt nun die Schmeichelei, nicht sie erkennt sie, sage ich, sondern sie spürt und trifft sie nur, teilt sich nun selbst in vier Teile, verkleidet sich in jene Teile, und stellt sich nun an dasjenige zu sein, worin sie sich verkleidet; auf das Beste aber gar nicht denkend fängt sie durch das jedesmal angenehmste den Unverstand und hintergeht ihn so, daß sie ihm scheint überaus viel wert zu sein. In die Heilkunst nun verkleidet sich die Kochkunst, und stellt sich an zu wissen, welches die besten Speisen sind für den Leib, so daß wenn vor Kindern oder auch vor Männern, die so unverständlich wären als die Kinder, ein Arzt und ein Koch sich um den Vorzug streiten sollten, wer von beiden sich auf heilsame und schädliche Speisen verstünde, der Arzt oder der Koch, könnte der Arzt Hungers sterben. Schmeichelei nun nenne ich das, und behaupte es sei etwas schlechtes, o Polos, denn zu dir sage ich dies, weil es das Angenehme zu treffen (465) sucht ohne das Beste. Eine Kunst aber läugne ich, daß es sei; sondern nur eine

Übung, weil sie keine Einsicht hat von dem was sie anwendet, was es wohl seiner Natur nach ist, und also den Grund von einem jeden nicht anzugeben weiß; ich aber kann nichts Kunst nennen, was eine unverständige Sache ist. Und bist du etwa hierüber anderer Meinung: so will ich dir Rede stehen. In die Heilkunst also, wie gesagt, verkleidet sich die kochkundige Schmeichelei, in die Turnkunst aber auf eben die Weise die putzkundige, die gar verderblich ist und betrügerisch, unedel und unanständig, und durch Gestalten und Farben und Glätte und Bekleidung die Menschen so betrügt, daß sie fremde Schönheit herbeiziehend, die eigne, welche durch die Kunst der Leibesübungen entsteht, vernachlässigen. Um nun nicht weitläufig zu werden will ich es dir ausdrücken wie die Meßkünstler, denn nun wirst du ja wohl schon folgen können, nämlich daß wie die Putzkunst zur Turnkunst, so die Kochkunst zur Heilkunst, oder vielmehr so, wie die Putzkunst zur Turnkunst, so die Sophistik zur Gesetzgebung, und wie die Kochkunst zur Heilkunst, so die Redekunst zur Rechtspflege. Wie ich nun sage, so stehen sie ihrem Wesen nach aus einander; wie sie aber auch nahe sind, werden sie unter einander gemischt, und in Beziehung auf dasselbe, und wissen selbst nicht, was sie mit sich, noch auch andere Menschen, was sie mit ihnen anzufangen haben. Denn wenn die Seele nicht dem Leibe vorstände, sondern dieser sich selbst, daß also von jener nicht Kochkunst und Heilkunst verglichen und unterschieden würden, sondern der Leib selbst nach Maßgabe des für ihn wohlgefälligen urteilen müßte: so würde es mit jenem Anaxagoreischen gar weit gehn, lieber Polos, denn du bist dieser Dinge ja kundig, nämlich alle Dinge würden alles zugleich sein unter einander gemischt, und ungesondert bliebe das Gesunde und Heilkunstmäßige von dem Kochkunstmäßigen. Was ich nun meine daß die Redekunst sei hast du gehört, nämlich das Gegenstück zur Kochkunst, für die Seele was diese für den Leib. Vielleicht nun habe ich es widersinnig angefangen, daß ich dich nicht wollte lange Reden halten lassen, und nun selbst die Rede ziemlich lang gedehnt habe. Billig aber muß man mir dies verzeihen. Denn als ich kurz redete, verstandest du mich nicht, und wußtest nichts anzufangen mit der Antwort, die ich dir gab, sondern (466) bedurftest einer Erörterung. Wenn nun auch ich mit deinen Antworten nichts werde anzufangen wissen, dann dehne auch du die Rede; weiß ich es aber, so laß mich damit machen, denn so ist es billig. Auch jetzt also, wenn du mit dieser Antwort etwas zu machen weißt, so tue es.

Polos: Was sagst du also? Schmeichelei dünkt dich die Redekunst zu sein?

Sokrates: Von der Schmeichelei, sagte ich, ein Teil. Hast du kein Gedächtnis in deinen Jahren, Polos, was wirst du denn tun wenn du alt wirst?

Polos: Scheinen dir denn in den Staaten die ausgezeichneten Redner wie Schmeichler für schlechte Leute schlecht geachtet zu werden?

Sokrates: Fragst du da eine Frage, oder ist es der Anfang einer Rede?

Polos: Ich frage.

Sokrates: Nun dann, gar nicht geachtet werden sie, meine ich.

Polos: Wie, nicht geachtet? haben sie nicht am meisten Macht in den Städten?

Sokrates: Nein, wenn du unter dem Macht haben verstehst, daß es etwas Gutes ist für den Vermögenden.

Polos: So verstehe ich es allerdings.

Sokrates: Dann dünkt mich haben die Redner unter allen in der Stadt am wenigsten Macht.

Polos: Wie? töten sie nicht wie die Tyrannen, wen sie wollen, und berauben des Vermögens, und verweisen aus der Stadt, wen ihnen gut dünkt?

Sokrates: Beim Hunde! Jedoch bin ich zweifelhaft, Polos, bei jedem was du sagst, ob du selbst das sagst und deine Meinung darlegst, oder ob du mich fragst.

Polos: Freilich frage ich dich.

Sokrates: Wohl, Lieber! Dann fragst du zweierlei zugleich.

Polos: Wie so zweierlei?

Sokrates: Sagtest du nicht itzt gleich so, die Redner töteten wen sie wollen, und beraubten des Vermögens und verbannten aus der Stadt wen ihnen gut dünkt?

Polos: So sagte ich.

Sokrates: So sage ich dir denn, daß dies zwei Fragen sind, und daß ich dir auf beide antworten will. Ich behaupte nämlich, Polos, Macht haben Redner sowohl als Tyrannen eigentlich am wenigsten im Staat, weil sie nämlich nichts tun was sie wollen, daß ich es grade heraus sage; jedoch tun sie freilich was ihnen dünkt das beste zu sein.

Polos: Dies ist ja doch eben das Macht haben das viel vermögen.

Sokrates: Nein, wie Polos wenigstens sagt.

Polos: Ich sagte Nein? ich sage eben Ja.

Sokrates: Nein wahrlich, du wohl nicht, da du ja sagtest, Macht haben, viel vermögen sei etwas gutes dem der sie hat.

Polos: Das sage ich freilich.

Sokrates: Meinst du also, das sei gut, wenn, was ihn dünkt das Beste zu sein, einer ausrichtet, der keine Erkenntnis hat? und nennst du das viel vermögen?

Polos: Nein, das nicht.

Sokrates: Also mußst du zeigen, daß die Redner Erkenntnis haben, und die Redekunst eine Kunst ist, nicht bloße Schmeichelei, (467) mich widerlegend. Wenn du mich aber unwiderlegt läßt, so werden die Redner, wenn sie in den Städten tun, was ihnen gut dünkt, und so auch die Tyrannen, hieran nichts Gutes besitzen. Und Macht haben soll doch wie du behauptest etwas Gutes sein. Ausrichten aber was einen bedünkt ohne Erkenntnis, das räumst auch du ein, sei ein Übel. Oder nicht?

Polos: Das räume ich ein.

Sokrates: Wie also sollten wohl Redner Macht haben im Staate oder auch Tyrannen, wenn nicht

dem Sokrates zuvor vom Polos bewiesen wird, daß sie bewirken was sie wollen?

Polos: Das ist mir ein Mann!

Sokrates: Ich läugne, daß sie bewirken was sie wollen. Widerlege mich.

Polos: Hast du nicht eben zugegeben, daß sie bewirken, was ihnen dünkt das Beste zu sein?

Sokrates: Das gebe ich auch noch zu.

Polos: So bewirken sie ja, was sie wollen?

Sokrates: Das läugne ich.

Polos: Ohnerachtet sie bewirken was ihnen gut dünkt?

Sokrates: Ja.

Polos: Erbärmliche Sachen sagst du, und ganz ungewaschene.

Sokrates: Ei, teures Freundchen, daß ich dich doch nach deiner Weise anrede, schelte nicht; sondern wenn du verstehst mich zu fragen, so zeige daß ich unrecht habe, wo nicht, so antworte selbst.

Polos: Ich will auch antworten, um doch zu sehen was du meinst.

Sokrates: Denkst du denn, daß die Menschen dasjenige wollen was sie jedesmal tun? oder vielmehr jenes, um deswillen sie dasjenige tun was sie tun? Wie etwa, die Arznei einnehmen von den Ärzten, denkst du, daß die dasjenige wollen, was sie tun, Arznei nehmen und Schmerzen haben, oder jenes das Genesen, um deswillen sie sie nehmen?

Polos: Offenbar das Genesen, [um deswillen sie die Arznei nehmen].

Sokrates: So auch bei den Schiffahrttreibenden, und die auf anderes Gewerbe ausgehn, ist was sie wollen, nicht dasjenige, was sie jedesmal tun. Denn wer will wohl zu Schiffe sein, und in Gefahr schweben und Händel haben? Sondern jenes, denke ich, um deswillen sie zu Schiffe gehn, das Reichwerden; denn um des Reichtums willen gehn sie zu Schiffe.

Polos: Allerdings.

Sokrates: Ist es nun nicht eben so mit Allem, wenn jemand etwas um eines andern willen tut, so will er nicht das, was er tut, sondern das, um deswillen er es tut?

Polos: Ja.

Sokrates: Gibt es nun wohl etwas, das nicht entweder gut wäre oder übel, oder zwischen beiden, weder gut noch übel?

Polos: Eins von diesen ganz notwendig, Sokrates.



Sokrates: Sagst du nun nicht, daß gut die Weisheit ist und die Gesundheit und der Reichtum, und das Übrige der Art, übel aber das Gegenteil hievon?

Polos: Allerdings.

Sokrates: Weder gut noch übel aber meinst du sei dergleichen, (468) was bisweilen mit dem Guten zusammenhängt, bisweilen mit dem Übel, bisweilen mit keinem von beiden? wie sitzen und gehn, laufen und schiffen; und wiederum wie Stein und Holz und anderes dergleichen. Meinst du nicht dies? oder nennst du etwas anderes weder gut noch böse?

Polos: Nein, sondern dieses.

Sokrates: Tun sie nun etwa dies mittlere um des Guten willen, wenn sie es tun, oder das Gute um des mittleren willen?

Polos: Das mittlere doch wohl um des Guten willen.

Sokrates: Dem Guten also nachtrachtend gehn wir, wenn wir gehn, in der Meinung daß es besser sei, und wenn wir im Gegenteil stehen, so stehen wir um des nämlichen willen, des Guten. Oder nicht?

Polos: Ja.

Sokrates: Also töten wir auch wenn wir Jemand töten, und vertreiben und berauben des Vermögens, in der Meinung es sei uns besser dieses zu tun als nicht?

Polos: Allerdings.

Sokrates: Um des Guten willen also tut alles dieses, wer es tut.

Polos: Das gebe ich zu.

Sokrates: Haben wir nun nicht eingestanden, was wir um eines Andern willen tun, dieses selbst wollten wir eigentlich nicht, sondern nur jenes, um deswillen wir es eigentlich tun?

Polos: Unbedenklich.

Sokrates: Also wollen wir nicht hinrichten und des Landes verweisen und des Vermögens berauben, so schlechthin an sich; sondern wenn uns dergleichen nützlich ist wollen wir es tun, ist es uns aber schädlich dann nicht. Denn nur das Gute wollen wir, wie du behauptest, das weder gut noch üble aber wollen wir nicht, noch auch das üble. Nicht wahr? Dünkt dich daß ich recht habe, Polos, oder nicht? Warum antwortest du nicht?

Polos: Recht.

Sokrates: Wenn wir also hierin einig sind, so wird, wenn Jemand einen hinrichten läßt, oder aus dem Staate vertreibt, oder seines Vermögens beraubt, in der Meinung, es sei für ihn selbst besser, es ist aber in der Tat schlimmer für ihn, dieser zwar allerdings tun, was ihn gut dünkt; nicht wahr?

Polos: Ja.

Sokrates: Aber etwa auch was er will, wenn es doch ein Übel für ihn ist? Was antwortest du nicht?

Polos: Nein also; er scheint mir nicht zu tun, was er will.

Sokrates: Kann man also wohl sagen, ein solcher habe Macht in diesem Staat, wenn doch mächtig sein, wie du einräumtest, etwas Gutes ist?

Polos: Man kann es nicht sagen.

Sokrates: Recht also hatte ich, als ich sagte, es könne gar wohl ein Mensch, der in der Stadt ausrichtet was ihm bedünkt, dennoch nicht mächtig sein, noch auch ausrichten was er will.

Polos: Also du, Sokrates, wünschtest nicht, daß dir frei stände zu tun was dich gut dünkt in der Stadt, lieber als es nicht zu können, und bist nicht neidisch, wenn du einen siehst, der ums Leben gebracht hat, wen es ihm beliebte, oder des Eigentums beraubt, oder ins Gefängnis gesetzt?

Sokrates: Meinst du rechtmäßig oder unrechtmäßig?

Polos: Wie er es auch tue, ist es nicht in beiden Fällen zu beneiden?

Sokrates: Sprich besser, o Polos!

Polos: Wie so?

(469) Sokrates: Man soll ja wohl weder die nicht zu beneidenden beneiden, noch die Elenden, sondern die bedauern.

Polos: Und wie? so meinst du, stehe es mit denjenigen, von welchen ich rede?

Sokrates: Wie wohl anders?

Polos: Wer also töten kann, wen es ihn beliebt, der dünkt dich, wenn er ihn mit Recht tötet, elend zu sein und bedauernswürdig?

Sokrates: Nein das nicht; aber auch nicht beneidenswert.

Polos: Behauptetest du nicht eben, er sei ein Elender?

Sokrates: Von dem unrechtmäßig tötenden, o Freund, und daß er bedauernswürdig wäre dazu; wer aber rechtmäßig, wäre auch nicht zu beneiden.

Polos: Vielmehr wer unrechtmäßiger Weise sterben muß, ist bedauernswürdig und elend.

Sokrates: Weniger als der ihn tötet, Polos, und auch weniger, als der rechtmäßiger Weise sterben muß.

Polos: Wie das, Sokrates?

Sokrates: So, wie ja Unrecht tun das größte aller Übel ist.

Polos: Also dies ist das größte? nicht Unrecht leiden größer?

Sokrates: Keinesweges.

Polos: Du also wolltest Unrecht leiden lieber als Unrecht tun?

Sokrates: Ich wollte wohl keines von beiden; müßte ich aber eines von beiden unrecht tun oder unrecht leiden, so würde ich vorziehn lieber unrecht zu leiden als unrecht zu tun.

Polos: Du also möchtest nicht ein Tyrann sein?

Sokrates: Nein, wenn du darunter dasselbe verstehst wie ich.

Polos: Ich verstehe darunter eben das vorige, daß man Macht habe im Staate was einen gutdünkt auszurichten, zu töten, zu vertreiben, und alles zu tun nach eignem Wohlgefallen.

Sokrates: O Bester, was ich dir jetzt sagen will, das nimm doch recht vor. Wenn ich auf vollem Markt mit einem Dolch unter dem Arm zu dir spräche: O Polos, zu einer wunderbaren Gewalt und Herrschaft bin ich jetzt gelangt. Denn wenn es mir gefiele, daß irgend einer von diesen Menschen, die du hier siehst, sogleich sterben sollte: so wird der tot sein, von dem es mir gefällt. Und wenn, daß einem der Kopf müßte eingeschlagen werden, so würde er sogleich eingeschlagen sein; und wenn einem das Kleid zu zerreißen, so wäre es zerrissen. So viel Macht habe ich in dieser Stadt. Wenn du es dann bezweifeltest, und ich dir den Dolch zeigte, so würdest du mir vielleicht sagen: Ja auf diese Art, Sokrates, kann jeder Macht haben. Auf diese Weise müßte auch jedes Haus abbrennen was dir einfiel, und der Athener Schiffswerfte und Galeeren und alle Schiffe, die der Stadt oder Einzelnen gehören. Aber das heißt nicht mächtig sein, auf diese Art tun was einem gut dünkt. Oder meinst du?

Polos: Nein, so freilich nicht.

Sokrates: Kannst du nun wohl sagen, warum du eine solche Macht tadelst?

(470) Polos: Das kann ich.

Sokrates: Warum denn? sprich.

Polos: Weil notwendig wer so zu Werke geht, zu Schaden kommt.

Sokrates: Und ist das Schadenleiden nicht ein Übel?

Polos: Freilich.

Sokrates: Also, du Wunderlicher, zeigt sich dir schon wieder das Mächtigsein nur da, wo indem einer tut, was ihm bedünkt, auch dies damit verbunden ist, daß er es zu seinem Vorteil tue und daß es gut sei; und eben dies nun, wie es scheint, ist das mächtig sein, wenn aber nicht, und es ein Übel ist, dann ist es ohnmächtig sein. Erwägen wir auch dies. Gestehen wir nicht ein, daß es bisweilen besser ist das zu tun, was wir eben anführten, Menschen zu töten und zu verbannen und des Eigentums zu berauben, bisweilen aber auch nicht.

Polos: Freilich.

Sokrates: Dies also, wie es scheint, wird von dir nicht minder als von mir eingestanden.

Polos: Ja.

Sokrates: Wann also meinst du, daß es besser sei dies zu tun? Sprich, welche Bestimmung setzest du fest?

Polos: Du, o Sokrates, beantworte doch eben dieses.

Sokrates: Ich also behaupte, o Polos, wenn dir doch lieber ist von mir dies zu hören, daß wenn einer dieses rechtmäßig tut, es besser ist, wenn aber unrechtmäßig, dann schlimmer.

Polos: Ein schweres Stück ist es wohl dich zu überführen, Sokrates; aber könnte nicht jedes Kind dich überführen, daß du nicht Recht hast?

Sokrates: So werde ich dem Kinde großen Dank wissen, und gleichen auch dir, wenn du mich überführst und der Torheit entledigest. Also laß dirs nicht beschwerlich sein, einem Freunde dich wohlthätig zu erzeigen.

Polos: Wohl denn, Sokrates, es ist gar nicht nötig, dich durch alte Geschichten zu widerlegen; sondern was Gestern und Ehegestern sich ereignet hat, ist hinlänglich dich zu widerlegen und zu beweisen, daß viele Menschen, welche Unrecht tun, glücklich sind.

Sokrates: Welche Ereignisse nur?

Polos: Du siehst doch diesen Archelaos, des Perdikkas Sohn, über Makedonien herrschen?

Sokrates: Wenigstens höre ich es doch.

Polos: Dünkt dich nun der glücklich zu sein oder elend?

Sokrates: Ich weiß nicht, Polos; denn ich habe nie Umgang gehabt mit dem Manne.

Polos: Wie doch? im Umgang würdest du es erkennen; anders aber kannst du von selbst nicht einsehn, daß er glücklich ist?

Sokrates: Beim Zeus, nicht recht.

Polos: Offenbar also, Sokrates, wirst du auch nicht einmal vom großen Könige wissen wollen, daß er glücklich ist.

Sokrates: Und ganz mit Recht werde ich das sagen. Denn ich weiß ja nicht, wie es um seine Einsicht und Gerechtigkeit steht.

Polos: Wie? darin also besteht alle Glückseligkeit?

Sokrates: Wie ich wenigstens sage, Polos. Denn wer rechtschaffen und gut ist, der, behaupte ich, ist glücklich, sei es Mann oder Frau; wer aber ungerecht und böse, ist elend.

(471) Polos: Unglücklichselig also ist dieser Archelaos nach deiner Meinung?

Sokrates: Wenn er anders ungerecht ist, Freund.

Polos: Wie sollte er denn nicht ungerecht sein, dem ja von der Herrschaft gar nichts gebührte, die er jetzt hat, indem er von einer Mutter geboren ist, welche dem Alketas, dem Bruder des Perdikkas, als Magd gehörte? Nach dem Recht also wäre er des Alketas Knecht, und wollte er gerecht handeln, so müßte er dem Alketas dienen, und wäre dann doch glücklichselig, nach deiner Rede. Nun aber ist es wunderbar wie unglücklichselig er geworden, weil er so äußerst ungerecht gehandelt hat, indem er zuerst eben diesen seinen Herrn und Ohm zu sich einlud, als wolle er ihm die Herrschaft übergeben, welche Perdikkas ihm geraubt hatte, dann ihn und seinen Sohn Alexandras, seinen eignen Vetter also fast von gleichem Alter mit ihm selbst, beide bewirtete und trunken machte, dann sie auf einen Wagen geworfen bei Nacht fortschaffen und beide umbringen ließ, daß niemand weiß wo sie geblieben sind. Und nach solcher ungerechten Tat merkte er gar nicht, daß er selbst der unglücklichseligste Mensch geworden war, und es gereuete ihn auch gar nicht, sondern er wollte noch immer nicht glücklichselig werden, dadurch daß er seinen Bruder, den vollbürtigen Sohn des Perdikkas, ein siebenjähriges Kind, dem nun nach dem Rechte die Regierung zukam, auferzogen, und sie ihm übergeben hätte. Vielmehr ließ er diesen bald darauf in eine Pfütze werfen und ertränken, und sagte zu seiner Mutter Kleopatra, er sei einer Gans nachgelaufen und so hineingefallen. Dem zufolge ist er nun, wie er gewiß unter Allen in Makedonien am ungerechtesten gehandelt hat, auch der elendeste aller Makedonier, und nicht der glücklichseligste, und es möchte vielleicht mancher Athener, du voran, lieber jeder andere Makedonier sein als Archelaos.

Sokrates: Schon am Anfang unserer Unterredung, o Polos, habe ich dich gelobt, daß mir schien, du habest dich sehr gut in der Redekunst gebildet, wiewohl die Kunst des Gesprächs darüber vernachlässigt. Auch jetzt, nicht wahr, ist dies nun die Rede, womit jedes Kind mich widerlegen könnte, und ich bin also nun, wie du meinst, durch diese Rede widerlegt mit meiner Behauptung, daß wer unrecht handle nicht glücklichselig sein könne. Woher doch, du Guter? Gebe ich dir doch nichts zu von Allem, was du sagst.

Polos: Du willst eben nicht, denkst aber doch gewiß eben wie ich rede.

Sokrates: Du Seliger, gedenkst eben mich auf rednerische Art zu überführen, wie sie auch an der Gerichtsstätte Beweis zu führen sich einbilden. Denn auch da glaubt ein Teil den andern überführt zu haben, wenn er für seine Behauptung, die er vorträgt, viele Zeugen aufstellen kann und angesehene, der Gegenpart aber etwa einen aufstellt oder gar keinen. Ein (472) solcher Beweis aber ist gar nichts wert, wo es auf die Wahrheit ankommt. Denn gar manches Mal kann einer unter den falschen Zeugnissen vieler erliegen, die für etwas rechtes gehalten werden. So auch jetzt in dem was du sagst werden dir meist alle beistimmen, die Athener und die Fremden; und wenn du gegen mich Zeugen aufrufen willst, daß ich Unrecht habe, so werden sich dir dazu hergeben, wenn du willst, Nikias, der Sohn des Nikeratos, samt seinen Brüdern, von denen die Dreifüße herrühren, die neben einander im Dionysion stehn, auch wenn du willst Aristokrates, des Skellias Sohn, von welchem wiederum das schöne Weihgeschenk im pythischen Tempel kommt, und wenn du willst das ganze Haus des Perikles, oder welches andere Geschlecht von den hiesigen du auswählen möchtest. Ich aber ganz einzeln gebe es dir nicht zu. Denn du beweisest mir nichts; sondern nur durch Aufstellung vieler falschen Zeugen gegen mich versuchst du mich aus meinem Gut und der Wahrheit hinauszuerwerfen. Ich dagegen, wenn ich

nicht dich selbst einzeln als Zeugen aufstelle, der mir beistimmen muß in dem was ich sage, will mich dann gar nicht dünken lassen, daß ich etwas tüchtiges ausgeführt habe über unsern Gegenstand. Ich glaube aber auch du nicht, wenn nicht ich selbst allein dir Zeugnis gebe, und du die andern allesamt gehen läßt. Dies ist nun eine Beweisart, wie du dafür hältst und viele Andere; es gibt aber auch eine andere, mit der ich es wiederum halte. Laß sie uns also neben einander stellen und Acht geben, ob sie sich in etwas von einander unterscheiden werden. Ist doch auch das, worüber wir streiten, nichts Kleines, sondern fast wohl dasjenige, welches zu wissen das Schönste, nicht zu wissen aber das Unschönste ist. Denn das Wesentliche davon ist doch entweder einsehen oder nicht einsehen, wer glücklich ist und wer nicht. Gleich zuerst also, wovon wir jetzt reden, du hältst dafür, es könne ein Mensch glücklich sein, der unrecht handelt und ungerecht; wenn du doch dafür hältst, Archelaos sei ungerecht und dabei glücklich. Nicht wahr, wir sollen denken, daß du dies annimmst?

Polos: Allerdings.

Sokrates: Ich aber erkläre dies für unmöglich. Über dieses Eine sind wir im Streit. Wohl. Soll nun der Ungerechte etwa glücklich sein, wenn ihm Recht widerfährt und Strafe?

Polos: Keinesweges. Denn so wäre er freilich der elendeste.

Sokrates: Sondern, wenn ihm also nicht Recht widerfährt, dann wird der Ungerechte nach deiner Rede glücklich sein.

Polos: Das behaupte ich.

Sokrates: Nach meiner Meinung aber, Polos, ist der Unrechttuende und Ungerechte auf jeden Fall zwar elend, elender jedoch, wenn ihm nicht sein Recht widerfährt, und er keine Strafe erleidet für sein Unrecht, weniger elend aber, wenn ihm Recht widerfährt, und er Strafe erleidet von Göttern und Menschen.

(473) Polos: Ungereimtes, o Sokrates, unternimmst du zu behaupten.

Sokrates: Ich will indes doch versuchen auch dich, Freund, dahin zu bringen, daß du dasselbe mit mir behauptest. Denn du willst mir wohl, glaube ich. Worüber wir also uneins sind, das wäre dies. Sieh du nun selbst. Ich sagte doch wo im vorigen Unrecht tun wäre schlimmer als Unrecht leiden.

Polos: Freilich.

Sokrates: Du aber Unrecht leiden?

Polos: Ja.

Sokrates: Und die Unrechttuenden, behauptete ich, wären unglücklich, und wurde von dir widerlegt.

Polos: Ja, beim Zeus.

Sokrates: Wie du wenigstens meinst, Polos.

Polos: Und ganz richtig hoffentlich.

Sokrates: Und du wiederum, die Unrechttuenden wären glücklich, wenn sie nämlich keine Strafe litten.

Polos: Allerdings.

Sokrates: Ich aber behaupte, daß grade diese die unglücklichsten sind, die aber Strafe leiden weniger. Willst du auch dies widerlegen?

Polos: Dies ist wohl noch schwerer zu widerlegen als jenes.

Sokrates: Das nicht, Polos, sondern unmöglich. Denn das Wahre kann nie widerlegt werden.

Polos: Wie meinst du? Wenn ein ungerechter Mensch darüber ergriffen wird, daß er etwa ungesetzmäßiger Gewalt nachstellt und dann gemartert und verstümmelt wird, ihm die Augen ausgebrannt, und nicht nur ihm selbst sonst noch große vielfältige Qualen angetan werden, sondern er auch Weib und Kinder eben so behandeln sieht, und zuletzt ans Kreuz geschlagen oder mit Pech verbrannt wird, der soll glückseliger sein, als wenn er unentdeckt hernach als Tyrann aufsteht, und den Staat beherrschend fortlebt, alles bewirkend was er will, ein beneidenswerter Mann, und glücklich gepriesen von den Bürgern und allen Andern? Dies meinst du sei unmöglich zu widerlegen?

Sokrates: Nun schreckst du mich wieder, wackerer Polos, und widerlegst mich nicht; vorher riefst du Zeugen auf. Doch hilf mir ein wenig mich erinnern, ob du sagtest, wenn unrechtmäßig nach der Gewalt strebend.

Polos: So sagte ich.

Sokrates: Glückseliger wird dann freilich keiner von beiden jemals sein, weder der die Herrschaft unrechtmäßig in Besitz nimmt, noch der die Strafe erleidet. Denn von zwei Elenden kann keiner glücklich sein; elender aber ist der unentdeckt bleibende und herrschende. Was soll dieses, Polos? du lachst? ist auch dies wieder eine Beweisart, wenn Jemand etwas sagt es zu belachen, und nicht zu widerlegen?

Polos: Glaubst du denn nicht schon widerlegt zu sein, Sokrates, wenn du solche Dinge behauptest, die kein Mensch zugeben würde? Doch frage einen von diesen!

Sokrates: O Polos, ich bin kein Staatsmann. Ja zu Jahre als es mich traf im Rat zu sitzen, und der Stamm den Vorsitz (474) hatte, und ich die Stimmen einsammeln sollte, bereitete ich mir Gelächter, und verstand gar nicht die Stimmen zu sammeln. Also mute mir auch jetzt nicht an Stimmen zu sammeln von den Anwesenden. Sondern wenn du keinen bessern Beweis hast als diesen, wie ich schon vorhin sagte: so überlaß es nun mir meinerseits, und versuche dich dann an dem Beweise, wie ich glaube daß er sein muß. Nämlich ich verstehe für das was ich sage nur Einen Zeugen aufzustellen, den mit dem ich jedesmal rede, die Andern alle laß ich gehn, und nur von dem Einen weiß ich die Stimme einzufordern, mit den Andern aber rede ich nicht einmal. Sieh also zu, ob du nun auch willst an deinem Teile Rede stehn, und das Gefragte beantworten. Ich nämlich glaube, daß ich und du und alle Menschen das Unrecht für schlimmer halten als das Unrecht leiden, und das nicht gestraft werden als das gestraft werden.

Polos: Ich aber glaube dies weder von mir noch sonst irgend einem Menschen. Also du möchtest lieber Unrecht leiden als Unrecht tun?

Sokrates: Auch du wohl und alle Andern.

Polos: Weit gefehlt, sondern weder ich, noch du, noch sonst irgend Jemand.

Sokrates: Willst du also antworten?

Polos: Freilich. Denn mich verlangt recht zu wissen, was du nur sagen wirst.

Sokrates: So sage mir denn, damit du es erfahrest, wie wenn ich dich von vorne her fragte, welches von beiden, Polos, scheint dir schlimmer zu sein, das Unrecht tun oder das Unrecht leiden?

Polos: Mir das Unrecht leiden.

Sokrates: Wie aber nun, welches von beiden häßlicher, das Unrecht tun oder das Unrecht leiden? Antworte.

Polos: Das Unrecht tun.

Sokrates: Also auch schlimmer, wenn häßlicher.

Polos: Keinesweges das.

Sokrates: Ich verstehe. Du hältst dies nicht für einerlei, schönes und gutes, und schlimmes, übles und häßliches.

Polos: Freilich nicht.

Sokrates: Wie aber dies? Alles Schöne, wie Körper, Farben, Gestalten, Töne, Handlungen, nennst du das so ohne irgend eine Beziehung auf etwas schön? Wie, zuerst schöne Körper, nennst du die nicht entweder in Beziehung auf den Gebrauch schön, wozu jeder nützlich ist? oder in Beziehung auf eine Lust, wenn sie beim Anschauen den Anschauenden ergötzen? Weißt du noch außer diesem etwas anzugeben über die Schönheit der Körper?

Polos: Ich weiß nichts.

Sokrates: Und nennst du nicht eben so Alles andere, Gestalten und Farben entweder einer Lust wegen schön, oder eines Nutzens wegen, oder beider?

Polos: Ich gewiß.

Sokrates: Nicht auch die Töne und alles was zur Tonkunst gehört eben so?

Polos: Ja.

Sokrates: Und gewiß, auch was in Gesetzen und Handlungsweisen schön ist, ist es nicht außerhalb dieser Beziehung, daß es entweder nützlich ist oder angenehm oder beides?



Polos: Mich wenigstens dünkt nicht.

Sokrates: Eben so ist es wohl auch mit der Schönheit der Erkenntnisse?

(475) Polos: Freilich, und sehr schön erklärst du jetzt, Sokrates, indem du das Schöne durch die Lust und das Gute erklärst.

Sokrates: Also das Häßliche im Gegenteil durch Unlust und Übel?

Polos: Notwendig.

Sokrates: Wenn also von zwei schönen Dingen eins schöner ist, so ist es, weil es entweder an einem von jenen beiden oder an beiden das Andere übertrifft, schöner, entweder an Lust oder an Nutzen, oder an beiden?

Polos: Gewiß.

Sokrates: Und ist von zwei häßlichen das eine häßlicher, so wird es, weil es entweder an Unlust oder Übel das andere übertrifft, häßlicher sein. Oder folgt dies nicht?

Polos: Ja.

Sokrates: Wohl denn, was wurde eben gesagt über das Unrecht tun und Unrecht leiden? Sagtest du nicht das Unrecht leiden wäre zwar übler, das Unrecht tun aber häßlicher?

Polos: Das sagte ich.

Sokrates: Wenn also das Unrecht tun häßlicher ist als das Unrecht leiden: so ist es entweder unlustiger, und wäre wegen eines Übermaßes von Unlust häßlicher, oder von Übel, oder von beiden. Folgt nicht auch dies notwendig?

Polos: Wie sollte es nicht.

Sokrates: Zuerst laß uns sehen, tut etwa das Unrecht tun es an Unlust dem Unrecht leiden zuvor? und haben die Unrechttuenden mehr Pein als die Unrechtleidenden?

Polos: Keinesweges, o Sokrates, doch wohl dieses.

Sokrates: An Unlust also übertrifft es nicht?

Polos: Wohl nicht.

Sokrates: Also wenn nicht an Unlust, dann auch nicht mehr an beidem?

Polos: Nein wie sich zeigt.

Sokrates: Es bleibt also nur noch übrig an dem andern von beiden.

Polos: Ja.

Sokrates: Dem Übel.

Polos: So scheint es.

Sokrates: Übertrifft es aber an übel, so wäre ja das Unrecht tun übler als das Unrecht leiden.

Polos: Offenbar wohl.

Sokrates: War aber nicht von den Meisten und auch von dir im vorigen zugegeben worden, das Unrecht tun sei häßlicher als das Unrecht leiden?

Polos: Ja.

Sokrates: Nun aber hat es sich doch als übler gezeigt.

Polos: So scheint es.

Sokrates: Würdest du also lieber das üblere sowohl als häßlichere wählen, als das was beides weniger ist? Zögere nicht zu antworten, o Polos, denn es wird dir nichts zu Leide geschehen, sondern gib dich nur beherzt der Rede wie dem Arzte hin, und antworte, und bejahe entweder, oder verneine was ich frage.

Polos: Ich würde es also nicht wählen, o Sokrates.

Sokrates: Etwa irgend sonst Jemand?

Polos: Nein, dünkt mich, nach dieser Rede.

Sokrates: Recht also hatte ich, daß weder ich, noch du, noch sonst ein Mensch lieber würde Unrecht tun wollen als Unrecht leiden; denn es ist übler.

Polos: So zeigt es sich.

Sokrates: Siehst du nun wohl, Polos, daß wenn man den einen Beweis neben den andern stellt, wie er ihm gar nicht ähnlich ist. Denn dir stimmen alle Andern bei, außer mir; mir aber ist es genug, daß du nur einzig und allein mir beistimmst und Zeugnis gibst, und deine Stimme allein abfordernd lasse ich (476) die Andern alle gehn. So demnach verhält sich uns dies. Nächst dem laß uns nun das, worüber wir zweitens uneinig waren, in Betrachtung ziehn: Wenn man Unrecht getan Strafe leiden ist das das größte aller Übel, wie du meinst, oder ein größeres sie nicht zu leiden, wie ich meines Teils meinte? Überlegen wir es aber so. Strafe leiden und rechtmäßig gezüchtigt werden für begangenes Unrecht, ist dir dies beides einerlei?

Polos: Gewiß.

Sokrates: Kannst du nun wohl sagen, daß nicht alles Gerechte auch schön ist, sofern es gerecht ist? Überlege es wohl, und sprich.

Polos: Das dünkt mich allerdings, Sokrates.

Sokrates: Bedenke auch dies. Wenn Jemand etwas tut, muß es dann nicht notwendig auch ein

Leidendes geben von diesem Tuenden?

Polos: Mich dünkt.

Sokrates: Und zwar dasselbige leidend, was das Tuende tut, und auf solche Art wie das Tuende tut? Ich meine nämlich so, wenn jemand schlägt, wird notwendig etwas geschlagen?

Polos: Notwendig.

Sokrates: Und wenn der Schlagende heftig schlägt oder geschwind, wird auf dieselbe Weise auch das Geschlagene geschlagen.

Polos: Ja.

Sokrates: Ein solches ist also das Leiden in dem Geschlagenen, wie das Schlagende tut?

Polos: Gewiß.

Sokrates: Nicht auch wenn jemand sengt, wird notwendig etwas gesengt?

Polos: Wie anders.

Sokrates: Und wenn er stark sengt oder schmerzlich, muß eben so das Gesengte gesengt werden, wie das Sengende sengt?

Polos: Allerdings.

Sokrates: Nicht auch wenn einer schneidet gilt dasselbe, nämlich etwas wird geschnitten?

Polos: Ja.

Sokrates: Und wenn der Schnitt groß oder tief oder schmerzlich ist, allemal wird mit solchem Schnitt das Geschnittene geschnitten, wie das Schneidende schneidet.

Polos: Offenbar.

Sokrates: Sieh also zu, ob du im Allgemeinen, was ich eben sagte, von Allem zugibst, daß wie das Tuende tut, so das Leidende auch leidet.

Polos: Das gebe ich zu.

Sokrates: Dieses nun zugestanden, ist das Gestraft werden ein Leiden oder ein Tun?

Polos: Notwendig, Sokrates, ein Leiden.

Sokrates: Also von einem Tuenden?

Polos: Wie sonst? Von dem Strafenden.

Sokrates: Und der richtig strafende straft gerecht?

Polos: Ja.

Sokrates: Gerechtes daran tuend, oder nicht?

Polos: Gerechtes.

Sokrates: Also der Gestrafte, dem Recht widerfährt, leidet Gerechtes.

Polos: Offenbar.

Sokrates: Das Gerechte aber haben wir zugestanden sei auch schön.

Polos: Allerdings.

Sokrates: Von diesen also tut der Eine schönes, der Andere aber, der Gezüchtigte, leidet es?

Polos: Ja.

(477) Sokrates: Wenn aber Schönes, dann auch Gutes, denn es ist nämlich entweder angenehm oder nützlich?

Polos: Notwendig.

Sokrates: Gutes also leidet der, dem sein Recht widerfährt.

Polos: So scheint es.

Sokrates: Vorteil also erlangt er?

Polos: Ja.

Sokrates: Etwa den Vorteil, welchen ich mir vorstelle, daß er nämlich der Seele nach besser wird, wenn er doch rechtmäßig gezüchtigt wird?

Polos: Wahrscheinlich wohl.

Sokrates: Von der Schlechtigkeit der Seele also wird der Strafe leidende entledigt?

Polos: Ja.

Sokrates: Wird er also etwa des größten Übels entledigt? – Überlege es nur so. Wenn man auf den Zustand des Vermögens sieht bei einem Menschen, gibt es da wohl eine andere Schlechtigkeit als die Armut?

Polos: Nein, sondern Armut.

Sokrates: Und wie? wenn auf die Beschaffenheit des Leibes, würdest du da die Schwäche Schlechtigkeit nennen, und die Krankheit und die Häßlichkeit und dergleichen?

Polos: Gewiß.

Sokrates: Und du glaubst doch, daß es auch in der Seele eine Schlechtigkeit gibt?

Polos: Wie sollte es nicht?

Sokrates: Meinst du nun damit nicht die Ungerechtigkeit und den Unverstand und die Feigheit und dergleichen?

Polos: Allerdings.

Sokrates: Also für das Vermögen, für den Leib und für die Seele als drei verschiedene hast du drei verschiedene Schlechtigkeiten angegeben, Armut, Krankheit, Ungerechtigkeit?

Polos: Ja.

Sokrates: Welche nun unter diesen Schlechtigkeiten ist die häßlichste? Nicht die Ungerechtigkeit und überhaupt die Schlechtigkeit der Seele?

Polos: Bei weitem.

Sokrates: Wenn also die häßlichste, dann auch die übelste?

Polos: Wie das, Sokrates?

Sokrates: So. Allemal ist das häßlichste, weil es am meisten entweder Unlust oder Schaden oder beides bewirkt, deshalb das häßlichste nach dem vorhin zugestandenem.

Polos: Ganz recht.

Sokrates: Und als das häßlichste haben wir jetzt einstimmig die Ungerechtigkeit und die gesamte Schlechtigkeit der Seele angenommen?

Polos: Dafür haben wir sie angenommen.

Sokrates: Also ist sie entweder als das schmerzhafteste durch ihren Überschuß an Pein das häßlichste unter diesen, oder durch den an Schaden, oder an beidem.

Polos: Notwendig.

Sokrates: Ist nun etwa ungerecht und zügellos sein, oder feige und unverständlich schmerzhafter als arm sein und krank?

Polos: Das scheint mir nicht auf diese Art.

Sokrates: Also muß durch übermäßig großen Schaden und wunderbares Übel die Schlechtigkeit der Seele über die andern hervorragend das häßlichste unter allen sein, wenn sie es doch nicht vermöge der Unlust ist, wie du ja sagst.

Polos: Offenbar.

Sokrates: Was aber durch den größten Schaden, den es verursacht, sich auszeichnet, das wäre ja

auch das größte Übel unter allen?

Polos: Ja.

Sokrates: Die Ungerechtigkeit also und die Ungebundenheit, und was sonst noch zur Schlechtigkeit der Seele gehört, ist das größte unter allen Übeln.

Polos: So zeigt es sich.

Sokrates: Welche Kunst nun entledigt von der Armut? Nicht die Erwerbsamkeit?

Polos: Ja.

Sokrates: Welche aber von der Krankheit? Nicht die Heilkunde?

Polos: Natürlich.

Sokrates: Welche aber von der Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit? (478) – Kannst du es auf diese Art nicht finden, so betrachte es so. Wohin und zu wem führen wir die Kranken?

Polos: Zum Arzte, Sokrates.

Sokrates: Wohin aber die Unrechttuenden und Unbändigen?

Polos: Zum Richter meinst du wohl?

Sokrates: Nicht wahr, damit er sie zur Strafe ziehe?

Polos: So meine ich es.

Sokrates: Die aber auf die rechte Art strafen, tun die es nicht mit einer gewissen Anwendung der Gerechtigkeit?

Polos: Offenbar.

Sokrates: Die Erwerbsamkeit also befreit von der Armut, die Heilkunde von der Krankheit, die Anwendung der Gerechtigkeit beim Strafen, oder die Rechtspflege von der Unbändigkeit und Ungerechtigkeit?

Polos: So zeigt es sich.

Sokrates: Welche ist nun wohl von diesen die Schönste?

Polos: Von welchen meinst du?

Sokrates: Von Erwerbsamkeit, Heilkunde und Rechtspflege?

Polos: Bei weitem, o Sokrates, hat die Rechtspflege den Vorzug.

Sokrates: Also bewirkt sie entweder am meisten Lust oder am meisten Nutzen oder beides, wenn sie das Schönste ist?

Polos: Ja.

Sokrates: Ist es nun etwa angenehm vom Arzte behandelt zu werden, und haben die Vergnügen, welche von ihm behandelt werden?

Polos: Mich dünkt eben nicht.

Sokrates: Aber nützlich ist es. Nicht wahr?

Polos: Ja.

Sokrates: Denn es befreit von einem großen Übel, so daß es wohl lohnt den Schmerz aushalten und dann gesund sein.

Polos: Wie sollte es nicht?

Sokrates: Ist nun so, was den Leib betrifft, einer am glücklichsten, wenn er vom Arzt geheilt wird, oder wenn er gar nicht krank geworden ist?

Polos: Offenbar, der gar nicht krank ist.

Sokrates: Denn nicht das war Glückseligkeit, wie es scheint, Erledigung vom Übel, sondern von vorne herein keine Gemeinschaft damit.

Polos: So ist es.

Sokrates: Und wie? welcher ist der elendere von zweien, die ein Übel haben, sei es nun am Leibe oder an der Seele? der vom Arzt behandelt und des Übels entlediget wird, oder der nicht vom Arzt behandelt wird, es aber hat.

Polos: Mir scheint, der nicht vom Arzt behandelt wird.

Sokrates: War nun nicht bestraft werden die Befreiung von dem größten Übel, der Schlechtigkeit der Seele?

Polos: Das war sie.

Sokrates: Denn die Strafe macht besonnener und gerechter, und ihre Verwaltung wird die Heilkunde für diese Schlechtigkeit.

Polos: Ja.

Sokrates: Der Glückseligste also ist, der keine Schlechtigkeit in der Seele hat, da diese sich als das größte Übel gezeigt hat.

Polos: Offenbar.

Sokrates: Der zweite aber ist der davon befreit wird.

Polos: So scheint es.

Sokrates: Das war aber der, dem man Ermahnungen gibt und Verweise und Strafe.

Polos: Ja.

Sokrates: Am schlechtesten also lebt, wer die Ungerechtigkeit hat, und nicht davon befreit wird.

Polos: So kommt es heraus.

Sokrates: Ist das nun nicht der, welcher durch die größten Verbrechen und Ausübung der größten Ungerechtigkeit es (479) dahin gebracht hat, daß er weder Zurechtweisung noch Züchtigung noch Strafe bekommt, wie du eben sagst, daß Archelaos dieses erreicht habe, und andere Tyrannen, Redner und Gewalthaber?

Polos: So scheint es.

Sokrates: Denn diese, o Bester, haben es beinahe eben dahin gebracht, als wenn einer, der mit den ärgsten Krankheiten behaftet ist, es dahin gebracht hätte, sich für diese Sünden an seinem Körper von den Ärzten nicht strafen, und sich nicht von ihnen behandeln zu lassen, aus Furcht wie ein Kind vor dem Brennen und Schneiden, weil es weh tut. Oder scheint es dir nicht auch so?

Polos: Ja wohl.

Sokrates: Weil ihm nämlich unbekannt ist, wie es scheint, was es eigentlich mit der Gesundheit und Tüchtigkeit des Körpers auf sich hat. Etwas ähnliches nun scheinen nach dem unter uns ausgemachten, o Polos, auch diejenigen zu tun, welche die Strafe fliehen. Das schmerzhaft davon nämlich sehen sie ein, gegen das heilsame aber sind sie blind, und wissen nicht wieviel unseliger noch, als ein ungesunder Leib, das ist, keine gesunde Seele zu haben, sondern eine faulige, ungerechte und unheilige. Daher sie denn, um nur ja nicht Strafe zu leiden, und so von dem größten Übel befreit zu werden, alles mögliche tun, auf Geld bedacht sind und auf Freunde, und auch darauf, immer möglichst Glauben zu finden, wenn sie reden. Wenn nun das richtig war, was wir vorher angenommen haben, Polos, merkst du wohl, was dann aus der Rede folgt, oder sollen wir es doch lieber zusammenrechnen?

Polos: Wenn du nicht anders meinst.

Sokrates: Folgt also, daß Ungerechtigkeit und Unrecht tun das größte Übel ist?

Polos: Offenbar.

Sokrates: Und als eine Erledigung von diesem Übel zeigte sich doch das Strafe leiden.

Polos: So scheint es.

Sokrates: Das nicht Strafe leiden aber als ein Dableiben des Übels?

Polos: Ja.

Sokrates: Das zweite Übel der Größe nach ist also das Unrecht tun; die Ungestraftheit aber beim Unrecht tun ist das erste und größte unter allen Übeln.



Polos: Das scheint so.

Sokrates: Stritten wir nun nicht eben hierüber, Freund, indem du den Archelaos glücklich priesest, der das ärgste Unrecht getan, und dennoch keine Art von Strafe erlitten hat; ich aber das Gegenteil meinte, daß, sei es nun Archelaos oder wer sonst für sein Unrecht nicht gestraft werde, dieser ganz vorzüglich vor allen Menschen für elend zu halten sei, und immer der Unrechttuende für elender als der Unrechtleidende, und der nicht gestrafte als der gestrafte. War das nicht was ich behauptete?

Polos: Ja.

Sokrates: Und ist nicht bewiesen, daß dies mit Recht behauptet wurde?

Polos: So scheint es.

(480) Sokrates: Wohl. Wenn nun dieses wahr ist, o Polos, was ist denn der große Nutzen der Redekunst? Denn nach dem jetzt angenommenen muß jeder sich selbst zuvörderst am meisten davor hüten, daß er nicht unrecht tue, indem er sonst Übel genug an sich haben wird. Nicht wahr?

Polos: Freilich.

Sokrates: Tut aber entweder er selbst Unrecht oder ein Anderer von denen, die ihm wert sind: so muß er selbst freiwillig dahin gehn, wo er baldmöglichst bestraft werden kann, zum Richter hineilend, wie man zum Arzte pflegt, damit die Krankheit der Ungerechtigkeit nicht einwurzele und unter sich fresse in der Seele und sie unheilbar angreife. Oder was sollen wir sagen, Polos, wenn doch unsere ersten Behauptungen bestehen sollen? ist nicht gewiß, daß nur dieses mit ihnen übereinstimmt, alles andere aber nicht?

Polos: Was wollten wir auch sagen, Sokrates!

Sokrates: Um also Verteidigungen vorzubringen für die eigne Ungerechtigkeit oder der Eltern, Freunde und Kinder ihre, oder auch für das unrechthandelnde Vaterland, dazu ist uns die Redekunst nichts nutz, o Polos; es müßte denn etwa jemand denken zum Gegenteil, um nämlich recht anzuklagen vornehmlich sich selbst, dann aber auch Verwandte und wer sonst von Freunden Unrecht tut, und ja nicht das Unrecht zu verbergen, sondern ans Licht zu bringen, damit der Täter Strafe leide und gesund werde, und um sich selbst und Andere zu bewegen, daß man nicht feige werde, sondern sich mit zugedrückten Augen tapfer hinstelle wie vor dem Arzt zum Schneiden und Brennen, immer dem Guten und Schönen nachjagend, das Schmerzhaftes aber nicht in Rechnung bringend, wenn einer Unrechtes, was Schläge verdient, begangen hat, zum Schlagen sich hergebend, was Gefängnis zum Einkerkern, was Geldbuße zum Bezahlen, was Verbannung zur Flucht, wer aber was den Tod zum Sterben, jeder als erster Ankläger seiner selbst und der Andern, die ihm zugetan sind, und eben dazu sich der Redekunst bedienend, um durch Bekanntmachung der Vergehungen von dem größten Übel erledigt zu werden, von der Ungerechtigkeit. Wollen wir dies sagen, Polos, oder nicht?

Polos: Ungereimt zwar, o Sokrates, scheint es mir wenigstens; mit dem Vorigen indes stimmt es vielleicht wohl zusammen.

Sokrates: Also muß entweder auch jenes aufgegeben werden, oder dieses folgt notwendig.

Polos: Ja, so verhält es sich allerdings.

Sokrates: Und daß wir es auf die entgegengesetzte Seite kehren, wenn man jemanden soll übles zufügen, sei es nun ein Feind oder wer sonst, und nur nicht selbst von ihm beleidigt wird, denn davor muß man sich hüten, wenn aber dieser Feind einen Andern beleidigt, muß man auf alle Weise tätig und durch Reden dies bewerkstelligen, daß er ja nicht zur Strafe (481) gezogen werde, noch vor den Richter geführt, kommt er aber dennoch dahin, dann alles mögliche anwenden, daß der Feind entkomme, und ja nicht Strafe leide: vielmehr, hat er viel Geld geraubt, dieses nicht zurückgeben müsse, sondern es behalte, und für sich und die Seinigen ungerechter und gottloser Weise gebrauchte; hat er etwas todeswürdiges verbrochen, daß er ja nicht sterbe, wo möglich nie, sondern unsterblich sei als ein Böser, zum wenigsten aber so lange irgend möglich lebe als ein solcher. Hiezu scheint mir, o Polos, die Redekunst nützlich zu sein. Denn für den, der überall nicht unrecht tun will, dünkt mich ihr Nutzen eben nicht groß zu sein, wenn sie anders irgend einen Nutzen hat, wie sich denn im vorigen nirgend einer gezeigt hat.

Kallikles: Sage mir, Chairephon, meint Sokrates dies im Ernst oder scherzt er?

Chairephon: Mir doch scheint, o Kallikles, als sei es ihm ausnehmend Ernst. Doch ist nichts so gut als ihn selbst fragen.

Kallikles: Bei den Göttern, das will ich auch. Sage mir, Sokrates, sollen wir denken du treibest jetzt Ernst oder Scherz? Denn wenn du es ernstlich meinst, und das wahr ist was du sagst, so wäre ja wohl das menschliche Leben unter uns ganz verkehrt, und wir täten in allen Dingen das gerade Gegenteil, wie es scheint, von dem was wir sollten?

Sokrates: O Kallikles, wenn nicht dem Menschen, Einigen so, Andern so, dasselbige begegnete, sondern einem etwas ganz eigentümliches vor allen andern: so wäre es nicht leicht, einem Andern seinen Zustand zu bezeichnen. Ich sage dies aber, weil ich bemerke, daß wir beide, ich und du, uns jetzt in gleichem Zustande befinden. Wir lieben nämlich beide, jeder zweie, ich den Alkibiades, des Kleinias Sohn und die Philosophie, du das Athenische Volk und den Sohn des Pyrilampes. Ich bemerke nun allemal an dir, so gewaltig du auch sonst bist, das was immer dein Liebling behauptete, und wie er behauptete, daß sich etwas verhalte, du ihm niemals widersprechen kannst, sondern umwendest bald so bald so. Denn in der Gemeine, wenn du etwas gesagt hast, und das Volk der Athener meint nicht, daß es sich so verhalte: so wendest du wieder um, und sprichst wie jenes will; und mit dem Sohn des Pyrilampes, dem schönen Jünglinge, geht es dir eben so, nämlich des Lieblings Beschlüssen und Reden vermagst du nicht zuwider zu sein. So daß wenn sich Jemand darüber, was du jedesmal sagst um dieser geliebten Beiden willen, wundern wollte, wie ungereimt es doch ist, du ihm vielleicht, wenn du die Wahrheit sagen wolltest, erwidern würdest, daß wenn nicht jemand machen (482) könnte, daß dein Liebling aufhöre dergleichen zu sagen, du auch nicht aufhören würdest dasselbe zu sagen. Denke dir also, daß du nun auch dergleichen von mir hören müßtest, und wundere dich nicht, daß ich dir dies sage, sondern mache, daß die Philosophie, mein Liebling, aufhöre es zu sagen. Denn eben sie, lieber Freund, behauptet immer, was du jetzt von mir hörst, und sie macht mir weit weniger zu schaffen, als jener andere Liebling. Denn dieser Sohn des Kleinias führt freilich bald solche Reden bald solche; die Philosophie aber immer die nämlichen. Und eben sie sagt das, worüber du dich jetzt wunderst; du wärest ja auch selbst dabei als es gesagt wurde. Entweder also, widerlege jener das was ich eben behauptete, daß also unrecht tun und nicht dafür bestraft werden nicht das ärgste aller Übel sei; oder wenn du dies unwiderlegt läßt, bei dem Hunde, dem Gott der Ägyptier,

so wird Kallikles niemals mit dir stimmen, o Kallikles, sondern dir mißtönen das ganze Leben hindurch. Und ich wenigstens, du Bester, bin der Meinung, daß lieber auch meine Lyra verstimmt sein und mißtönen möge, oder ein Chor den ich anzuführen hätte, und die meisten Menschen nicht mit mir einstimmen, sondern mir widersprechen mögen, als daß ich allein mit mir selbst nicht zusammenstimmen, sondern mir widersprechen müßte.

Kallikles: O Sokrates, du scheinst blenden zu wollen mit deinen Reden, wie ein rechter Volksschwätzer, auch jetzt willst du uns hiemit beschwatzen, da dem Polos dasselbe begegnet ist, was er vorher dem Gorgias von dir begegnet zu sein Schuld gab. Er sagte nämlich, als du den Gorgias gefragt, wenn einer um die Redekunst von ihm zu lernen zu ihm käme, der das Gerechte noch nicht verstünde, ob er es ihn lehren würde, habe Gorgias sich geschämt und bejaht, daß er es ihn lehren würde, lediglich wegen der Gesinnung der Menschen, weil sie unwillig werden würden, wenn jemand dies läugnete, und durch dieses Eingeständnis sei er hernach in die Notwendigkeit gekommen, sich selbst zu widersprechen, welches eben deine Freude wäre. Und hierüber hat er dich damals, ganz mit Recht wie mich dünkt, verspottet; jetzt aber ist ihm seinerseits eben dasselbe begegnet. Und ich bin nun wieder eben deshalb mit dem Polos unzufrieden, daß er dir eingeräumt hat, das Unrecht tun sei häßlicher als das Unrecht leiden. Denn grade durch dieses Eingeständnis ist auch er wieder von dir verwickelt worden in den Reden und zum Schweigen gebracht, indem er sich schämte, was er dachte auch zu sagen. Denn in der Tat, Sokrates, führst du immer, ohnerachtet du behauptest die Wahrheit zu suchen, die Rede auf solche verfängliche Dinge, die gut sind vor dem Volke vorzubringen, auf das nämlich, was von Natur nicht schön ist, wohl aber nach dem Gesetz. Denn diese beiden stehn sich größtenteils entgegen, die Natur und das Gesetz. Wenn sich nun Jemand schämt und nicht den Mut hat zu sagen was er denkt: so wird er gezwungen sich zu widersprechen. Was auch (483) du dir eben recht künstlich abgemerkt hast, und Andere damit übervorteilst in den Reden; wenn jemand von dem Gesetzlichen spricht, schiebst du in der Frage das Natürliche unter, wenn aber vom natürlichen, dann du das Gesetzliche. So jetzt gleich beim Unrecht tun und Unrecht leiden, als Polos vom gesetzlich unschöneren sprach, verfolgstest du das Gesetzliche, als wäre es das natürliche. Denn von Natur ist allemal jedes das Unschönere, was auch das üblere ist, also das Unrecht leiden, gesetzlich aber ist es das Unrecht tun. Auch ist dies wahrlich kein Zustand für einen Mann, das Unrecht leiden, sondern für ein Knechtlein, dem besser wäre zu sterben als zu leben, weil er beleidigt und beschimpft nicht im Stande ist, sich selbst zu helfen, noch einem Andern, der ihm wert ist. Allein ich denke, die die Gesetze geben, das sind die Schwachen und der große Haufe. In Beziehung auf sich selbst also und das was ihnen nutzt bestimmen sie die Gesetze, und das löbliche was gelobt, das tadelhafte was getadelt werden soll; und um kräftigere Menschen, welche mehr haben könnten, in Furcht zu halten, damit diese nicht mehr haben mögen als sie selbst, sagen sie, es sei häßlich und ungerecht, für sich immer auf mehr auszugehen, und das ist nun das Unrecht tun, wenn man sucht mehr zu haben als die Andern. Denn sie selbst, meine ich, sind ganz zufrieden, wenn sie nur gleiches erhalten, da sie die schlechteren sind. Daher wird nun gesetzlich dieses unrecht und häßlich genannt, das mehr zu haben streben als die Meisten, und sie nennen es Unrecht tun. Die Natur selbst aber, denke ich, beweiset dagegen, daß es gerecht ist, daß der Edlere mehr habe als der Schlechtere, und der Tüchtigere als der Untüchtige. Sie zeigt aber vielfältig, daß sich dieses so verhält, sowohl an den übrigen Tieren als auch an ganzen Staaten und Geschlechtern der Menschen, daß das Recht so bestimmt ist, daß der bessere über den schlechteren herrsche, und mehr habe. Denn nach welchem Recht führte Xerxes Krieg gegen Hellas, oder dessen Vater gegen die Skythen? und tausend anderes der Art könnte man anführen. Also meine ich, tun sie dieses der Natur gemäß, und, beim Zeus, auch dem Gesetz gemäß, nämlich dem der Natur; aber freilich vielleicht nicht nach dem, welches wir selbst

willkürlich machen, die wir die Besten und Kräftigsten unter uns gleich von Jugend an, (484) wie man es mit dem Löwen macht, durch Besprechung gleichsam und Bezauberung knechtisch einzwängen, indem wir ihnen immer vorsagen, Alle müssen gleich haben, und dies sei eben das Schöne und Gerechte. Wenn aber, denke ich, einer mit einer recht tüchtigen Natur zum Manne wird: so schüttelt er das alles ab, reißt sich los, durchbricht und zertritt alle unsere Schriften und Gaukeleien und Besprechungen und widernatürlichen Gesetze, und steht auf, offenbar als unser Herr, er der Knecht, und eben darin leuchtet recht deutlich hervor das Recht der Natur. Auch Pindaros scheint mir das, was ich meine, anzudeuten in dem Liede, worin er sagt: Das Gesetz, der Sterblichen König und Unsterblichen, und dies, sagt er, führt von Natur herbei rechtfertigend das gewaltsamste mit übermächtiger Hand. Ich zeige es an den Taten des Herakles; denn ungekauft, so ungefähr lautet es, denn ich weiß das Lied selbst nicht, er meint aber, weder gekauft noch geschenkt habe jener des Geryones Stiere weggetrieben, als ob also dieses das von Natur gerechte wäre, daß eben Stiere und alles andre Eigentum der Schlechteren und Geringeren dem Besseren gebühre, der mehr ist. Dies ist also eigentlich das Wahre, und das wirst du auch einsehn, wenn du zum Größeren fortschreitest, und von der Philosophie endlich abläßt. Denn diese, o Sokrates, ist eine ganz artige Sache, wenn jemand sie mäßig betreibt in der Jugend, wenn man aber länger als billig dabei verweilt, gereicht sie den Menschen zum Verderben. Denn wie herrliche Gaben einer auch habe, wenn er über die Zeit hinaus philosophiert, muß er notwendig in allem dem unerfahren bleiben, worin erfahren sein muß, wer ein wohlangesehener und ausgezeichnete Mann werden will. Denn sowohl in den Gesetzen des Staates bleiben sie unerfahren, als auch in der rechten Art, wie man mit Menschen umgehn muß bei allerlei Verhandlungen, eignen und öffentlichen, und mit den Gelüsten und Neigungen der Menschen, und ihrer Gemütsart überhaupt bleiben sie unbekannt. Gehen sie hernach an ein Geschäft, sei es nun für sich oder für den Staat, so machen sie sich lächerlich, wie, glaube ich, auch die Staatsmänner wiederum, wenn sie zu euren Versammlungen und Unterredungen kommen, lächerlich werden. Denn hier trifft die Rede des Euripides: Darinnen wohl Glänzt jeder, drängt auch dazu sich vorzüglich hin Die meiste Zeit gern widmend solcherlei Geschäft Worin er (485) selbst der beste leicht erfunden wird; worin er aber schlecht ist, das meidet er und schmäht darauf, das andere hingegen lobt er aus Wohlmeinen mit sich selbst, weil er glaubt, so sich selbst zugleich zu loben. Das richtigste aber, denke ich, ist sich mit beidem einzulassen. Mit der Philosophie nämlich, so weit es zum Unterricht dient, sich einzulassen ist schön, und keinesweges gereicht es einem Jüngling zur Unehre, zu philosophieren. Wenn aber ein schon älterer noch philosophiert, Sokrates, so wird das ein lächerliches Ding, und es gemahnt mich mit dem Philosophieren grade wie mit dem Stammeln und Tändeln. Wenn ich nämlich sehe, daß ein Kind, dem es noch ziemt so zu sprechen, stammelt und tändelt: so macht mir das Vergnügen, und ich finde es lieblich und natürlich und dem Alter des Kindes angemessen. Höre ich dagegen ein kleines Kind ganz bestimmt und richtig sprechen, so ist mir das zuwider, es peinigt meine Ohren, und dünkt mich etwas erzwungenes zu sein. Hört man dagegen von einem Manne unvollkommene Aussprache, und sieht ihn tändeln, das ist offenbar lächerlich und unmännlich, und verdient Schläge. Eben so nun geht es mir mit den Philosophierenden. Wenn ich Knaben und Jünglinge bei der Philosophie antreffe, so freue ich mich; ich finde daß es ihnen wohl ansteht, und glaube, daß etwas edles in solchen ist, den aber der nicht philosophiert halte ich für unedel, und glaube, daß er es nie mit sich selbst auf etwas Großes und Schönes anlegen wird. Wenn ich dagegen sehe, daß ein Alter noch philosophiert, und nicht davon loskommen kann, solcher Mann, o Sokrates, dünkt mich müßte Schläge bekommen. Denn wie ich eben sagte, es findet sich bei solchem Menschen gewiß, wie schöne Gaben er auch von Natur besitze, daß er unmännlich geworden ist, das Innere der Stadt und die öffentlichen Orte flieht, wo doch erst, wie der Dichter sagt, sich Männer hervortun, und versteckt in einem Winkel mit drei bis vier Knaben flüsternd sein übriges Leben hinbringt, ohne doch je edel, groß und

tüchtig herauszureden. Ich meines Teils, Sokrates, bin dir gut und gewogen; und es mag mir beinahe jetzt mit dir gehen wie beim Euripides, dessen ich vorhin schon gedacht, dem Zethos mit dem Amphion. Denn auch ich habe Lust dir dergleichen zu sagen, wie jener seinem Bruder, daß du, o Sokrates, versäumst, was du betreiben solltest, und ein Gemüt so herrlicher Natur durch knäbische Gebärde ganz entstellt, daß weder wo das Recht beraten wird du richtig vorzutragen weißt, noch scheinbar was (486) und glaublich aufzustellen, noch auch je für Andere, wo Raten gilt, mutvollen Schluß beschließen wirst. Und doch, lieber Sokrates, aber werde mir nicht böse, denn ich sage es aus Wohlmeinen gegen dich, dünkt es dich nicht schmähdlich, in solchem Zustande zu sein, in welchem du bist, wie ich glaube, und Alle die es immer weiter treiben mit der Philosophie? Denn wenn jetzt jemand dich, oder einen Andern solchen, ergriffe, und ins Gefängnis schleppte, behauptend, du habest etwas verbrochen, da du doch nichts verbrochen hättest: so weißt du wohl, daß du nicht wissen würdest, was du anfangen solltest mit dir selbst, sondern dir würde schwindlich werden, und du würdest mit offenem Munde stehn und nicht wissen, was du sagen solltest. Und wenn du dann vor Gericht kämest, und auch nur einen ganz gemeinen und erbärmlichen Menschen zum Ankläger hättest: so würdest du sterben müssen, wenn es ihm einfiele auf die Todesstrafe anzutragen. Und doch, Wie könnte das wohl weise sein, Sokrates, wenn eine Kunst, Den wohlbegabten Mann ergreifend schlechter macht, daß er weder sich selbst helfen, und aus den größten Gefahren erretten kann, noch sonst einen, wohl aber von seinen Feinden aller seiner Habe beraubt werden, und offenbar ehrlos im Staate leben muß? Einen solchen kann man ja, um es derber zu sagen, ins Angesicht schlagen ungestraft. Darum, du Guter, gehorche mir, Hör auf zu lehren, üb' im Wohlklang lieber dich Von schönen Taten, in dem, wodurch du weis' erscheinst, Laß Andern jetzt dies ganze herrliche, soll ich es Possenspiel nennen oder Geschwätz, Weshalb dein Haus armselig, leer und verödet steht, und eifere nicht denen nach, die solche Kleinigkeiten untersuchen, sondern die sich Reichtum erwerben und Ruhm, und viel anderes Gute.

Sokrates: Wenn ich etwa eine goldne Seele hätte, Kallikles, glaubst du nicht, daß ich gar zu gern von jenen Steinen, an denen sie das Gold prüfen, den trefflichsten möchte gefunden haben, gegen welchen ich sie dann halten könnte, und wenn der Stein mir Zeugnis gäbe, daß meine Seele in gutem Stande wäre, nun ganz gewiß wüßte, daß ich zufrieden sein könne, und keiner weiteren Prüfung bedürfe?

Kallikles: Weshalb fragst du das nur, o Sokrates?

Sokrates: Das will ich dir gleich sagen. Ich glaube nämlich, nun ich dich gefunden, ein solches Kleinod gefunden zu haben.

Kallikles: Wie so?

Sokrates: Ich weiß gewiß, daß was du mir zugibst von meinen Meinungen, dieses dann gewiß die Wahrheit selbst ist. Ich denke mir nämlich, wer eine vollständige Prüfung anstellen (487) soll mit einer Seele, ob sie recht lebt oder nicht, muß dreierlei haben, welches du alles hast, Einsicht, Wohlwollen und Freimütigkeit. Denn ich treffe auf gar Viele, welche nicht im Stande sind, mich zu proben, weil sie nicht weise sind wie du. Andere sind zwar weise, wollen mir aber nicht die Wahrheit sagen, weil sie sich meiner nicht so annehmen wie du. Und wiederum diese beiden Fremden, Gorgias und Polos, sind zwar weise und mir auch gewogen, ermangeln aber etwas der Freimütigkeit, und sind verschämter als billig. Oder wie kann es anders sein, da sie es so weit treiben mit der Verschämtheit, daß sie beide weil sie sich schämen so dreist sind, sich selbst,

Angesichts vieler Menschen, zu widersprechen, und das in den wichtigsten Dingen. Du aber hast dieses alles, was die Andern nicht haben. Denn unterrichtet bist du zur Genüge, wie gewiß die meisten Athener eingestehn würden, und gegen mich bist du wohlmeinend. Woraus ich das schließe will ich dir sagen. Ich weiß, Kallikles, daß ihr Viere eine Gemeinschaft der Weisheit unter euch errichtet habt, du und Tisandros der Aphidnaier, und Andron der Sohn des Androtion, und Nausikydes der Cholarger. Und ich habe euch einmal behorcht als ihr beratschlagt, wie weit man sich mit der Wissenschaft abgeben müsse, und weiß, daß eine solche Meinung unter euch die Oberhand behielt, man müsse es nicht bis aufs äußerste treiben wollen mit der Philosophie, vielmehr ermahnet ihr euch unter einander, auf eurer Hut zu sein, damit ihr nicht weiser würdet als schicklich, und dadurch unvermerkt in Unglück gerietet. Da ich nun höre, daß du mir denselben Rat erteilst wie deinen Vertrautesten: so ist mir dies ein hinreichender Beweis, daß du es wahrhaft wohl mit mir meinst. Daß du aber frei heraus zu reden verstehst ohne dich zu schämen, sagst du ja selbst, und was du vorher sagtest, bezeugt es dir auch. Daher verhält es sich hiermit jetzt offenbar so, wenn du mit mir über etwas in unseren Reden übereinkommst, das wird alsdann hinlänglich erprobt sein durch mich und dich, und es wird nicht nötig sein, es noch auf eine andere Probe zu bringen. Denn du würdest es ja sonst nicht eingeräumt haben, weder aus Mangel an Weisheit noch aus Überfluß an Scham; noch auch um mich zu betrügen würdest du es einräumen. Denn du bist mir freund, wie du auch selbst sagst. Gewiß also wird, was ich und du eingestehe, das höchste Ziel der Richtigkeit haben. Es gibt aber gewiß keine schönere Untersuchung, o Kallikles, als darüber, weshalb du mir eben Vorwürfe machtest, wie nämlich ein Mann sein muß, und wonach er zu streben hat und wie weit, (488) im Alter sowohl als in der Jugend. Denn wenn ich irgendwo nicht richtig handle in meinem Leben: so wisse nur, daß ich nicht fehle, sondern in meinem Unverstande. Wie du also schon angefangen hast mich zurechtzuweisen, so laß nicht ab; sondern zeige mir vollständig, was dasjenige ist, dessen ich mich bestreben soll, und auf welche Weise ich es wohl erlangen könnte. Und wenn du findest, daß ich dir jetzt zwar beistimme, in der Folge aber dasjenige nicht tue, worin ich dir beigestimmt: so halte mich nur ganz für einen Taugenicht, und ermahne mich niemals wieder nachher, wie einen der nichts wert ist. Wiederhole mir aber noch einmal von Anfang, wie du glaubst, und Pindaros mit dir, daß es sich mit dem Gerechten verhalte, dem der Natur gemäßen, daß der Würdigere gewaltsam wegführt, was dem Geringeren gehört, und der Bessere über den Schlechteren herrscht, und der Edlere mehr hat als der Gemeinere? ist nach deiner Rede das Gerechte etwas anderes, oder habe ich es richtig behalten?

Kallikles: Eben das sagte ich damals, und sage es auch jetzt noch.

Sokrates: Meinst du aber dasselbe, wenn du sagst einer ist besser, und wenn du sagst einer ist würdiger? Denn das konnte ich auch schon damals nicht recht verstehn wie du es meintest. Nennst du die würdiger, welche stärker sind, und soll der Schwächere auf den Stärkeren hören, wie mich dünkt daß du auch damals zeigtest, daß die größeren Staaten nach dem natürlichen Recht die kleineren angriffen, weil sie nämlich würdiger sind und stärker, wonach dann würdiger und stärker und besser einerlei wäre? Oder kann man besser sein, aber geringer und schwächer, und würdiger, aber schlechter? oder soll besser und würdiger einerlei besagen? Dieses grade bestimme mir recht genau, ob das verschieden ist oder einerlei, würdiger und besser und stärker.

Kallikles: So sage ich dir denn ganz bestimmt, daß es einerlei ist.

Sokrates: Sind nun nicht die Vielen von Natur stärker als der Eine, da sie ja auch die Gesetze geben für den Einen, wie du auch selbst vorher sagtest?

Kallikles: Wie anders?

Sokrates: Was also den Vielen gesetzlich ist, ist es auch den Stärkeren.

Kallikles: Allerdings.

Sokrates: Also auch den Besseren; denn die Stärkeren sind bei weitem die Besseren nach deiner Rede.

Kallikles: Ja.

Sokrates: Also das bei diesen Gesetzliche ist von Natur schön, da sie ja eben die Besseren sind?

Kallikles: Das gebe ich zu.

Sokrates: Setzen nun nicht eben die Vielen dieses fest, wie du auch selbst oben sagtest, es sei gerecht das Gleiche zu haben, und Unrecht tun sei unschöner als Unrecht leiden? Ist dies (489) so oder nicht? Und daß du hier nur ja nicht darauf ertappt wirst, daß du dich auch schämst. Setzen die Vielen dieses fest oder nicht, daß das Gleiche zu haben, und nicht mehr, gerecht sei? Nicht die Antwort hierauf mir vorenthalten, Kallikles, damit wenn du mir beistimmst, ich dann befestiget werde durch dich, weil nun ein Mann, der wohl im Stande ist es zu beurteilen, mir beigestimmt hat.

Kallikles: Ja, die Vielen setzen dies so fest.

Sokrates: Also nicht nur dem Gesetze nach ist Unrecht tun unschöner als Unrecht leiden, und das Gleiche haben gerecht, sondern auch der Natur nach. So daß du im vorigen nicht magst wahr gesprochen, noch mir mit Recht Schuld gegeben haben, als du sagtest, Gesetz und Natur wären einander entgegen, was ich wohl wüßte, und dadurch in meinen Reden den Andern übervorteilte, indem ich, wenn es jemand nach der Natur meinte, ihn auf das Gesetzliche führte, wenn aber nach dem Gesetz, dann auf die Natur.

Kallikles: Dieser Mann wird nie aufhören, leeres Geschwätz zu treiben. Sage mir, Sokrates, schämst du dich nicht in deinem Alter auf Worte Jagd zu machen, und wenn jemand in einem Worte fehlt, dies für einen großen Fund zu achten? Glaubst du denn, daß ich etwas anderes meine unter dem Bessersein als das würdiger sein? Sage ich dir nicht schon immer, ich setze dies als einerlei, würdiger und besser? Oder glaubst du, ich meine, wenn sich ein Haufen Knechte versammelt, oder allerlei andere Leute, an denen weiter gar nichts ist, als daß sie vielleicht körperliche Kräfte haben, und diese es behaupten, daß dann eben dieses das gesetzliche sei?

Sokrates: Wohl, du weisester Kallikles! So meinst du es?

Kallikles: Freilich so.

Sokrates: Auch ich vermutete selbst schon lange, daß du es so ungefähr meintest mit dem würdiger sein, und fragte dich eben weiter, weil ich gern recht genau wissen wollte, wie du es meintest. Denn du hältst doch wohl nicht allemal Zwei für besser als Einen, noch deine Knechte für besser als dich, weil sie stärker sind als du. Also sage mir noch einmal von Anfang, was du denn eigentlich verstehst unter den Besseren, wenn doch nicht die Stärkeren. Und du

Wunderlicher, lehre mich etwas sanftmütiger sein, damit ich nicht wegbleibe von dir.

Kallikles: Du spottest wieder, Sokrates.

Sokrates: Nein, beim Zethos, vermittelst dessen du nur kürzlich soviel Spott mit mir getrieben hast. Also komm und sage mir, wer du meinst daß die Besseren sind.

Kallikles: Die Edleren, meine ich.

Sokrates: Siehst du nun, daß du selbst nur Worte vorbringst und nichts erklärst? Willst du mir nicht sagen, ob du etwa unter denen, die würdiger und besser sind, die einsichtsvolleren meinst oder Andere?

Kallikles: Nun ja, eben diese meine ich, beim Zeus, ganz eigentlich.

Sokrates: Oftmals also ist Ein Einsichtsvoller besser als Zehntausend, (490) die ohne Einsicht sind, nach deiner Rede, und dieser muß herrschen, jene aber beherrscht werden, und der herrschende mehr haben als die beherrschten. Denn dies dünkt mich willst du sagen, und ich mache nicht Jagd auf Worte, wenn der Eine besser ist als die Zehntausend.

Kallikles: Eben das ist es auch was ich meine. Denn dies, denke ich, ist das Gerechte von Natur, daß der Bessere und Einsichtsvollere herrsche, und mehr habe als die Schlechteren.

Sokrates: Halt doch hier. Was sagst du nur wieder jetzt? Wenn, wie jetzt hier, unserer sehr viele zusammen wären, und hätten gemeinschaftlich hier vielerlei Speisen und Getränk, wären aber durcheinander von allerlei Art, Kräftige und Schwächliche, einer aber unter uns wäre der Einsichtsvollste hierin, weil er ein Arzt wäre, wäre aber selbst, wie es ja wahrscheinlich ist, kräftiger als Einige, schwächer als Andere; nicht wahr, so wäre doch dieser, weil er einsichtsvoller wäre als wir, auch besser und stärker hierin?

Kallikles: Freilich.

Sokrates: Müßte er nun etwa von diesen Speisen mehr bekommen, weil er der Bessere ist? oder müßte er, sofern er herrscht, eben alles verteilen, sofern er es aber genießt und verbraucht, für seinen eignen Leib nicht nach dem meisten streben, wenn er nicht Schaden leiden wollte, sondern mehr haben als Einige und weniger als Andere, und wenn er zufälligerweise der schwächlichste wäre, dann gerade am wenigsten, Kallikles, unter Allen, ohnerachtet er der Beste wäre. Nicht so, mein Guter?

Kallikles: Von Speisen sprichst du und Getränk und Ärzten und Possen, ich aber meine das gar nicht.

Sokrates: Sagst du also nicht, daß der Einsichtsvollere der Bessere ist? Sprich doch ja oder nein.

Kallikles: Ja, sage ich.

Sokrates: Aber nicht, daß der Bessere auch mehr haben müsse?

Kallikles: Nicht Speise und Trank.



Sokrates: Ich verstehe. Aber vielleicht Kleider, und wer sich am besten auf das Weben versteht, muß auch das größte Kleid haben, und am vollständigsten und schönsten angezogen umhergehen?

Kallikles: Was doch Kleider?

Sokrates: Aber an Schuhen offenbar doch muß wer der einsichtsvollste und beste hierin ist, auch mehr haben, und der Schuhmacher vielleicht auf die größten und meisten Sohlen treten?

Kallikles: Was für Geschwätz machst du nun wieder von Schuhen!

Sokrates: Also wenn du dergleichen nicht meinst, dann vielleicht dieses, wie ein Landmann, der im Ackerbau einsichtsvoll ist und achtungswert, der muß vielleicht mehr Samen haben, und möglichst vielen auf seinen Acker verbrauchen?

Kallikles: Wie du doch immer wieder dasselbe vorbringst, Sokrates!

Sokrates: Nicht nur das, o Kallikles, sondern auch, wohl zu merken, von derselben Sache.

(491) Kallikles: Bei den Göttern, du hörst auch gar nicht auf, immer von Schustern und Gerbern und Köchen und Ärzten zu reden, als wenn davon die Rede wäre unter uns.

Sokrates: Willst du also sagen, worin denn der Einsichtsvollere und Bessere mehr haben soll, damit er es auch mit Recht habe? oder willst du weder leiden, daß ich dir etwas vorlege, noch auch es selbst sagen?

Kallikles: Aber ich sage es ja schon lange, zuerst wer die Besseren sind, daß ich nicht Schuster meine noch Köche, sondern die in den Angelegenheiten des Staates einsichtsvoll sind, und wissen, wie er gut kann verwaltet werden, und nicht nur einsichtsvoll, sondern auch tapfer, so daß sie im Stande sind, was sie ersonnen haben, auch auszuführen, und nicht dabei ermüden aus Weichlichkeit des Gemüts.

Sokrates: Siehst du, bester Kallikles, wie es gar nicht dasselbe ist, was du mir Schuld gibst, und was ich wiederum dir? Denn du behauptest von mir, ich sagte immer dasselbe, und tadelst mich deshalb. Ich aber beschuldige dich im Gegenteil, daß du nie dasselbe sagst von derselben Sache; sondern bald erklärst du, die Besseren, und die Würdigeren, wären die Stärkeren, dann wieder sind es die Einsichtsvolleren; nun aber bringst du schon wieder etwas anderes, indem du gewisse Tapfere für die Besseren aus gibst, und die Würdigeren. Aber, du Guter, sage es doch einmal fertig heraus, wer denn die Besseren sein sollen und worin?

Kallikles: Aber ich habe es ja schon gesagt, die in den Staatssachen einsichtsvoll sind und tapfer. Denn diesen kommt es zu die Staaten zu beherrschen, und das ist eben das Recht, daß diese mehr haben als die Andern, die Herrschenden als die Beherrschten.

Sokrates: Auch mehr als sie selbst, Freund?

Kallikles: Wie meinst du das?

Sokrates: Ich meine, daß doch jeder Einzelne über sich selbst herrscht. Oder ist das gar nicht nötig, sich selbst beherrschen, sondern nur die Andern?

Kallikles: Wie meinst du sich selbst beherrschen?

Sokrates: Gar nichts besonders schwieriges, sondern wie es die Leute meinen, besonnen sein und sein selbst mächtig, und die Lüste und Begierden, die Jeder in sich hat, beherrschend.

Kallikles: Wie gutmütig du bist! Diese Einfältigen meinst du, die Besonnenen!

Sokrates: Warum denn nicht? Wie doch? Das kann ja Jedermann wissen, daß ich das nicht meine.

Kallikles: Ganz gewiß doch, Sokrates. Denn wie könnte wohl ein Mensch glücklich sein, der irgend wem diene? Sondern das ist eben das von Natur Schöne und Rechte, was ich dir nun ganz frei heraus sage, daß wer richtig leben will, seine Begierden muß so groß werden lassen als möglich, und sie nicht einzwängen; und diesen, wie groß sie auch sind, muß er dennoch Genüge zu leisten vermögen durch Tapferkeit und Einsicht, (492) und worauf seine Begierde jedesmal geht sie befriedigen. Allein dies, meine ich, sind eben die Meisten nicht im Stande, weshalb sie grade solche Menschen tadeln aus Scham, ihr eignes Unvermögen verbergend, und sagen, die Ungebundenheit sei etwas Schändliches, um, wie ich auch vorher schon sagte, die von Natur besseren Menschen einzuzwängen; und weil sie selbst ihren Lüsten keine Befriedigung zu verschaffen vermögen, so loben sie die Besonnenheit und die Gerechtigkeit, ihrer eigenen Unmännlichkeit wegen. Denn denen, welche entweder schon ursprünglich Söhne von Königen waren, oder welche kraft ihrer eigenen Natur vermochten sich ein Reich oder eine Macht und Herrschaft zu gründen, was wäre wohl unschöner und übler als die Besonnenheit für diese Menschen, wenn sie, da sie des Guten genießen könnten, und ihnen niemand im Wege steht, sich selbst einen Herren setzten, nämlich des großen Haufens Gesetz, Geschwätz und Gericht. Oder wie sollten sie nicht elend geworden sein durch das Schöne der Gerechtigkeit und Besonnenheit, wenn sie nun ihren Freunden nichts mehr zuwenden als ihren Feinden, und das, ohnerachtet sie herrschen in ihrem Staat! Sondern der Wahrheit nach, o Sokrates, die du ja behauptest zu suchen, verhält es sich so: Üppigkeit und Ungebundenheit und Freigebigkeit, wenn sie nur Rückhalt haben, sind eben Tugend und Glückseligkeit; jenes andere aber sind Zierereien, widernatürliche Satzungen, leeres Geschwätz der Leute und nichts wert.

Sokrates: Gar nicht feigherzig, o Kallikles, machst du deinen Ausfall mit großer Freimütigkeit. Denn ganz offen sagst du nun heraus, was die Andern zwar auch denken, aber nicht sagen wollen. Ich bitte dich daher, ja auf keine Weise nachzulassen, damit nun in der Tat offenbar werde, wie man leben muß. Und sage mir, die Begierden, sprichst du, muß man nicht einzwängen, wenn man sein will wie man soll, sondern sie so groß immer möglich lassen, und ihnen woher es auch sei Befriedigung bereiten, und das sei die Tugend.

Kallikles: Das behaupte ich.

Sokrates: Nicht richtig also sagt man die nichts bedürfenden wären glücklich.

Kallikles: Die Steine wären ja auf diese Art am glücklichsten, und die Toten.

Sokrates: Aber doch auch, so wie du es beschreibst, ist das Leben mühselig. Ich wenigstens wollte mich nicht wundern, wenn Euripides Recht hätte, wo er sagt: Wer weiß ob unser Leben nicht ein Tod nur ist, Gestorben sein dagegen Leben? und ob wir vielleicht in der Tat tot sind. Was ich auch sonst (493) schon von einem der Weisen gehört habe, daß wir jetzt tot wären, und unsere Leiber wären nur unsere Gräber, der Teil der Seele aber, worin die Neigungen sind, wäre

ein beständiges Anneigen und Abstoßen aufwärts und abwärts, welches ein stattlicher Mann, der Sinnbilder dichtet, einer aus Sikilien wohl oder Italien mit dem Worte spielend wegen des Einfüllens und Fassenwollens ein Faß genannt hat, und die Ausgelassenen Ausgeschlossene, und bei diesen Ausgeschlossenen könnte nun der Teil der Seele, wo die Neigungen sind, eben wegen der Ungebundenheit und Unhaltbarkeit nicht schließen, wie ein leckes Faß, womit er sie der Unersättlichkeit wegen verglich. Und ganz dir entgegengesetzt, o Kallikles, zeigt dieser, daß in der Schattenwelt, worunter er die Geisterwelt meinte, jene Ausgeschlossenen die Unseligsten wären und Wasser trügen in das lecke Faß mit einem eben so lecken Siebe. Unter dem Siebe aber verstand er, wie der sagt, der es mir erzählte, die Seele, und die Seele der Ausgelassenen verglich er mit einem Siebe, weil sie leck wäre und nichts festhalten könne, aus Ungewißheit und Vergeßlichkeit. Dies ist nun gewissermaßen hinreichend wunderbar; es macht aber doch deutlich, was ich dich gern, wenn ich es dir irgend zeigen könnte, überreden möchte zu wechseln, und anstatt des unersättlichen und ausgelassenen und ungebundenen Lebens das besonnene, und mit dem jedesmal vorhandenen sich begnügende zu wählen. Aber wie ist es nun? überrede ich dich wohl, und änderst du deine Behauptung dahin, daß die Sittlichen glückseliger sind als die Ungebundenen; oder schaffe ich nichts, sondern wenn ich auch noch soviel dergleichen dichtete, würdest du doch deine Meinung nicht ändern?

Kallikles: Dies war richtiger gesprochen, Sokrates.

Sokrates: Wohlan, ich will dir noch ein anderes Bild erklären aus derselben Schule wie das vorige. Gib Acht, ob du wohl dies richtig findest von jeder dieser beiden Lebensweisen, der besonnenen und der ungebundenen, wie wenn zwei Menschen jeder viele Fässer hätte. Die des Einen wären dicht und angefüllt eins mit Wein, eins mit Honig, eins mit Milch und viele andere mit vielen andern Dingen; die Quellen aber von dem allen wären sparsam und schwierig, und gäben nur mit vieler Mühe und Arbeit etwas her. Jener eine nun hätte seine Fässer voll, und leitete nichts weiter hinein, dächte auch gar nicht weiter daran, sondern wäre hierüber ganz ruhig. Der andere aber hätte eben wie jener solche Quellen, die zwar etwas hergäben aber mit Mühe, seine Gefäße aber wären leck und morsch, und er müßte sie Tag und Nacht anfüllen oder die (494) ärgste Pein erdulden. Willst du nun, wenn es sich mit diesen beiden Lebensweisen so verhält, dennoch sagen, die des Ungebundenen wäre glückseliger als die des Sittlichen? Überrede ich dich etwa hiedurch zuzugeben, das sittliche Leben sei besser als das ungebundene, oder überrede ich dich nicht?

Kallikles: Du überredest mich nicht, Sokrates. Denn für jenen, wenn er seine Fässer voll hat, gibt es gar keine Lust mehr, sondern das heißt eben was ich vorher sagte wie ein Stein leben, wenn alles angefüllt ist weder Lust mehr haben noch Unlust. Sondern darin besteht eben das angenehm leben, daß recht viel hineinfließe.

Sokrates: So muß doch notwendig, wenn viel einfließen soll, auch des Abgehenden viel sein, und gar große Öffnungen für die Ausflüsse?

Kallikles: Allerdings.

Sokrates: Das ist wiederum ein Leben wie einer Ente, was du meinst, freilich nicht wie eines Toten oder eines Steins! Sage mir aber, du meinst es doch so, wie hungern, und wenn man hungert essen?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Auch dursten, und wenn man durstet trinken?

Kallikles: Auch; und eben so alle andern Begierden soll man haben und befriedigen können, und so Lust gewinnen und glücklich leben.

Sokrates: Wohl, Bester! Bleibe nur dabei, wie du angefangen hast, und daß du ja nicht aus Scham abspringst. Wie es aber scheint, muß auch ich mich nicht schämen. Und so sage mir nur zuerst, ob krätzig sein und das Jucken haben, wenn man sich nur genug schaben kann, und so gekitzelt sein Leben hinbringen, ob das auch heißt glücklich leben?

Kallikles: Wie abgeschmackt du immer bist, Sokrates, und offenbar schlechte Kunstgriffe gebrauchst.

Sokrates: Darum eben habe ich auch den Polos und den Gorgias eingeschreckt und blöde gemacht. Du aber laß dich ja nicht einschrecken und schäme dich auch nicht, sondern antworte nur.

Kallikles: So sage ich denn, auch wer sich kratzt wird angenehm leben.

Sokrates: Also wenn angenehm auch glücklich.

Kallikles: Freilich.

Sokrates: Etwa wenn ihn nur der Kopf juckt, oder noch sonst etwas? frage ich dich. Siehe wohl zu, Kallikles, was du antworten willst, wenn dich jemand was hiemit zusammenhängt alles der Reihe nach fragt. Und verhält es sich hiemit so, so kommt heraus das Leben der Knabenschänder ist nicht abscheulich und schändlich und elend. Oder wirst du wirklich wagen zu behaupten, daß auch diese glücklich sind, wenn sie nur vollauf haben, wessen sie bedürfen?

Kallikles: Schämst du dich nicht, Sokrates, die Rede auf solche Dinge zu bringen?

Sokrates: Bringe ich sie etwa darauf, Bester? oder der, welcher so ohne weiteres behauptet, wer nur Lust habe, gleichviel wie (495) er Lust habe, der sei glücklich, und keinen Unterschied angibt, welche Lust gut ist und welche schlecht. Aber auch jetzt noch, sage nur, behauptest du das Angenehme und das Gute sei einerlei, oder es gebe Angenehmes was nicht gut ist?

Kallikles: Damit ich also meinen Satz nicht aufgebe, wenn ich sage, es wäre verschieden, so sage ich, es ist einerlei.

Sokrates: Aber, Kallikles, du verdirbst die ersten Reden, und kannst nicht mehr gehörig mit mir das Wahre erforschen, wenn du anders redest, als du es selbst meinst.

Kallikles: Auch dir gilt das, Sokrates.

Sokrates: Also tue weder ich recht, wenn ich dies tue, noch du. Aber Bester, bedenke doch, das ist wohl nicht das Gute, auf alle Weise nur Lust haben. Denn das eben angedeutete viele schändliche folgt doch offenbar, wenn sich dies so verhält, und noch viel Anderes.

Kallikles: Wie du wenigstens glaubst, Sokrates.

Sokrates: Du aber, Kallikles, willst dies in der Tat durchsetzen?

Kallikles: Das will ich.

Sokrates: Sollen wir also auf den Satz losgehn, als wäre es dir Ernst damit?

Kallikles: Allerdings freilich.

Sokrates: Wohlan, wenn es denn so sein soll, so bringe mir doch dieses in Ordnung. Du nennst doch etwas Erkenntnis.

Kallikles: Ja.

Sokrates: Sagtest du nicht auch, daß es eine Tapferkeit gäbe mit Erkenntnis?

Kallikles: Das tat ich.

Sokrates: Nicht wahr, doch als sei die Tapferkeit verschieden von der Erkenntnis, darum nanntest du sie beide?

Kallikles: Allerdings.

Sokrates: Und wie? sind Lust und Erkenntnis einerlei oder verschieden?

Kallikles: Verschieden doch wohl, du weisester Mann.

Sokrates: Auch die Tapferkeit verschieden von der Lust?

Kallikles: Wie anders?

Sokrates: Wohlan, laß uns dies wohl behalten, daß Kallikles der Acharner gesagt hat, angenehm und gut zwar sei einerlei, Erkenntnis aber und Tapferkeit von einander sowohl als von dem Guten verschieden. Sokrates aber von Alopeka gibt dies nicht zu. Oder gibt er es zu?

Kallikles: Er gibt es nicht zu.

Sokrates: Ich glaube aber auch Kallikles nicht, wenn er sich selbst erst recht betrachtet hat. Denn sage mir doch, die wohl leben und die schlecht leben, meinst du nicht, daß diese sich in einem entgegengesetzten Zustande befinden?

Kallikles: Freilich.

Sokrates: Muß nun nicht, wenn beides wirklich einander entgegengesetzt ist, es sich auch so damit verhalten, wie es sich mit Gesundheit und Krankheit verhält. Nämlich ein Mensch ist doch nicht zu gleicher Zeit gesund und krank, verliert auch nicht zu gleicher Zeit die Gesundheit und die Krankheit.

Kallikles: Wie meinst du das?

Sokrates: Nimm welches Einzelne du willst am Leibe und betrachte (496) es. Ein Mensch sei

krank an den Augen, was man die Augenentzündung nennt.

Kallikles: Gut.

Sokrates: So ist er doch nicht zugleich gesund an denselben?

Kallikles: Auf keine Weise.

Sokrates: Wie aber wenn er nun die Augenentzündung verliert, verliert er alsdann auch die Gesundheit der Augen, und hat am Ende beides zugleich verloren?

Kallikles: Ganz und gar nicht.

Sokrates: Es wäre auch, denke ich, wunderlich und widersinnig. Nicht wahr?

Kallikles: Gar sehr.

Sokrates: Sondern abwechselnd, glaube ich, bekommt und verliert er jedes. Nicht wahr?

Kallikles: Gewiß.

Sokrates: Auch Stärke und Schwäche eben so?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Und Schnelligkeit und Langsamkeit?

Kallikles: Eben so.

Sokrates: Etwa auch das Gute und die Glückseligkeit, und das Gegenteil davon, Übel und Elend, bekommt und verliert man immer eins um das andere?

Kallikles: Auf alle Weise.

Sokrates: Wenn wir also etwas fänden, was der Mensch zugleich verliert und auch hat: so wäre dieses offenbar nicht das Gute und das Böse. Wollen wir dies annehmen? Bedenke es dir recht gut, ehe du antwortest.

Kallikles: Ja ganz übermäßig nehme ich das an.

Sokrates: So gehe mit mir auf das vorhin eingestandene zurück. Sagtest du, hungern wäre angenehm oder schmerzlich? ich meine nämlich das Hungern selbst.

Kallikles: Schmerzlich, sagte ich; das Essen jedoch wenn man hungert angenehm.

Sokrates: Das denke ich auch. Aber doch das Hungern selbst schmerzlich?

Kallikles: Das gebe ich zu.

Sokrates: Auch wohl das Dursten?

Kallikles: Gar sehr.

Sokrates: Soll ich nun noch mehr fragen, oder gibst du zu, daß überall jedes Bedürfnis und Begehren schmerzlich ist?

Kallikles: Ich gebe es zu; frage nur nicht weiter.

Sokrates: Wohl! durstend aber trinken, sagst du nicht das sei angenehm?

Kallikles: Das sage ich.

Sokrates: In diesem nun, was du sagst, bedeutet doch das durstend, Unlust habend.

Kallikles: Ja.

Sokrates: Das Trinken aber die Befriedigung des Bedürfnisses, und also Lust?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Sofern man also trinkt, sagst du, man habe Lust?

Kallikles: Gewiß.

Sokrates: Durstend doch?

Kallikles: So meine ichs.

Sokrates: Also Unlust habend?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Merkst du nun was folgt, daß du sagst, der Unlust habende habe zugleich Lust, wenn du sagst, der Durstige trinkt? Oder geschieht dieses etwa nicht zugleich in einerlei Raum und Zeit, wie du willst, der Seele oder des Leibes? Denn das, denke ich, macht uns hier keinen Unterschied. Ist es so oder nicht?

Kallikles: Es ist so.

Sokrates: Daß aber, wer wohl lebt, zugleich auch schlecht leben (497) könne, das, sagtest du, wäre unmöglich.

Kallikles: Das sage ich freilich.

Sokrates: Daß aber ein Unlust habender zugleich Lust haben könne, hast du als möglich zugegeben.

Kallikles: So scheint es.

Sokrates: Lust haben ist also nicht gut leben, und Unlust haben nicht schlecht. So daß das Angenehme verschieden ist vom Guten.

Kallikles: Ich weiß nicht, was du herausklügelst, Sokrates.

Sokrates: Du weißt es wohl, aber du sträubst dich, Kallikles. Und rücke nur noch etwas weiter heraus mit deinen Schwänken, damit du recht sehest, von welcher Weisheit herab du mich zurechtweist. Hört nicht jeder von uns zugleich auf zu dursten und zugleich am Trinken Vergnügen zu haben?

Kallikles: Ich weiß nicht, was du willst.

Gorgias: Nicht also, Kallikles! sondern antworte, auch unsertwegen, damit die Rede durchgeführt werde.

Kallikles: Aber Sokrates ist immer so, Gorgias, daß er geringfügige und nichtswürdige Dinge ausfragt und widerlegt.

Gorgias: Aber was verschlägt dir das? Auf alle Weise kommt ja das nicht auf deine Rechnung, Kallikles; sondern laß du nur den Sokrates beweisen, wie er will.

Kallikles: So frage denn deine Kleinigkeiten und Jämmerlichkeiten, wenn es dem Gorgias so gut dünkt.

Sokrates: Du bist glücklich, Kallikles, daß du die großen Weihen hast vor der kleinen; ich meinte das ginge nicht an. Wo du also stehn bleibst, das beantworte, ob nicht jeder zugleich aufhört zu dursten und auch Lust zu haben.

Kallikles: Das gebe ich zu.

Sokrates: Also auch mit dem Hunger und allen andern Begierden hört die Lust zugleich auf.

Kallikles: So ist es.

Sokrates: Also hört auch die Unlust und die Lust zugleich auf?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Aber das Gute und Böse hört nicht zugleich auf, wie du zugabst; gibst du es aber nun nicht zu?

Kallikles: O ja, und was weiter?

Sokrates: Daß demnach, lieber Freund, das Gute nicht einerlei ist mit dem Angenehmen, noch das Böse mit dem Unangenehmen; denn diese hören beide zugleich auf, jene aber nicht, daß also offenbar beide verschieden sind. Wie sollte also das Angenehme mit dem Guten einerlei sein, und das Unangenehme mit dem Bösen? Wenn du lieber willst, betrachte es auch so. Denn ich denke, auch so wird es dir nicht herauskommen. Sieh nur zu. Nennst du die Guten nicht gut, weil ihnen Gutes einwohnt, wie diejenigen schön, denen Schönheit einwohnt?

Kallikles: Das tue ich.

Sokrates: Und wie? nennst du die Törichten und Feigherzigen Gute? vorher wenigstens nicht,



sondern die Tapfern und Einsichtsvollen nanntest du so. Oder nennst du nicht diese gut?

Kallikles: Allerdings.

Sokrates: Und wie? hast du schon ein unverständiges Kind vergnügt gesehn?

Kallikles: O ja.

Sokrates: Einen unverständigen Mann hast du aber noch nicht vergnügt gesehn?

Kallikles: Ich glaube wohl, aber wozu das?

Sokrates: Zu nichts; antworte nur.

Kallikles: Ich habe solche gesehn.

(498) Sokrates: Wie? auch Verständige vergnügt und unlustig?

Kallikles: O ja.

Sokrates: Welche haben nun mehr Lust und Unlust, die Vernünftigen oder die Unvernünftigen?

Kallikles: Ich glaube, das wird ziemlich dasselbe sein.

Sokrates: Auch das ist mir genug. Hast du auch schon im Kriege einen Feigherzigen gesehen?

Kallikles: Wie sollte ich nicht.

Sokrates: Wenn nun die Feinde abzogen, welche dünkten dich mehr Freude zu haben, die Feigen oder die Tapfern?

Kallikles: Sie dünkten mich beide mehr zu haben, wo nicht, doch ziemlich gleichviel.

Sokrates: Auch das verschlägt nichts. Es freuen sich also doch auch die Feigen?

Kallikles: Gar sehr.

Sokrates: Und die Törichten, wie es scheint.

Kallikles: Ja.

Sokrates: Kommen aber die Feinde angezogen, haben dann die Feigen allein Unlust, oder auch die Tapfern?

Kallikles: Beide.

Sokrates: Auch gleich sehr?

Kallikles: Mehr vielleicht die Feigen.

Sokrates: Und wenn sie abziehn, sollten sie nicht mehr Lust haben?

Kallikles: Vielleicht.

Sokrates: Also Lust und Unlust haben die Törichten und die Einsichtsvollen, die Feigen und die Tapfern gleichmäßig, wie du behauptest, und wohl die Feigen mehr als die Tapfern.

Kallikles: Das behauptete ich.

Sokrates: Aber doch sind die Einsichtsvollen und die Tapfern gut, die Feigen und Törichten aber böse?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Gleichviel also haben die Guten und die Bösen Lust und Unlust?

Kallikles: Das behauptete ich.

Sokrates: Sind nun etwa auch die Guten und die Bösen beides gleichviel gut und böse, oder auch die Bösen noch mehr gut und böse?

Kallikles: Ja, beim Zeus, ich weiß nicht was du willst.

Sokrates: Weißt du nicht, daß du sagtest, die Guten wären gut, weil ihnen Gutes einwohnte, die Bösen böse, weil Böses; das Gute aber wäre die Lust, das Böse die Unlust?

Kallikles: Das sagte ich.

Sokrates: Also denen, die sich freuen, wohnt das Gute ein, die Lust, wenn sie sich doch freuen.

Kallikles: Wie sollte es nicht.

Sokrates: Also da ihnen Gutes einwohnt, sind die gut, welche sich freuen?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Und wie? denen die Schmerz empfinden, wohnt denen nicht Böses ein, die Unlust?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Und wegen Einwohnung des Bösen, sagst du, sind die Bösen böse. Oder sagst du es nicht mehr?

Kallikles: Noch immer.

Sokrates: Gut also sind, die irgend Lust haben; böse, die irgend Schmerzen?

Kallikles: Freilich.

Sokrates: Die mehr sind es mehr, und die weniger weniger, und die gleich sehr, sind es gleich sehr?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Nun sagst du doch, die Einsichtsvollen und Törichten, und die Feigen und Tapfern hätten gleich sehr Lust und Unlust, oder auch die Feigen noch mehr.

Kallikles: Das sage ich.

Sokrates: So rechne nun gemeinschaftlich mit mir zusammen, was aus dem Eingestandenem folgt. Denn auch zweimal und dreimal, sagen sie, dürfe man das Schöne vorbringen und erwägen. (499) Gut sei der Einsichtsvollen und Tapferen, sagen wir, nicht wahr?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Böse der Törichte und Feige?

Kallikles: Allerdings.

Sokrates: Gut aber auch wiederum der Vergnügten?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Und schlecht der welcher Pein hat?

Kallikles: Notwendig.

Sokrates: Gepeinigt aber und vergnügt, sagst du, sei der Gute und der Schlechte auf gleiche Weise, vielleicht auch der Schlechte noch mehr?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Also wird der Schlechte eben so wie der Gute gut und schlecht oder auch noch mehr gut? Folgt nicht dieses und auch jenes vorige, wenn jemand behauptet Gutes und Angenehmes wäre dasselbe. Ist es nicht notwendig, Kallikles?

Kallikles: Schon lange höre ich dir so zu, Sokrates, indem ich dir immer alles zugebe, weil ich merke, daß wenn dir jemand, wäre es auch nur im Scherz, irgend etwas Preis gibt, du dich damit freust wie ein Kind. Also glaubst du wirklich, daß ich, oder sonst irgend ein Mensch meine, es sei nicht einige Lust besser, andere schlechter?

Sokrates: Oh! oh! Kallikles! wie boshaft bist du, du gehst mit mir um wie mit einem Kinde! Bald sagst du, die Sache verhalte sich so, bald wieder anders, und hintergehst mich. Und doch glaubte ich anfangs nicht, daß ich absichtlich von dir würde hintergangen werden, da du mir ja wohlwillst; nun aber bin ich betrogen, und muß schon, nach dem alten Spruch, nehmen was ich bekommen kann, und aus dem, was du mir gibst, soviel machen als möglich. Es ist also, wie es scheint, und du jetzt sagst, so, daß einige Lust gut ist, andere schlecht.

Kallikles: Ja.

Sokrates: Sind nun gut etwa die nützlichen, schlecht aber die schädlichen?

Kallikles: Freilich.

Sokrates: Und nützlich sind doch die etwas gutes bewirken, schädlich aber die etwas schlechtes?

Kallikles: Das sage ich auch.

Sokrates: Meinst du etwa diese? wie in Beziehung auf den Leib, von der Lust, welche wir anführten am Essen und Trinken, wenn davon einige dem Leibe Gesundheit verschaffen, oder Stärke, oder irgend eine andere Vollkommenheit des Leibes, diese gut sind, die aber das Gegenteil hievon, schlecht?

Kallikles: Freilich.

Sokrates: Ist es nun auch mit der Unlust eben so, daß einige heilsam ist, andere verderblich?

Kallikles: Wie sollte es nicht.

Sokrates: Also die gute Lust und Unlust muß man wählen und bewirken?

Kallikles: Freilich.

Sokrates: Die schlechte aber nicht?

Kallikles: Offenbar.

Sokrates: Denn um des Guten willen müsse man Alles tun, glaubten wir beide, wenn du dich noch erinnerst, ich und Polos. Glaubst du dies etwa mit uns, daß aller Handlungen (500) Ziel das Gute ist, und daß um seinetwillen alles andre muß getan werden, nicht aber dieses um des Andern willen? Willst du auf unsre Seite treten als der dritte?

Kallikles: Das will ich.

Sokrates: Um des Guten willen also muß man alles übrige und so auch das Angenehme tun, nicht aber das Gute wegen des Angenehmen.

Kallikles: Freilich.

Sokrates: Ist es nun etwa Jedermanns Sache, auszuwählen, was unter dem Angenehmen gut ist, und was schlecht, oder bedarf es zu jedem eines Kunstverständigen?

Kallikles: Eines Kunstverständigen.

Sokrates: Bringen wir uns nun in Erinnerung, was ich zum Polos und Gorgias sagte. Ich sagte nämlich, es gäbe Vorrichtungen, von denen einige nur bis zur Lust gingen, und diese allein bewirkten, vom Besseren und Schlechteren aber nichts wüßten, andere aber erkannten was gut ist, und was schlecht; und so setzte ich unter die auf die Lust gehenden, als die leibliche, des Kochs Geschicklichkeit, nicht Kunst, unter die aber auf das Gute gehenden eben so die Kunst des Arztes. Und nun, beim freundlichen Zeus, o Kallikles, treibe weder selbst Scherz mit mir, und antworte nicht gegen deine Meinung, was sich eben trifft, noch weniger aber nimm was ich sagen werde so an, als scherzte ich. Denn du siehst, daß davon die Rede unter uns ist, worüber es gewiß für jeden Menschen, der nur ein wenig Vernunft hat, nichts ernsthafteres geben kann, nämlich auf welche Weise er leben soll, ob auf diejenige, zu welcher du mich ermunterst, daß ich doch jenes

dem Manne geziemende betreiben möchte, im Volke auftreten, die Redekunst ausüben und den Staat verwalten, auf die Art wie ihr ihn eben jetzt verwaltet, oder ob er sich zu jener Lebensweise halten solle in der Philosophie, und worin wohl diese von der andern sich unterscheidet.

Vielleicht wäre es nun am besten, wie ich schon vorher versuchte, abzuteilen, und nachdem wir abgeteilt hätten, und mit einander übereingekommen wären, ob dies die beiden Lebensweisen sind, dann überlegen, worin sie sich unterscheiden, und nach welcher man leben müsse. Vielleicht weißt du aber noch nicht, was ich meine?

Kallikles: Nicht recht.

Sokrates: So will ich es dir noch deutlicher sagen. Nachdem wir übereingekommen, ich und du, es gebe Gutes und auch Angenehmes, und das Angenehme wäre verschieden von dem Guten, für jedes von beiden aber gebe es eine Bemühung und Vorrichtung, zu seinem Besitz zu gelangen, ein Jagen nach dem Angenehmen also, und eins nach dem Guten. – Gleich dies aber gib mir zuerst entweder zu, oder läugne es.

Kallikles: Ich gebe es zu.

Sokrates: Wohlan, auch darüber, was ich zu diesen sagte, erkläre dich mir, ob dich damals dünkte, daß ich recht hätte. Ich sagte nämlich, die Kochkunst schiene mir keine Kunst zu sein, sondern nur eine Geschicklichkeit, wohl aber die Heilkunst, wobei ich meinte, daß diese die Natur dessen erforscht hätte, was sie besorgt, und den Grund dessen was sie tut, (501) und von jedem einzelnen Rechenschaft geben kann; die andere aber auf die Lust, auf welche ihre ganze Sorge gerichtet ist, offenbar ganz kunstlos arbeitet, ohne weder die Natur der Lust erforscht zu haben noch ihren Grund, und ganz vernunftlos, daß ich es grade heraus sage, eine gar nichts berechnende Hantierung und Geschicklichkeit, lediglich eine sich erhaltende Erinnerung dessen was zu geschehen pflegt, wodurch sie eben die Lust herbeischafft. Dieses nun überlege zuerst, ob du glaubst, es sei mit Grund gesagt, und es gebe wirklich auch eben so verschiedene Beschäftigungen mit der Seele, einige kunstgemäße, welche Fürsorge tragen für das Beste der Seele, andere, welche, dieses vernachlässigend, nur wie dort auf die Lust der Seele bedacht sind, welchermaßen ihr die entstehen könnte; darauf aber, welche Lust besser sei, und welche schlechter, weder Acht haben, noch überhaupt um irgend etwas anders sich bekümmern, als nur wohlgefällig zu sein, gleichviel ob besser oder schlechter. Mich nun, o Kallikles, dünkt, es gebe solche, und ich wenigstens sage dergleichen sei Schmeichelei, in Beziehung auf den Leib sowohl als die Seele und jedes Andere, dem, jemand nur durch Lust gütlich tun will, ohne nachgedacht zu haben über das bessere und schlechtere. Du aber, stellst du hierüber dieselbe Meinung auf wie wir, oder widersprichst du?

Kallikles: Ich nicht, sondern ich räume es ein, damit auch nur deine Rede zu Ende gebracht werde, und ich dem Gorgias zu willen sei.

Sokrates: Soll es nun dergleichen für Eine Seele zwar geben, für zwei oder mehrere aber nicht?

Kallikles: Nein, sondern auch für Zwei und Viele.

Sokrates: Also auch Vielen zu Hauf kann man Wohlgefallen erregen, ohne auf das Beste bedacht zu sein.

Kallikles: Das glaube ich wohl.

Sokrates: Kannst du nun wohl sagen, welches die Beschäftigungen sind, die dieses tun? Oder vielmehr wenn du willst, laß mich fragen, und welche dir nun zu diesen zu gehören scheint, von der bejahe es, welche nicht, von der verneine es. Zuerst laß uns die Kunst des Flötenspiels betrachten. Dünkt sie dich nicht eine solche zu sein, Kallikles, daß sie nur unser Vergnügen sucht, und auf nichts anders bedacht ist?

Kallikles: Das dünkt mich.

Sokrates: Nicht auch alle ähnlichen insgesamt, wie das Spiel auf der Lyra in den tonkünstlerischen Wettstreiten?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Und wie die Ausführung der Chöre und die Dichtung der Dithyramben, erscheint dir die nicht auch als eine solche? Oder meinst du, Kinesias, der Sohn des Meles, denke im mindesten darauf, wie er so etwas sagen will, wodurch seine Zuhörer besser werden? oder nur, wodurch er dem großen Haufen derselben gefallen will?

(502) Kallikles: Das letzte wohl ist deutlich genug, vom Kinesias nämlich.

Sokrates: Nun, und sein Vater Meles? glaubst du, der habe auf das Beste Rücksicht genommen bei seinem Spiel auf der Lyra? oder er ja wohl nicht einmal auf das angenehmste; denn er quälte mit seinem Gesang die Zuhörer. Aber überlege nur, scheint dir nicht das ganze Spiel auf der Lyra und die dithyrambische Dichtkunst nur zum Vergnügen erfunden zu sein?

Kallikles: Das scheint mir.

Sokrates: Und jene prächtige und bewundernswürdige Dichtung der Tragödie, worauf wendet die so viel Fleiß? Meinst du, ihr Zweck und ihre Bemühung sei nur darauf gerichtet den Zuschauern Wohlgefallen zu erregen, oder auch darauf durchzusetzen, daß wenn ihnen etwas zwar angenehm ist und wohlgefällig, aber verderblich, dieses nicht gesagt werde, und wenn dagegen etwas ihnen widerlich ist, aber heilsam, daß sie dieses sage und singe, mögen sie sich nun daran ergötzen oder nicht? Auf welches von beiden scheint es dir die tragische Dichtkunst angelegt zu haben?

Kallikles: Es ist ja offenbar, Sokrates, daß sie mehr auf die Lust ausgeht, und darauf den Zuschauern gefällig zu sein.

Sokrates: Dieses aber, o Kallikles, sagten wir eben jetzt sei Schmeichelei?

Kallikles: Allerdings.

Sokrates: Wohlan, wenn jemand von jeder Dichtung den Gesang wegnimmt, und den Tonfall und das Silbenmaß, werden nicht, was übrig bleibt, Reden?

Kallikles: Notwendig.

Sokrates: Und vor einem großen Haufen Volks werden diese Reden gesprochen?

Kallikles: Freilich.

Sokrates: Also ist die Dichtkunst auch eine Volksbearbeitung.

Kallikles: So scheint es.

Sokrates: Und nicht wahr, wiefern Redekunst ist sie Volksbearbeitung. Oder scheinen dir nicht die Dichter auf der Schaubühne Redekunst zu treiben?

Kallikles: Wohl freilich.

Sokrates: Jetzt also haben wir eine Redekunst gefunden an ein solches Volk, aus Kindern zugleich und Weibern und Männern, aus Knechten und Freien, mit welcher wir nicht sehr zufrieden sind; denn wir sagen, sie sei eine Schmeichelei.

Kallikles: Freilich.

Sokrates: Wie aber die vor dem Volk der Athener? oder überhaupt in Städten vor andern Versammlungen freier Männer? was ist uns doch diese? Scheinen dir etwa die Redner immer in Beziehung auf das Beste zu sprechen, dieses im Auge habend, daß die Bürger möglichst gebessert werden durch ihre Reden? oder gehn auch diese nur darauf aus, sich den Bürgern gefällig zu machen, und behandeln ihres eigenen Vorteils wegen den gemeinsamen vernachlässigend das versammelte Volk wie Kinder, indem sie ihm nur Vergnügen zu machen suchen, ob es aber besser oder schlechter werden wird dadurch, sich nicht kümmern?

Kallikles: Das ist nicht mehr so im Allgemeinen zu beantworten; (503) denn es gibt, die was sie sagen aus wahrer Vorsorge für die Bürger sagen, es gibt aber auch solche, wie du sagst.

Sokrates: Das genügt mir. Denn wenn sich dieses auch teilt: so ist doch der eine Teil Schmeichelei, und schlechte Volksbearbeitung; der andere aber wäre etwas schönes, Besserung zu bewirken für die Seelen der Bürger, und immer durchzusetzen, daß man nur das Beste rede, mag es angenehmer sein oder unangenehmer für die Hörer. Aber niemals gewiß hast du diese Redekunst gesehen; oder wenn du einen solchen angeben kannst unter den Rednern, warum hast du ihn mir nicht auch genannt, welcher es sei?

Kallikles: Ja, beim Zeus, ich weiß dir keinen zu nennen, wenigstens unter den jetzigen Rednern.

Sokrates: Wie? etwa unter den Alten weißt du einen zu nennen, durch welchen besser geworden zu sein man den Athenern nachsagen kann, seit er angefangen, das Volk zu bearbeiten, da sie vorher schlechter waren? denn ich weiß nicht, wer dieser ist.

Kallikles: Wie? hast du nicht gehört, was für ein vortrefflicher Mann Themistokles gewesen, und Kimon und Miltiades, und dieser Perikles, der erst neuerdings gestorben ist, und den du noch selbst gehört hast?

Sokrates: Ja, Kallikles, wenn nämlich die, welche du vorher meintest, die rechte Tugend ist, Begierden zu befriedigen, seine eignen und Anderer; wenn aber nicht dies, sondern was wir in dem späteren Teil des Gesprächs genötigt wurden anzunehmen, nämlich welche Begierden, wenn sie befriediget werden, den Menschen besser machen, diese zu erfüllen, welche aber schlechter, die nicht, und daß es hiezu einer Kunst bedürfe; kannst du dann wohl sagen, daß irgend einer von diesen Männern ein solcher gewesen sei?

Kallikles: Ich weiß nicht mehr, was ich sagen soll.

Sokrates: Wenn du es nur aufrichtig untersuchst, wirst du es schon finden. Laß uns aber so ganz gemach betrachtend zusehn, ob einer von diesen ein solcher gewesen ist. Nicht wahr, der rechtschaffene Mann, der um des Besten willen sagt was er sagt, der wird doch nicht in den Tag hinein reden, sondern etwas bestimmtes vor Augen habend, so wie auch alle andere Künstler jeder sein eigentümliches Werk im Auge habend nicht auf Geratewohl zugreifend jedesmal etwas neues an ihr Werk anlegen, sondern damit jedem das, was er ausarbeitet, eine gewisse bestimmte Gestalt bekomme. Wie wenn du die Maler ansehn willst, die Baumeister, die Schiffbauer, alle andere Arbeiter welche du willst, so bringt jeder jedes, was er hinzubringt, an eine bestimmte Stelle, und zwingt jedes, sich zu dem Andern zu fügen, und ihm angemessen (504) zu sein, bis er das ganze Werk wohlgeordnet und ausgestattet mit Schönheit dargestellt hat. So diese Künstler, und so auch jene andern, von denen wir eben sprachen, die es mit dem Leibe zu tun haben, die Ärzte und die Turnmeister, bringen doch so den Leib zu Ordnung und Anstand. Nehmen wir an, daß es sich so verhalte oder nicht?

Kallikles: Das mag immer so sein.

Sokrates: Ein Hauswesen also, in welchem Ordnung und Anstand anzutreffen ist, das wäre ein vollkommenes, in welchem aber Unordnung, das ein schlechtes?

Kallikles: Das gebe ich zu.

Sokrates: Eben so auch ein Schiff?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Und dasselbe sagen wir auch von unserm Leibe?

Kallikles: Freilich.

Sokrates: Wie aber die Seele? wird die vollkommen sein, wenn Unordnung in ihr anzutreffen ist, oder auch sie, wenn Ordnung und Anstand?

Kallikles: Notwendig ergibt sich aus dem vorigen auch dieses.

Sokrates: Wie nennt man nun, was für den Leib aus Ordnung und Anstand sich bildet?

Kallikles: Du meinst wohl Gesundheit und Stärke?

Sokrates: Die meine ich. Wie aber nun, was der Seele eingebildet wird durch Ordnung und Anstand? versuche doch auch dafür wie für jenes einen Namen zu finden und auszusprechen.

Kallikles: Warum sagst du es nicht selbst, Sokrates?

Sokrates: Wenn es dir lieber ist, will ich es wohl sagen. Aber nur wenn du glaubst, daß ich es richtig sage, stimme mir bei; wenn aber nicht, so widerlege mich, und sieh mir ja nichts nach. Ich meine also, die Ordnungen für den Leib heißen Gesundheitsregeln, wodurch in ihm Gesundheit entsteht, und jede andere Tugend des Leibes. Ist das so oder nicht?



Kallikles: Es ist so.

Sokrates: Die Ordnungen aber und Bildungsvorschriften für die Seele sind Recht und Gesetz, vermitteltst deren sie rechtlich werden und anständig, und das ist eben Gerechtigkeit und Besonnenheit. Bejahst du es oder nicht?

Kallikles: Es sei so.

Sokrates: Mit Hinsicht hierauf also wird jener Redner, der rechtschaffene und kunstmäßige, sowohl alle seine Reden, die er der Seele anbringt, einrichten, als auch seine Handlungen, und was er gewährt wird er gewähren, wo er etwas versagt und entzieht wird er es versagen, darauf immer den Sinn gerichtet, wie Gerechtigkeit in die Seele seiner Mitbürger kommen möge, Ungerechtigkeit aber hinweggeschafft werden, und Besonnenheit hineinkommen, Ungebundenheit aber hinweggeschafft werden, und so jede andre Tugend hineinkommen, die Untugend aber abziehen. Räumst du dies ein oder nicht?

Kallikles: Ich räume es ein.

Sokrates: Denn was würde es auch helfen, einem kranken zerrütteten Leibe viele und noch so angenehme Speisen zu reichen, und Getränke oder irgend etwas, was ihm bisweilen um nichts mehr dient, oder im Gegenteil recht gesprochen, wohl noch weniger. Ist das so oder nicht?

Kallikles: Es sei.

(505) Sokrates: Denn ich denke, es lohnt dem Menschen nicht, in einem jämmerlichen Zustande des Leibes fortzuleben, weil er ja so auch notwendig ein jämmerliches Leben führt. Oder ist es nicht so?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Und nicht wahr, seine Begierden befriedigen, wie wenn er hungert essen soviel er will, und wenn ihn durstet trinken, das gestatten die Ärzte dem Gesunden wohl meistens, den Kranken aber lassen sie gerade niemals sich daran sättigen, wonach ihn gelüstet. Dies gibst du doch auch wohl zu?

Kallikles: Ja doch.

Sokrates: Und mit der Seele, Bester, ist es nicht eben so? so lange sie noch schlecht ist, weil unvernünftig, unbändig, ungerecht und unfrohm, muß man sie zurückhalten in ihren Begierden, und ihr nicht verstatten, irgend anderes zu tun als wodurch sie besser werden kann? Bejahst du oder nicht?

Kallikles: Ich bejahe.

Sokrates: Denn so ist es ihr selbst wohl besser der Seele.

Kallikles: Ja doch.

Sokrates: Und zurückhalten von dem, was sie begehrt, das heißt doch bändigen und in Zucht halten?

Kallikles: Ja.

Sokrates: In Zucht gehalten werden, das ist also für die Seele besser als die Unbändigkeit, wie du doch vorher meintest.

Kallikles: Ich weiß nicht was du vorbringst, Sokrates! Frage lieber einen Andern.

Sokrates: Dieser Mann will sich nicht gefallen lassen, gefördert zu werden durch eben dieses, wovon die Rede ist, daß man ihn nämlich in Zucht halte.

Kallikles: Auch kümmert mich gar nichts von allem was du sagst, und ich habe dir auch bis jetzt nur des Gorgias wegen geantwortet.

Sokrates: Wohl! was wollen wir also machen? Die Rede mitten abbrechen?

Kallikles: Das magst du selbst wissen.

Sokrates: Sagen sie doch, es sei nicht recht, auch nur ein Märchen in der Mitte stecken zu lassen, sondern man solle ihm einen Kopf aufsetzen, damit es nicht ohne Kopf umhergehe. So beantworte doch noch das übrige, damit auch unser Gespräch seinen Kopf bekomme.

Kallikles: Wie zudringlich du bist, Sokrates! Wenn du indes mir folgen wolltest, liebest du diese Rede fallen, oder sprächst mit einem Andern.

Sokrates: Wer will wohl von den Andern? daß wir doch die Rede nicht lassen unvollendet.

Kallikles: Kannst du sie denn nicht allein zu Ende bringen, sei es nun, daß du zusammenhängend fortsprächst, oder daß du dir selbst antwortetest?

Sokrates: Daß mir noch das Epicharmische widerführe, was vorhin zwei Männer sprachen, dazu ich allein genug sei. Indes es mag wohl die höchste Not sein auf diese Art. Wollen wir es jedoch so machen, so denke ich, wir müssen auch alle aus allen Kräften uns bemühen zu erfahren, was wahr ist in der Sache, wovon wir sprechen, und was falsch; denn es ist für Alle insgesamt gut, daß dies ans Licht komme. Ich also will es durchgehen, wie ich glaube daß es sich verhält. Wenn aber Einen von euch dünkt, ich stimmte mir selbst bei, wo ich (506) nicht sollte: so müßt ihr dazwischentreten und widerlegen. Denn nicht als wüßte ich es, sage ich was ich sage, sondern ich suche es gemeinschaftlich mit euch; so daß, wenn mir derjenige etwas zu sagen scheint, der mir widerstreitet, ich es zuerst einräumen werde. Ich sage jedoch dies nur, falls euch gut dünkt, daß die Rede zu Ende gebracht werde; wollt ihr aber das nicht, so lassen wir sie, und gehn auseinander.

Gorgias: Ich meines Teils denke nicht, daß wir schon auseinander gehen sollten, sondern daß du die Rede durchführst, und ich sehe wohl, daß die andern eben dies wünschen. Denn auch ich möchte gar gern hören, wie du das übrige allein durchnimmst.

Sokrates: Freilich, Gorgias, hätte ich gern noch mit unserm Kallikles weiter gesprochen, bis ich ihm könnte die Rede des Amphion wieder gegeben haben für die des Zethos. Da aber du, o Kallikles, die Rede nicht willst mit mir zu Ende führen: so merke wenigstens auf und weise mich zurecht, wenn du meinst, daß ich etwas unrichtiges sage. Und wenn du mich überführst,

werde ich dir nicht zürnen, wie du mir, sondern als mein größter Wohltäter wirst du bei mir angeschrieben stehen.

Kallikles: So sprich nur selbst, Guter, und mache ein Ende.

Sokrates: Höre denn, wie ich von Anfang an alles wieder aufnehme.

Ist wohl das Angenehme und das Gute einerlei? – Nicht einerlei, wie ich und Kallikles übereingekommen sind. – Muß nun das Angenehme um des Guten willen getan werden, oder das Gute um des Angenehmen? – Das Angenehme um des Guten. – Angenehm aber ist das, durch dessen Anwesenheit wir ergötzt werden; gut hingegen, durch dessen Anwesenheit wir gut sind? – Gewiß. – Gut aber sind wir, und alles Andere was gut ist, durch irgend einer Tugend Anwesenheit? – Dies dünkt mich wenigstens notwendig, Kallikles. – Die Tugend eines jeglichen Dinges aber, eines Gerätes wie eines Leibes und so auch einer Seele und jegliches Lebenden, findet sich nicht so von ohngefähr aufs schönste herzu, sondern durch Ordnung, richtiges Verhalten, und durch die Kunst, welche eben einem jeden angewiesen ist. Ist dies wohl so? – Ich wenigstens bejahe es. – Durch Ordnung also wird die Tugend eines jeden festgesetzt und in Stand gebracht? – Ich würde es bejahen. – Eine gewisse eigentümliche Ordnung also, die sich in einem jeden bildet, macht jeden und jedes gut? – So dünkt mich. – Auch die Seele also, die ihre eigentümliche Ordnung und Sitte hat, ist besser als die ungeordnete? – Notwendig. – Die aber Ordnung und Sitte hat, das ist die sittliche? – Wie anders? – Und die sittliche ist die besonnene? – Notwendig. – Die besonnene Seele also ist die gute? – Ich wenigstens weiß (507) nichts anders zu sagen als dies, lieber Kallikles, weißt du aber etwas, so lehre es mich.

Kallikles: Sprich nur weiter, du Guter.

Sokrates: Weiter also sage ich, wenn die besonnene die gute ist: so ist die von der entgegengesetzten Beschaffenheit die böse; diese war aber die besinnungslose und ungebundene? – Freilich. – Der Besonnene aber tut überall was sich gebührt gegen Götter und Menschen; denn er wäre ja nicht besonnen, wenn er das Ungebührlige täte? – Das ist notwendig so. – Tut er nun was sich gebührt gegen Menschen, so tut er das Gerechte; und wenn dasselbe gegen die Götter, dann das Fromme, und wer gerecht und fromm handelt, der ist notwendig auch gerecht und fromm? – So ist es. – Ja auch tapfer wohl notwendig; denn dem Besonnenen ist es nicht eigen, zu suchen oder zu fliehen was sich nicht gebührt, sondern diejenigen Ereignisse und Menschen, Lust und Unlust zu fliehen und zu suchen, welche er soll, und standhaft auszuharren, wo er soll. So daß notwendig, o Kallikles, der besonnene Mann, da er, wie wir gezeigt haben, auch gerecht und tapfer und fromm ist, auch der vollkommen gute Mann sein wird; der Gute aber wird schön und wohl in Allem leben, wie er lebt, wer aber wohllebt, wird auch zufrieden und glücklich sein; der Böse hingegen und der schlecht lebt, elend. Und dies wäre der, welcher dem Besonnenen entgegengesetzt sich verhält, der Zügellose, welchen du lobtest. So setze ich wenigstens dieses, und behaupte, daß es so wahr ist. Ist dies aber wahr, so muß, wie es scheint, wer glücklich sein will die Besonnenheit suchen und üben, die Zügellosigkeit aber fliehen, jeder so weit und schnell er kann; und so dieses vor allen Dingen zu erlangen suchen, daß er keiner Züchtigung bedürfe, bedürfte er ihrer aber entweder selbst oder einer von seinen Angehörigen, sei es ein Einzelner oder der Staat, dann Strafe auflegen und züchtigen, wenn er glücklich sein will. Dies dünkt mich das Ziel zu sein, auf welches man hinsehen muß bei Führung des Lebens, und alles in eignen und gemeinschaftlichen Angelegenheiten darauf hinlenkend so verrichten, daß immer Gerechtigkeit und Besonnenheit dem gegenwärtig bleibe, der glücklich werden will; nicht aber so, daß man

die Begierden zügellos werden lasse, und im Bestreben sie zu befriedigen, ein überschwengliches Übel, das Leben eines Räubers lebe. Denn weder mit einem andern Menschen kann ein solcher befreundet sein noch mit Gotte; denn er kann in keiner Gemeinschaft stehen, wo aber keine Gemeinschaft ist, da kann auch keine Freundschaft sein. Die Weisen aber behaupten, o Kallikles, daß auch Himmel (508) und Erde, Götter und Menschen nur durch Gemeinschaft bestehen bleiben und durch Freundschaft und Schicklichkeit und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und betrachten deshalb, o Freund, die Welt als Ein Ganzes und Geordnetes, nicht als Verwirrung und Zügellosigkeit. Du aber, wie mich dünkt, merkst hierauf nicht, wiewohl du so weise bist, sondern es ist dir entgangen, daß die geometrische Gleichheit soviel vermag unter Göttern und Menschen, du aber glaubst, alles komme an auf das Mehr haben, weil du eben die Meßkunst vernachlässigst. Wohl! entweder nun muß uns dieser Satz widerlegt werden, daß nicht durch Gerechtigkeit und Besonnenheit die Glückseligen glücklich sind, und durch Schlechtigkeit die Elenden elend, oder wenn er wahr bleibt, muß man sehen was folgt. Nämlich jenes vorige, o Kallikles, folgt Alles, wovon du mich fragtest, ob ich es im Ernst meinte, als ich sagte, daß man, wer nur etwas Unrechtes getan, den anklagen müsse, sich selbst, seinen Sohn, seinen Freund, und dazu die Redekunst gebrauchen. Und was Polos dir schien nur aus Blödigkeit zugegeben zu haben, das war also wahr, daß nämlich das Unrecht tun um wieviel schändlicher, um soviel auch übler wäre als das Unrecht leiden; und daß wer ein rechter Redner werden wolle, notwendig gerecht und des Rechts kundig sein müsse, was wiederum Gorgias nach Polos Rede nur aus Blödigkeit soll eingeräumt haben. Verhält sich nun dieses so: so laß uns sehn, wie es wohl mit dem steht, was du mir vorwirfst, ob es wohl recht gesagt ist oder nicht, daß ich nicht im Stande bin, mir selbst noch irgend einem meiner Freunde und Angehörigen zu helfen oder sie aus den größten Gefahren zu erretten, sondern daß ich in eines Jeden Gewalt bin, wie die Ehrlosen, der nur Lust hat, und wenn er mich auch, was ja das große Wort in deiner Rede war, ins Angesicht schlagen wollte oder des Vermögens berauben, oder aus der Stadt vertreiben, oder endlich gar töten, und sich in solchem Zustande zu befinden doch das schändlichste ist nach deiner Meinung. Meine Meinung dagegen, welche schon oft gesagt worden ist, mag sie aber doch immer noch einmal gesagt werden, ist, ich läugne, Kallikles, daß ungerechter Weise ins Angesicht geschlagen zu werden das schändlichste sei; eben so auch nicht wenn man mir schnitte, sei es den Leib oder den Beutel, sondern eben das Schlagen selbst mich und das meinige ungerechter Weise, und das Schneiden ist sowohl schändlicher als übler. Und stehlen dazu und Entführung zur Knechtschaft und gewaltsamer Einbruch, und überhaupt jedes andere Unrecht gegen mich und das meinige, ist für den der es begeht beides übler und schändlicher, als für mich, an dem es begangen wird. Dieses, was sich uns auch schon dort in den früheren Reden so gezeigt hatte, wie ich sage, bleibt fest und wohl verwahrt, (509) sollte das auch zu derb klingen, mit eisernen und stählernen Gründen, wie es ja noch scheint, welche du oder ein noch mutigerer entweder lösen muß, oder es wird nicht möglich sein, anders als ich getan und doch richtig über die Sache zu reden. Denn ich bleibe immer bei derselben Rede, daß ich zwar nicht weiß, wie sich dies verhält, daß aber von denen, die ich angetroffen, wie auch jetzt, keiner im Stande gewesen ist, etwas Anderes zu behaupten, ohne dadurch lächerlich zu werden. Daher sage ich wiederum, daß es sich so verhält. Und wenn es sich so verhält, und das größte unter allen Übeln die Ungerechtigkeit selbst ist für den der Unrecht tut, und noch ein größeres wo möglich als dieses größte die Ungestraftheit des Unrecht tuns ist: welche Hülfe müßte dann ein Mensch sich selbst zu leisten unfähig sein, um dadurch in Wahrheit zum Gespött zu werden? nicht diejenige, welche gerade den größten Schaden von uns abwendet? Ganz notwendig doch muß es das schmachlichste sein, grade diese Hülfe sich selbst und seinen Freunden und Angehörigen nicht leisten zu können, nächst dem aber die gegen das zweite Übel, und drittens die gegen das dritte; und so fort nach der eigentümlichen Größe eines jeden Übels ist es auch schön, gegen jedes Hülfe leisten zu können, und schmachlich, es nicht zu können. Verhält

es sich anders, oder so, Kallikles?

Kallikles: Nicht anders.

Sokrates: Unter den beiden nun, dem Unrecht tun und Unrecht leiden ist das größere Übel, sagen wir, das Unrecht tun, das kleinere das Unrecht leiden. Was müßte sich nun jemand wohl verschaffen, um diese beiden Vorteile zu genießen, den nicht Unrecht zu tun, und den nicht Unrecht zu leiden? Das Vermögen oder den Willen? Ich meine nämlich so: Wenn einer nicht will Unrecht leiden, wird er schon deshalb wirklich nicht Unrecht leiden? oder wird er nur dann, wenn er sich ein Vermögen erworben hat, nicht Unrecht zu leiden, auch wirklich nicht Unrecht leiden?

Kallikles: Das ist ja wohl offenbar, wenn ein Vermögen.

Sokrates: Und wie ist es mit dem Unrecht tun? ist es etwa hinreichend, wenn einer nur nicht Unrecht tun will; so daß er dann auch nicht Unrecht tun wird; oder muß auch hiezu ein Vermögen und eine Kunst erworben werden, weil wenn einer diese nicht lernt und übt, er doch Unrecht tun wird? Warum beantwortest du mir nicht dieses wenigstens, Kallikles? glaubst du, daß ich und Polos durch eine wahre Notwendigkeit dahin gebracht worden sind oder nicht in unserm vorigen Gespräch dies einzugestehn was wir eingestanden, niemand täte mit Willen Unrecht, sondern alle Unrecht tuenden täten Unrecht wider Willen?

(510) Kallikles: Auch das mag so sein, Sokrates, damit du deine Rede zu Ende bringst.

Sokrates: Auch hiezu also, wie es scheint, muß ein Vermögen und eine Kunst erworben werden, um nicht Unrecht zu tun?

Kallikles: Ja doch.

Sokrates: Welches ist nun die Kunst, durch welche man erreicht, daß man gar nicht oder so wenig als möglich Unrecht leidet? Sieh zu, ob du eben so denkst wie ich. Ich denke nämlich so. Entweder muß man selbst im Staate herrschen, sei es gesetzmäßig oder gewalttätig, oder man muß der bestehenden Gewalt freund sein.

Kallikles: Siehst du, Sokrates, wie bereit ich bin, dich zu loben, wenn du etwas richtiges vorbringst? Dies scheinst du mir sehr richtig gesagt zu haben.

Sokrates: Erwäge dann auch dies, ob es dir gut gesagt scheint. Freund nämlich dünkt mich einem Jeden derjenige am meisten zu sein, von dem es schon die Alten und Weisen sagen, der Ähnliche dem Ähnlichen. Meinst du nicht auch?

Kallikles: Auch ich.

Sokrates: Wenn also ein roher und ungebildeter Mann irgendwo eigenmächtig herrscht, wird nicht ein solcher Tyrann, wenn es irgend in diesem Staate einen weit besseren Mann gibt, als er selbst ist, diesen fürchten, und ihm nicht von ganzer Seele freund sein können?

Kallikles: So ist es.

Sokrates: Eben so wenig aber auch, wenn Einer weit schlechter wäre, dem auch nicht. Denn

einen solchen würde der Tyrann verachten, und ihm nicht solche Aufmerksamkeit wie einem Freunde beweisen können.

Kallikles: Auch das ist wahr.

Sokrates: Es bleibt also nur der übrig als der rechte Freund für einen solchen, der ihm gleichgesinnt wäre, dasselbe lobend und tadelnd, und sich dennoch beherrschen lassen und dem Gewalthabenden unterworfen sein wollte. Dieser wird dann viel in solchem Staate vermögen, und niemand wird ihn ungestraft beleidigen. Steht es nicht so?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Wollte also in dieser Stadt einer von den jüngeren Leuten überlegen, auf welche Weise könnte ich wohl zu großer Macht gelangen, daß mich niemand beleidigte: so wäre dies, wie es scheint, der Weg für ihn, daß er sich gleich von Jugend an gewöhnte, dasselbe zu lieben und zu hassen, wie sein Herr, und es darauf anlegte, diesem so ähnlich zu werden als möglich. Nicht so?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Also diesem wird das bewirkt sein in der Stadt, daß er nicht beleidigt werde, und, wie ihr sprecht, viel vermöge?

Kallikles: Allerdings.

Sokrates: Aber etwa auch dies, daß er selbst nicht unrecht tue? oder weit gefehlt, wenn er ja einem unrechten Gewalthaber ähnlich sein soll und bei diesem viel vermögen? Sondern, denke ich, im Gegenteil wird ja seine ganze Vorrichtung darauf gehn, daß er im Stande sei, möglichst viel Unrecht zu tun, und doch nicht bestraft zu werden. Nicht wahr?

Kallikles: Offenbar.

(511) Sokrates: Also das größte Übel wird er doch bei sich tragen, daß er sich nämlich um dieser Nachahmung seines Herrn und dieser Gewalt willen seine Seele zerrüttet und verstümmelt hat?

Kallikles: Ich weiß nicht, wie du jedesmal deine Reden windest und drehst, Sokrates, immer wieder das unterste nach oben. Oder weißt du nicht, daß dieser Nachahmer jenen nicht Nachahmenden töten, und ihm alles nehmen wird, was er hat?

Sokrates: Das weiß ich, mein guter Kallikles, wenn ich etwa nicht taub bin, da ich es ja von dir und Polos nur eben mehr als einmal gehört habe, und auch sonst von fast Allen in der Stadt. Aber höre du mich auch; er wird ihn freilich töten wenn er will; aber er wird dies tun wie ein böser an einem guten und rechtschaffenen.

Kallikles: Ist das nun nicht eben das empörendste?

Sokrates: Nicht für den Vernünftigen, wie unsere Rede andeutet. Oder soll der Mensch nur dafür sorgen, daß er die längstmögliche Zeit lebe, und sich nur der Künste befleißigen, die uns immer aus den Gefahren erretten, wie auch der Redekunst, deren ich nach deinem Rate mich befleißigen soll, weil sie uns aushelfen kann vor Gericht?

Kallikles: Und gewiß, beim Zeus, sehr gut riet ich dir.

Sokrates: Wie doch, Bester? Hältst du auch die Kunst zu schwimmen für etwas sehr großes und vortreffliches?

Kallikles: Wahrlich, ich nicht.

Sokrates: Aber doch rettet auch sie die Menschen vom Tode, wenn sie in solche Umstände geraten sind, wobei es dieser Kunst bedarf. Dünkt dich nun diese doch geringfügig, so will ich dir eine größere als sie nennen, die Kunst der Schifffahrt, welche nicht nur das Leben, sondern auch Leib und Vermögen zugleich aus den äußersten Gefahren rettet, eben wie die Redekunst. Und diese hält sich doch sehr zurückgezogen und sittsam, und macht gar nicht große Ansprüche in ihrem ganzen Betragen, als ob sie etwas außerordentliches leistete. Sondern hat sie dasselbe geleistet, was die gerichtliche Verteidigung: so will sie doch, wenn sie einem aus Aegina glücklich hieher geholfen hat, glaube ich, zwei Obolen verdient haben, wenn aber aus Ägypten oder dem Pontos, wird sie für diese große Wohltat, nachdem sie einen mit Weib und Kind und Habe erhalten und in den Hafen gebracht hat, aufs Höchste zwei Drachmen fordern, und er selbst, der diese Kunst besitzt und dies geleistet hat, steigt aus und geht am Ufer auf und ab neben seinem Schiffe gar bescheidenen Ansehns. Er weiß nämlich, so denke ich, zu berechnen, daß ihm unbewußt ist, welchen der Schiffsgesellschaft er wirklich Nutzen gestiftet hat, indem er sie nicht ertrinken ließ, und welchen vielleicht Schaden, da er ja weiß, daß er sie um nichts besser ausgesetzt (512) hat als sie eingestiegen waren, weder dem Leibe noch der Seele nach. Er berechnet also, daß doch unmöglich, wenn ein mit großen und unheilbaren Leibesübeln Bestrafter nicht ertrank, ein solcher zwar elend daran ist, daß er den Tod nicht gefunden hat, und diesem also gar kein Vorteil geschafft ist durch ihn, wer aber mit großen und unheilbaren Übeln an der Seele, die soviel mehr als der Leib wert ist, behaftet ist, dem gut sein könne, fort zu leben, und er ihm einen Nutzen verschafft habe, wenn er ihn, gleichviel ob aus der See oder vor Gericht oder wo nur sonst irgend her errettet habe; sondern er weiß, daß es für einen solchen elenden Menschen gar nicht besser ist zu leben, weil er eben schlecht leben muß. Darum ist es auch nicht hergebracht, daß der Schiffer groß tut, ob er uns gleich beim Leben erhält. Und eben so wenig ja der Kriegsbaumeister, du Wunderlicher, der die Befestigungen besorgt, wiewohl er bisweilen kein geringerer Helfer ist, als sogar der Heerführer, geschweige denn als der Schiffer, und als sonst irgend einer; denn er rettet ja wohl bisweilen ganze Städte. Meinst du nicht, der könnte sich ja wohl mit dem Sachwalter gleich stellen? Und freilich, Kallikles, wenn er reden wollte wie ihr, und die Sache herausstreichen, er würde euch ganz verschütten unter seinen Reden und Ermahnungen, daß ihr solltet Kriegsbaumeister werden, und daß alles andere nichts wäre. Zu sagen hätte er genug. Aber du achtest ihn dennoch gering samt seiner Kunst, ja ordentlich zum Schimpf könntest du ihn den Kriegsbaumeister nennen, und würdest weder seinem Sohn deine Tochter zur Ehe geben, noch die seinige für deinen nehmen wollen. Und doch nach dem, weshalb du dein Geschäft lobst, mit welchem Rechte kannst du ihn und die übrigen, die ich erwähnt, gering achten? Ich weiß du wirst sagen, du wärest ein Besserer, und von Besseren her. Allein wenn das Bessere nicht das sein soll, was ich so nenne, sondern eben dies die Tugend ist, nur sich selbst und das seinige zu erhalten, wie einer auch sonst sein möge: so wird deine Verachtung lächerlich, gegen den Kriegsbaumeister und den Arzt und alle die andern Künste, welche der Erhaltung wegen ersonnen sind. Also Bester, sieh zu, ob nicht das Edle und Gute etwas ganz anderes ist, als das Erhalten und Erhaltenwerden, und ob nicht ein Mann, der es wahrhaft ist, eben dieses, nur zu leben so lange es irgend geht, muß dahin gestellt sein lassen, und keinesweges am Leben hängen, sondern dieses Gott überlassend, und mit den Weibern glaubend, daß doch

Keiner seinem Schicksal entgeht, nur auf das nächste sehen, auf welche Weise er während der Zeit, die er nun zu leben hat, am besten leben möge, ob er sich wirklich (513) soll der Regierung ähnlich machen, unter welcher er wohnt, und jetzt also auch du dem Volke der Athener sollst ähnlich zu werden suchen so sehr als möglich, wenn du bei ihm willst beliebt sein, und viel Vermögen in der Stadt. Dies siehe zu, ob es dir wirklich nutzt und mir, damit es uns nicht gehe wie man von den Thessalerinnen sagt, welche den Mond herunter holen, und auch wir mit dem liebsten was wir haben uns dieses erwerben, viel zu Vermögen im Staate. Glaubst du aber, irgend ein Mensch könne dir eine solche Kunst mitteilen, welche dich viel Vermögend machen kann in dieser Stadt, wenn du auch ihrer Verfassung unähnlich bist, gleichviel ob besser oder schlechter: so beratest du dich schlecht, o Kallikles, wie mich dünkt. Denn nicht einmal nur sein Nachahmer mußt du sein, sondern schon von Natur ihm ähnlich, wenn du etwas ordentliches erlangen willst in der Freundschaft des Athenischen Volks, und so auch wahrlich in der deines Jünglings. Wer dich also diesem recht ähnlich macht, der macht dich wie du ein Staatsmann zu sein wünschst zu einem solchen Staatsmann und Redner. Denn was nach seinem eignen Sinn gesprochen wird, daran freut sich ein Jeder, was aber aus einem fremden, das ist ihm zuwider, wenn du nicht etwa anders meinst, edelster Freund. Haben wir etwas hiergegen zu sagen, Kallikles?

Kallikles: Ich weiß nicht, wie mir gewissermaßen gut vorkommt, was du sagst, Sokrates; es geht mir aber doch wie den meisten, ich glaube dir nicht sonderlich.

Sokrates: Jene zwiefache Liebe eben, die du in der Seele hast, o Kallikles, zum Volk und zum Jüngling steht mir entgegen; aber vielleicht wenn wir öfter und besser dasselbe erwägen wirst du überzeugt werden. Erwähne dich also, daß wir sagten, es gäbe eine zwiefache Vorrichtung um jedes den Leib und die Seele zu behandeln, davon die eine nur um der Lust willen sich damit abgebe, die andere mit Hinsicht auf das Beste nicht sich gefällig mache, sondern durchsetze. War es das nicht, was wir von einander unterschieden?

Kallikles: Allerdings.

Sokrates: Und die eine, die es nur mit der Lust zu tun hat, war unedel und nichts anders ihrem Wesen nach als Schmeichelei. Nicht wahr?

Kallikles: Es sei so, wenn du denn willst.

Sokrates: Die andere aber, wenn wir nach Kräften das besser zu machen suchen, was wir behandeln, sei es nun Leib oder Seele?

Kallikles: So war es.

Sokrates: Sollen wir uns also auf diese Weise an die Stadt und die Bürger wagen, daß wir sie behandeln, um sie soviel möglich besser zu machen? Denn ohne dies, wie wir vorher fanden, ist es unnütz irgend eine andere Wohltat zu erweisen, wenn nicht die Gesinnung derer gut und schön ist, welche entweder zu großem Besitz gelangen sollen, oder zur Herrschaft über (514) Andere, oder zu sonst irgend einem Vermögen. Sagen wir daß es sich so verhält?

Kallikles: Ja, wenn es dir lieber ist.

Sokrates: Wenn wir nun in die öffentlichen Geschäfte eingetreten einander zuredeten, o Kallikles, uns unter den bürgerlichen Angelegenheiten etwa mit dem Bauwesen zu befassen, mit den



Mauern, Schiffswerften, oder den wichtigsten heiligen Gebäuden, müßten wir uns dann nicht zuvor untersuchen und prüfen, zuerst ob wir wohl die Sache selbst verstehn oder nicht verstehen, die Baukunst, und von wem wir sie gelernt haben? müßten wir das oder nicht?

Kallikles: Freilich wohl.

Sokrates: Und zweitens wohl auch dieses, ob wir schon je wenigstens, zum häuslichen Gebrauch irgend ein Gebäude aufgeführt haben für einen unserer Freunde oder für uns selbst, und ob dieses gut ist oder schlecht. Und wenn sich aus der Untersuchung ergibt, daß wir vortreffliche und berühmte Lehrer gehabt haben, und viele schöne Gebäude mit unsern Lehrern gemeinschaftlich aufgeführt, viele auch selbst allein, seitdem wir uns von den Lehrern getrennt: so ziemte es unter solchen Umständen vernünftigen Menschen, sich auch an die öffentlichen Werke zu wagen. Könnten wir aber keinen Lehrer aufzeigen und auch keine Gebäude oder viele zwar aber nichts werthe, dann wäre es doch gewiß unvernünftig, öffentliche Werke zu unternehmen, und einander dazu aufzumuntern. Wollen wir sagen, dies sei richtig gesprochen, oder nicht?

Kallikles: Freilich.

Sokrates: Nicht auch eben so mit allem übrigen, wenn wir uns zureden wollten, auch die öffentlichen Geschäfte der Ärzte zu übernehmen, als tüchtig in diesem Fach, würden wir uns nicht erst prüfen, ich dich und du mich, laß doch sehn, bei Gott, den Sokrates selbst wie es doch steht mit seiner Gesundheit? oder ob wohl schon Jemand durch ihn von einer Krankheit ist befreit worden, sei es ein Knecht oder ein Freier; und auf eben die Art würde auch ich dich prüfen, und fänden wir nicht, daß wir jemals jemanden gesunder gemacht hätten, weder Fremden noch Bürger, weder Mann noch Weib, beim Zeus, Kallikles, wäre es nicht belachenswert, wenn dann Menschen noch so töricht sein könnten, ehe sie nicht erst für sich allein, vieles zwar wie es sich eben traf, vieles aber auch richtig und gut ausgeführt und die Kunst hinlänglich geübt hätten, gleich wie der Töpfer im Sprichwort beim Fasse anzufangen, und sowohl sich selbst an die öffentlichen Geschäfte zu wagen, als auch Andere eben solche dazu aufzumuntern? Dünkt es dich nicht unvernünftig, so zu handeln?

Kallikles: Mich wohl.

(515) Sokrates: Nun aber du selbst, bester Mann, erst eben angefangen hast, Staatsgeschäfte zu betreiben, und mich ermahnst und schiltst, daß ich sie nicht betreibe, wollen wir einander nicht prüfen, wohlan, hat Kallikles wohl schon einen Bürger besser gemacht? ist einer, der zuvor schlecht war, ungerecht etwa, zügellos und unvernünftig, durch den Kallikles gut und rechtlich geworden, fremder oder einheimischer, Knecht oder Freier? Sprich, wenn dich jemand hierauf prüft, Kallikles, was wirst du sagen? wen wirst du behaupten besser gemacht zu haben durch deinen Umgang? Bedenkst du dich zu antworten, wenn du doch ein solches Werk aufzuzeigen hast aus der Zeit, da du für dich lebstest, ehe du dich ins öffentliche Leben wagtest?

Kallikles: Du willst immer Recht behalten, Sokrates.

Sokrates: Keinesweges aus Rechthaberei frage ich, sondern in Wahrheit um zu erfahren, wie du denn meinst daß der Staat bei uns müsse verwaltet werden; ob du wohl auf etwas anderes deine Sorgfalt zu wenden denkst, nun du dich der öffentlichen Angelegenheiten annimmst, als darauf, daß wir Bürger immer besser werden? Oder haben wir nicht schon oft eingestanden, daß dies der öffentliche Mann bewirken müsse? Haben wir es eingestanden oder nicht? Antworte. Wir haben

es eingestanden, will ich für dich antworten. Wenn also dies der rechtliche Mann seiner Stadt muß zu bewirken suchen: so besinne dich und sage mir noch einmal deine Meinung von jenen Männern, die du vorhin anführtest, ob du noch glaubst, daß sie gute Staatsmänner gewesen sind, Perikles und Kimon und Miltiades und Themistokles?

Kallikles: Ich glaube es doch.

Sokrates: Waren sie also gute Staatsmänner: so hat doch offenbar jeder die Bürger zu besseren gemacht aus schlechteren. Haben sie das getan oder nicht?

Kallikles: Sie haben es getan.

Sokrates: Also da Perikles anfing vor dem Volke zu reden, waren die Athener schlechter, als da er zum letzten Male redete?

Kallikles: Vielleicht.

Sokrates: Nicht doch vielleicht, Bester, sondern es folgt notwendig aus dem eingestandenem, wenn anders jener ein guter Staatsmann war.

Kallikles: Und was weiter?

Sokrates: Nur dies sage mir noch, ob man wirklich der Meinung ist, die Athener wären durch den Perikles besser geworden, oder umgekehrt sie wären verderbt worden durch ihn. Denn dazu höre ich wenigstens immer habe Perikles die Athener gemacht, zu einem faulen, feigen, geschwätzigem, geldgierigen Volk, indem er sie zuerst zu Söldlingen erniedriget.

Kallikles: Das hörst du von denen mit den eingeschlagenen Ohren, o Sokrates.

Sokrates: Aber dies doch höre ich nicht nur, sondern wir wissen es beide genau, ich und du, daß Perikles zuerst zwar in gutem Ruf stand, und die Athener keine schimpfliche Klage gegen ihn erkannten, als sie noch schlechter waren, nachdem (516) sie aber durch ihn gut und edel geworden, gegen das Ende seines Lebens haben sie auf Unterschleif gegen ihn erkannt, und hätten ihn beinahe am Leben gestraft, offenbar doch als einen gefährlichen Mann.

Kallikles: Nun? war etwa deshalb Perikles schlecht?

Sokrates: Wenigstens ein solcher Aufseher über Esel, Pferde und Rinder würde für schlecht gehalten werden, der sie keinesweges so überkommen daß sie schlugen, stießen und bisßen, sie aber so hätte verwildern lassen, daß sie nun dieses alles tun. Oder dünkt dich nicht jeder solcher ein schlechter Aufseher über jede Art von Tieren, der sie zahmer bekommt, und sie wilder macht als er sie bekommen hat. Dünkt es dich nicht?

Kallikles: Ja doch, damit ich dir nur den Willen tue.

Sokrates: So tue mir auch noch den Willen, mir dies zu beantworten, ob der Mensch auch zu den Tieren gehört, oder nicht?

Kallikles: Wie sollte er nicht?

Sokrates: Und Menschen regierte Perikles?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Wie also? sollten sie nicht nach dem eben festgesetzten gerechter unter ihm geworden sein aus Ungerechteren, wenn er sie doch als ein rechter Staatsmann regierte?

Kallikles: Freilich.

Sokrates: Nun aber sind die Gerechten zahm, wie Homeros sagt. Was sagst du aber? Nicht eben das?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Und doch hat er sie wilder gemacht, als er sie vorgefunden hatte, und zwar gegen ihn selbst, was er doch am wenigsten wollte.

Kallikles: Willst du, daß ich dir Recht gebe?

Sokrates: Wenn dich dünkt, daß ich Recht habe?

Kallikles: So sei denn dieses so!

Sokrates: Wenn also wilder, dann auch ungerechter und schlechter?

Kallikles: Es sei.

Sokrates: Also war Perikles kein guter Staatsmann nach dieser Rede.

Kallikles: Nein, behauptest du freilich.

Sokrates: Beim Zeus, auch du, nach dem, was du mir zugegeben hast. Weiter auch wegen des Kimon sage mir doch, haben nicht eben die, deren Bestes er besorgte, ihn aus der Stadt verwiesen, um nur Zehn Jahre lang seine Stimme gar nicht zu hören? und haben sie nicht dem Themistokles dasselbe getan, und ihn noch obenein gänzlich verbannt? Den Miltiades aber, den Sieger bei Marathon, hatten sie schon beschlossen in der Grube umkommen zu lassen, und wäre nicht der Prytane gewesen, so würde er auch hineingekommen sein. Und doch würde diesen, wären sie so vortrefflich gewesen wie du behauptest, dergleichen nicht begegnet sein. Wenigstens einem guten Wagenführer geht es nicht so, daß er Anfangs zwar nicht herunterfällt vom Wagen, wenn er aber seine Pferde erst eine Zeitlang behandelt hat, und dadurch auch selbst ein besserer Wagenführer geworden ist, dann herabfällt. Dergleichen kommt nicht vor, weder beim Wagenführen noch bei irgend einem andern Geschäft. Oder meinst du?

Kallikles: Nein freilich.

Sokrates: So waren also, wie es scheint, unsere vorigen Reden (517) ganz richtig, daß wir keinen wissen, der ein tüchtiger Staatsmann gewesen wäre in dieser Stadt. Du aber räumtest zwar ein, es gebe keinen unter den jetzigen, unter den früheren aber meinstest du doch, und hobest eben diese Männer heraus. Von diesen aber hat sich gezeigt, daß sie den jetzigen ganz gleich sind. So daß wenn diese Redner waren, sie weder die wahre Redekunst verstanden haben, denn sonst würden

sie nicht durchgefallen sein, noch auch die schmeichlerische.

Kallikles: Aber es fehlt doch sehr viel, Sokrates, daß von den jetzigen einer solche Dinge ausrichtete, wie von jenen jeder, wer du willst, ausgerichtet hat.

Sokrates: O wunderlicher Kallikles, ich tadle ja auch diese Männer nicht, sofern sie Diener des Staats gewesen sind, vielmehr scheinen sie mir weit dienstbeflissener gewesen zu sein als die jetzigen, und weit geschickter, dem Staate dasjenige zu verschaffen, wonach ihn gelüstete. Aber seine Gelüste umstimmen und ihnen nicht nachsehen, sondern durch Überredung und durch Gewalt ihn zu dem bewegen, wodurch die Bürger besser werden können, darin, daß ich es grade heraus sage, waren diese nichts besser als jene, und dies ist doch das einzige Geschäft des rechten und guten Staatsmannes. Allein Schiffe und Mauern und Werfte zu schaffen und vielerlei dergleichen, darin gestehe auch ich dir gern, daß jene weit stärker gewesen sind als diese. Aber lächerlich machen wir uns, ich und du, in unsern Reden. Denn in der ganzen Zeit, seit wir mit einander sprechen, haben wir noch nicht aufgehört, immer auf dasselbe zurückzukommen, und nicht zu wissen was wir meinen. Ich nämlich denke, du hast oft genug zugestanden und eingesehen, daß es wirklich eine solche zwiefache Beschäftigung gibt um den Leib und um die Seele, deren die eine bloß eine dienstbare ist, daß einer im Stande ist, wenn unsern Leib hungert, Speise herbeizuschaffen, wenn ihn durstet Getränk, wenn er friert Kleider, Decken, Schuhe, und anderes wozu sonst dem Leibe Lust ankommt. Und wohlbedacht erläutere ich es dir durch dieselben Bilder, damit du es leichter begreifst. Wer nun dies zu verschaffen weiß, als Krämer oder Kaufmann oder Verfertiger dieser Dinge, als Koch, Bäcker, Weber, Schuster, Gerber, kein Wunder, daß der sich selbst dünkt der Versorger des Leibes zu sein, und auch den übrigen, jedem nämlich, der nicht weiß, daß es außer allen diesen eine Kunst gibt, die Heilkunst nämlich und die Turnkunst, welche in Wahrheit die Versorgerin des Leibes ist, und welcher auch gebührt, über alle jene Künste zu herrschen, und sich ihrer Werke zu bedienen, weil sie nämlich weiß, was das Zuträgliche ist und das Verderbliche von Speisen und Getränk für die (518) Vollkommenheit des Leibes, die andern alle aber es nicht wissen. Daher auch jene nur für knechtisch, dienstbar und unedel gelten in ihren Bemühungen um den Leib, diese aber die Heilkunst und die Turnkunst mit Recht Herrinnen jener andern sind. Daß ich nun meine, daß dasselbe eben so in Beziehung auf die Seele statt finde, dünkst du mich manchmal recht gut zu verstehen, und gibst es zu, als wüßtest du was ich meine; bald darauf aber kommst du und behauptest, es hätte doch gar tüchtige und treffliche Staatsmänner gegeben unter uns, und als ich frage, welche denn, stellst du mir Menschen auf, die sich zur Staatskunst vollkommen eben so verhalten, als wenn du mir auf die Frage wegen der Turnkunst, was für ausgezeichnete Männer in Besorgung des Leibes wir wohl gehabt haben oder noch haben, ganz ernsthaft antworten wolltest, Thearion der Bäcker und Mithaikos, der die Sikelische Kochkunst geschrieben hat, und Sarambos der Schenkwirt, diese wären vortreffliche Pfleger des Leibes gewesen, denn der eine hätte wunderschönes Brot geliefert, der andere Speisen, der dritte Wein. Vielleicht nun wärest du dann unwillig geworden, wenn ich dir gesagt hätte, lieber Mensch, du verstehst nichts von der Leibespflge, denn du nennst mir nur dienstbare Menschen, die für die Begierden arbeiten, und nichts gutes und schönes hievon verstehen, die wenn es sich so trifft die Leiber der Menschen anfüllend und aufschwemmend, wiewohl von ihnen gelobt, ihnen das alte Fleisch auch noch verderben. Die Leute aber werden aus Unkunde nicht diese, von denen sie so bewirtet wurden, beschuldigen, daß sie Ursach an ihren Krankheiten wären und an dem Verlust ihrer bisherigen Wohlbeleibtheit, sondern diejenigen, welche alsdann grade um sie sind und ihnen Rat geben, wenn nämlich die ehemalige Überfüllung ihnen lange hernach Krankheiten zuzieht, da sie ihnen so ganz ohne alle Rücksicht auf die Gesundheit gewährt wurde, diese werden sie beschuldigen und tadeln und

ihnen Übles zufügen, wenn sie es vermögen; jene früheren aber, die eigentlich Schuld an dem Übel sind, werden sie loben. Vollkommen eben so gehst auch du jetzt zu Werke, Kallikles, und lobpreisest Menschen, welche Andere auf solche Art bewirkt haben, mit allem, wonach sie nur gelüstete, vollauf, und von denen es nun heißt, sie hätten die Stadt zu ihrer Größe erhoben; daß sie aber eigentlich nur aufgedunsen ist und innerlich anbrüchig durch das Verfahren jener Alten, das merkt man nicht. Denn ohne auf Besonnenheit und Gerechtigkeit zu denken haben sie nur mit ihren Häfen und Schiffswerften und Mauern und Zöllen und derlei (519) Possen die Stadt angefüllt. Wenn nun der rechte Ausbruch der Krankheit erfolgen wird, werden sie die derzeitigen Ratgeber anklagen, den Themistokles aber, den Perikles und Kimon, die Urheber des Übels werden sie lobpreisen, und sich dagegen vielleicht an dich halten, wenn du dich nicht hütetest, und an meinen Freund Alkibiades, wenn ihr ihnen mit dem Neuerworbenen auch noch das Alte verliert, da ihr doch gar nicht die Urheber des Übels seid, sondern vielleicht nur Mitschuldige. Auch noch etwas ganz unvernünftiges sehe ich jetzt vorfallen, und höre auch gleiches von den Alten. Wenn nämlich die Stadt einen von den öffentlichen Männern angreift als unrechttuend, dann höre ich sie murren und jammern, als müßten sie schreckliches erdulden; nachdem sie nämlich dem Staate so viele Wohltaten erzeugt, würden sie nun von ihm ungerechter Weise unglücklich gemacht, nach ihrer Rede. Das ist aber alles falsch. Denn auch gar keinem Vorsteher eines Staates kann von eben diesem Staate, dem er vorsteht, irgend etwas Übles ungerechter Weise widerfahren! Nämlich es ist wohl ganz dasselbe mit denen, welche sich für Staatsmänner, wie mit denen, welche sich für Sophisten ausgeben. Denn auch die Sophisten, wie weise sie übrigens sind, begehen hierin ungereimtes. Ohnerachtet sie nämlich behaupten, Lehrer der Tugend zu sein, beklagen sie sich doch oft über ihre Schüler, daß diese ihnen Unrecht täten, indem sie ihnen Lohn vorenthielten, und sich sonst nicht dankbar gegen sie bewiesen, da sie doch Gutes von ihnen empfangen haben. Und was kann wohl unvernünftiger sein als diese Rede, daß Menschen, die gut und gerecht geworden sind, denen die Ungerechtigkeit von ihren Lehrern ausgenommen und die Gerechtigkeit eingepflanzt worden, Unrecht tun sollten, vermöge dessen was sie gar nicht mehr haben? Dünkt dich das nicht ungereimt, Freund? Ordentlich eine Rede zu halten hast du mich gezwungen, Kallikles, weil du nicht antworten wolltest.

Kallikles: Kannst du denn gar nicht reden, wenn dir nicht jemand antwortet?

Sokrates: Es scheint ja doch. Jetzt wenigstens habe ich ja meine Reden ziemlich lang gestreckt, da du mir nicht antworten willst. Aber du Guter, sprich, so lieb du mich hast, dünkt es dich nicht unvernünftig, wenn einer behauptet, er habe einen Andern gut gemacht, und doch eben diesem vorwirft, daß er, obgleich durch ihn gut geworden und jetzt wirklich gut, dennoch auch schlecht ist?

Kallikles: Das dünkt mich wohl so.

Sokrates: Und hörst du nicht dieses eben diejenigen sagen, welche sich rühmen, die Menschen zur Tugend zu bilden?

Kallikles: Freilich wohl. Aber was willst du auch nur sagen (520) von Menschen, die gar nichts wert sind.

Sokrates: Und was willst du nur von jenen sagen, welche behaupten, sie ständen dem Staate vor, und sorgten dafür, daß er so gut als möglich werde, und dann doch, wenn es sich trifft, ihn wieder anklagen als Wunder wie schlecht? Meinst du, daß diese irgend besser sind als jene? Ganz

dasselbe, o Bester, ist ein Sophist wie ein Redner, oder ihm wenigstens sehr nahe und verwandt, wie ich auch zum Polos sagte; du aber meinst aus Unkunde, die eine, die Redekunst sei etwas gar schönes, und die andere dagegen verachtest du. Nach der Wahrheit aber ist die Sophistik noch um soviel schöner als die Redekunst, wie die Gesetzgebung schöner ist als die Rechtspflege, und die Turnkunst schöner als die Heilkunst. Und grade den Volksmännern und den Sophisten, glaubte ich, stehe es nicht zu, sich über das zu beklagen, was sie selbst unterrichten und bilden, als handle es schlecht gegen sie, oder sie müssen mit derselben Rede zugleich auch sich selbst anklagen, daß sie denen nichts nutz gewesen sind, denen sie sich doch rühmen nützlich zu sein. Ist es nicht so?

Kallikles: Freilich.

Sokrates: Und grade ihnen, wie sich zeigt, gebührte es, die Dienste, welche sie leisten können, ohne Lohn zu erweisen, wenn ich anders vorhin Recht hatte. Denn wer in einer andern Sache weiter gefördert ist von jemand, etwa wer schnellfüßiger geworden ist durch den Turnmeister, der kann vielleicht mit dem Dank durchgehn, wenn der Turnmeister ihn freigestellt, und nicht, über den Lohn mit ihm eins geworden, sobald er ihm die Schnelligkeit mitgeteilt, auch sein Geld an sich genommen hat. Denn die Langsamkeit ist nicht das, glaube ich, wodurch die Menschen unrecht tun, sondern die Ungerechtigkeit. Nicht wahr?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Also wenn ihnen jemand eben dies abnimmt, die Ungerechtigkeit: so darf er ja gar nicht bange sein, daß ihm Unrecht getan werde; sondern der allein kann es wagen seine Dienstleistung unbedingt hinzugeben, wer nur wirklich Andere gut machen könnte. Nicht so?

Kallikles: Ich gebe es zu.

Sokrates: Darum ist auch, wie es scheint, in andern Dingen seinen Rat für Geld erteilen, in Sachen der Baukunst etwa und andern Künsten, gar nichts schändliches.

Kallikles: So scheint es.

Sokrates: In dieser Angelegenheit aber, auf welche Weise wohl jemand möglichst gut werden könnte, und sein Hauswesen oder seinen Staat gut verwalten, darin wird es für schändlich angesehen, wenn jemand seinen Rat versagen wollte, wofern man ihm nicht Geld dafür gäbe. Nicht wahr?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Und offenbar ist doch dies die Ursach, weil unter allen Dienstleistungen diese allein dem empfangenden das Verlangen erregt, wieder hülfreich zu sein. So daß dies ein ganz gutes Kennzeichen ist, wer diesen Dienst gut erwiesen hat, dem wird auch wieder gedient werden, wer aber nicht, dem nicht. Verhält sich dies wirklich so?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Zu welcher von beiden Arten den Staat zu behandeln ermahnst du mich also, das bestimme mir. Zu der, welche es durchsetzen will, daß die Athener besser werden, wie es der (521) Arzt macht; oder wie einer, der ihnen dienstbar sein muß, und nur wie es ihnen wohlgefällt,

mit ihnen umgeht? Sage es mir aufrichtig, Kallikles! denn es gebührt dir, wie du dich freimütig gezeigt hast gegen mich von Anfang an, auch nun dabei zu beharren, daß du mir sagst, was du meinst. Rede also auch jetzt rein und dreist heraus.

Kallikles: So sage ich denn, du sollst ihnen dienstbar sein.

Sokrates: Ein Schmeichler also zu werden, du edelster Mann, forderst du mich auf.

Kallikles: Wenn du lieber ein Mysier heißen willst, Sokrates. Denn wenn du dies einmal nicht tun willst –

Sokrates: Sage nur nicht, was du schon so oft gesagt hast, daß mich alsdann töten wird wer Lust hat, damit ich nicht auch wieder sage, ja aber wie ein Schlechter einem Guten wird er mir das tun; auch nicht etwa, daß er mir nehmen wird was ich habe, damit ich nicht wieder sage, ja aber wenn er es genommen, wird er es nicht zu gebrauchen wissen, sondern wie er es ungerecht genommen hat, so wird er es auch ungerecht gebrauchen, und wenn ungerecht auch schlecht, und wenn schlecht auch zu seinem Schaden.

Kallikles: Wie scheinst du mir doch, Sokrates, zu glauben, dir könne nichts dergleichen begegnen, als ob du weit aus dem Wege wohntest, und nicht etwa könntest von dem ersten besten elenden und ganz schlechten Menschen vor Gericht gezogen werden.

Sokrates: Dann wäre ich wohl ganz unvernünftig, Kallikles, wenn ich nicht glaubte, daß in dieser Stadt Jedem Jedes begegnen kann, wie es sich trifft. Aber das weiß ich auch, wenn ich vor Gericht erscheinen muß, und in solche Gefahr komme wie du sagst, so wird das ein schlechter Mensch sein, der mich vorgeladen hat; denn kein Guter würde einen unschuldigen Menschen belangen, und es sollte mich gar nicht wundern, wenn ich sterben müßte. Soll ich dir sagen, weshalb ich das erwarte?

Kallikles: O ja.

Sokrates: Ich glaube, daß ich, selb einigen andern wenigern Athenern, damit ich nicht sage ganz allein, mich der wahren Staatskunst befleißige, und die Staatssachen betreibe ganz allein heut zu Tage. Da ich nun nicht ihnen zum Wohlgefallen rede, was ich jedesmal rede, sondern für das Beste, gar nicht für das Angenehmste, und mich nicht befassen will mit den herrlichen Dingen die du mir anmutest: so werde ich nichts vorzubringen wissen vor Gericht, und es wird mich dasselbe treffen, was ich zum Polos sagte, ich werde nämlich gerichtet werden wie unter Kindern ein Arzt, den der Koch verklagte. Denn bedenke nur, wie sich ein solcher Mensch auf solchen Dingen ertappt verteidigen wollte, wenn ihn einer anklagte und spräche: Ihr Kinder, gar viel Übles hat dieser Mann euch zugefügt, und auch die jüngsten unter euch verderbt er, und ängstigt euch, daß ihr euch nicht zu helfen wißt mit Schneiden und Brennen und Abmagern und Schwitzen (522) und mit den bittersten Getränken und läßt euch hungern und dursten; gar nicht wie ich Euch immer mit so viel und vielerlei Süßigkeiten bewirtete. Was glaubst du wird ein Arzt, wenn er in solcher Not drin steckt, wohl sagen können? Oder wenn er etwa die Wahrheit sagte, Ihr Kinder, das alles tat ich zu eurer Gesundheit, was meinst du wohl würden solche Richter für ein Geschrei erheben? nicht ein großes?

Kallikles: Fast sollte man es denken.

Sokrates: Glaubst du also nicht, daß er in der größten Verlegenheit sein wird, was er wohl sagen soll?

Kallikles: Freilich.

Sokrates: Eben so, weiß ich recht gut, würde es mir auch ergehen, wenn ich vor Gericht käme. Denn keine Lust, die ich ihnen bereitet, werde ich ihnen anführen können was sie doch allein als Verdienst und Wohltat ansehen, ich aber beneide weder die, welche sie ihnen verschaffen, noch die, denen sie verschafft werden. Und wenn einer sagt, ich verderbe die Jugend, daß sie sich nicht zu helfen wisse, oder ich schmähe die Alten durch bittere Reden über ihr besonderes Leben und über ihr öffentliches: so werde ich weder die Wahrheit sagen können, nämlich, Mit Recht sage und tue ich das Alles als nämlich euer Bestes, ihr Richter, noch sonst irgend etwas anderes, so daß ich wahrscheinlich, was sich eben trifft, werde leiden müssen.

Kallikles: Glaubst du nun wohl, daß es gut stehe um einen Menschen, der sich in solcher Lage befindet im Staate, und unvermögend ist, sich selbst zu helfen.

Sokrates: Wenn es ihm nur daran nicht fehlt, was du oftmals zugegeben hast, wenn er sich nur dazu verholfen hat, nichts Unrechtes jemals gegen Menschen oder Götter zu reden und zu tun. Denn dies ist, wie wir oft einig geworden, die wichtigste Hülfe, die jeder sich selbst zu leisten hat. Wenn mich nun jemand überführen könnte, daß ich hiezu unvermögend wäre, mir selbst und Andern zu verhelfen, dann würde ich mich schämen, ich möchte dessen nun vor Vielen oder vor Wenigen überwiesen werden oder unter Zweien; und wenn ich um dieses Unvermögens willen sterben müßte, das würde mich kränken. Wenn ich aber wegen Mangel an schmeichlerischer Redekunst sterben müßte: so würdest du sehn, das weiß ich gewiß, wie sehr leicht ich den Tod ertrüge. Denn das Sterben selbst fürchtet ja wohl niemand, wer nicht ganz und gar unverständlich ist und unmännlich; das Unrechtun aber fürchtet man. Denn mit vielen Vergehungen die Seele angefüllt in die Unterwelt kommen, ist unter allen Übeln das ärgste. Willst du, so will ich dir auseinander setzen, daß sich dies wirklich so verhält.

Kallikles: Wohl, da du das Andere beendiget hast: so füge auch noch dieses hinzu.

Sokrates: So höre denn, wie sie zu sagen pflegen, eine gar schöne Rede, die du zwar für ein Märchen halten wirst, (523) wie ich glaube, ich aber für Wahrheit. Denn als volle Wahrheit sage ich dir, was ich sagen werde.

Wie also Homeros erzählt, teilten Zeus, Poseidon und Pluton die Herrschaft, nachdem sie sie von ihrem Vater überkommen hatten. Nun war folgendes Gesetz wegen der Menschen unter dem Kronos schon immer, besteht auch noch jetzt bei den Göttern, daß welcher Mensch sein Leben gerecht und fromm geführt hat, der gelangt nach seinem Tode in die Inseln der Seligen, und lebt dort sonder Übel in vollkommner Glückseligkeit; wer aber ungerecht und gottlos, der kommt in das zur Zucht und Strafe bestimmte Gefängnis, welches sie Tartaros nennen. Hierüber nun waren unter dem Kronos, und auch noch später da schon Zeus die Herrschaft hatte, Lebende der Lebenden Richter, und saßen zu Gericht an dem Tage, da jemand sterben sollte. Schlecht wurden daher die Sachen abgeurteilt. Weshalb denn Pluton und die Vorsteher aus den Inseln der Seligen zum Zeus gingen, und ihm sagten, wie beiderseits bei ihnen unwürdige Menschen ankämen. Da sprach Zeus, Diesem will ich ein Ende machen. Denn jetzt freilich wird schlecht geurteilt, weil, sagte er, die zur Untersuchung gezogenen verhüllt gerichtet werden; denn sie werden lebend gerichtet. Viele nun, sprach er, die eine schlechte Seele haben, sind eingehüllt in schöne Leiber,



und Verwandtschaften und Reichtümer, und wenn dann das Gericht gehegt wird, so stellen sich viele Zeugen ein, um ihnen Zeugnis zu geben, daß sie gerecht gelebt haben. Teils nun werden die Richter von diesen übertäubt, teils richten auch sie selbst verhüllt, da ja ihre Seele ebenfalls hinter Augen, Ohren und dem ganzen Leibe versteckt ist. Dieses alles nun steht ihnen im Wege, ihre eignen Verhüllungen und der zu Richtenden ihre. Zuerst also, sprach er, muß dieses aufhören, daß sie den Tod vorher wissen; denn jetzt wissen sie ihn vorher. Auch ist dies schon dem Prometheus angesagt, daß er es ändern soll. Ferner sollen sie gerichtet werden entblößt von diesem allem. Wenn sie tot sind nämlich, soll man sie richten. Und auch der Richter soll entblößt sein, ein Toter, um mit der bloßen Seele die bloße Seele eines Jeden anzuschauen, plötzlich wenn jeder gestorben ist, entblößt von allen Verwandtschaften, und nachdem sie allen jenen Schmuck auf der Erde zurückgelassen, damit das Gericht gerecht sei. Dies Alles habe ich schon früher eingesehen als ihr, und habe von meinen Söhnen zu Richtern ernannt zwei aus Asia, den Minos und (524) Rhadamanthys, und einen aus Europa, den Aiakos. Diese also sobald sie nur werden gestorben sein sollen Gericht halten auf der Wiese am Kreuzwege, wo die beiden Wege abgehen, der eine nach der Insel der Seligen, der andere nach dem Tartaros. Und zwar die aus Asia soll Rhadamanthys richten, und die aus Europa Aiakos. Dem Minos aber will ich den Vorsitz übertragen, um die letzte Entscheidung zu tun, wenn jenen beiden etwas allzubedenklich ist, damit das Urteil, welchen Weg die Menschen zu wandeln haben, vollkommen gerecht sei. Dies, o Kallikles, halte ich, wie ich es gehört habe, zuversichtlich für wahr, und erachte, daß daraus folgendes hervorgehe. Der Tod ist, wie mich dünkt, nichts anders, als zweier Dinge Trennung von einander, der Seele und des Leibes. Nachdem sie nun von einander getrennt sind, hat nichts desto weniger noch jedes von beiden fast dieselbe Beschaffenheit, die es auch hatte, als noch der Mensch lebte. Sowohl der Leib hat seine eigentümliche Natur, und alles was er sich angeeignet hat, und was ihm zugestoßen ist ganz deutlich. Wie wenn jemand von Natur, oder durch seine Lebensweise, oder durch beides, einen großen Leib hatte, so ist auch sein Leichnam noch groß, wenn er tot ist; war er fett, ist auch der Leichnam fett, und alles Andere eben so; und mochte einer gern langes Haar tragen, so ist auch der Leichnam langhaarig. Und wiederum wenn einer ein Züchtling war, und bei seinen Lebzeiten Spuren von Schlägen an seinem Leibe trug, oder von Hieben und andern Wunden, so wird man auch an dem Leichnam des Toten dieses selbige finden können. Und hatte einer irgend zerbrochene oder verrenkte Glieder im Leben, so zeigt sich dies auch bei dem Toten; mit einem Worte, wie der Leib beim Leben behandelt und was ihm zugefügt wurde, das zeigt sich alles oder doch größtenteils auch nach dem Tode noch einige Zeit. Dasselbe nun dünkt mich auch mit der Seele sich zu begeben, o Kallikles. Sichtbar ist alles an der Seele, wenn sie vom Leibe entkleidet ist, sowohl was ihr von Natur eignete, als auch die Veränderungen, welche der Mensch durch sein Bestreben um dies und jenes in der Seele bewirkt hat. Kommen sie nun vor den Richter, und zwar die aus Asia vor den Rhadamanthys: so stellt Rhadamanthys sie vor sich hin, und beschaut eines Jeden Seele, ohne zu wissen wessen sie ist, sondern oft wenn er den großen König vor sich hat oder andere Könige oder Fürsten, findet er nichts gesundes an der Seele, sondern durchgepeitscht findet er sie und voller Schwielen von Meineid und (525) Ungerechtigkeit und wie eben jedem seine Handlungsweise sich in der Seele ausgeprägt hat, und findet alles verrenkt von Lügen und Hochmut und nichts gerades daran, weil sie ohne Wahrheit aufgewachsen ist, sondern vor aller Gewalttätigkeit und Weichlichkeit, Übermut und Unmäßigkeit im Handeln zeigt sich auch die Seele voll Mißverhältnis und Häßlichkeit. Hat er nun eine solche erblickt: so schickt er sie ehrlos gerade ins Gefängnis, wo sie was ihr zukommt erdulden wird. Dies aber kommt jedem in Strafe verfallenen zu, der von einem Andern auf die rechte Art bestraft wird, daß er entweder selbst besser wird und Vorteil davon hat, oder daß er den Übrigen zum Beispiel gereicht, damit Andere, welche ihn leiden sehen, was er leidet, aus Furcht besser werden. Es sind aber die, welchen selbst zum Vorteil gereicht, daß sie

von Göttern und Menschen gestraft werden, diejenigen, welche sich durch heilbare Vergehungen vergangen haben. Dennoch aber erlangen sie diesen Vorteil nur durch Schmerz und Pein hier sowohl als in der Unterwelt; denn auf andere Weise ist nicht möglich, von der Ungerechtigkeit entlediget zu werden. Welche aber das äußerste gefrevelt haben und durch solche Frevel unheilbar geworden sind, aus diesen werden die Beispiele aufgestellt, und sie selbst haben davon keinen Nutzen mehr, da sie unheilbar sind, Andern aber ist es nützlich, welche sehen, wie diese um ihrer Vergehungen willen die ärgsten, schmerzhaftesten und furchtbarsten Übel erdulden auf ewige Zeit, offenbar als Beispiele aufgestellt dort in der Unterwelt, im Gefängnis, allen Frevlern wie sie ankommen zur Schau und zur Warnung. Von diesen behaupte ich wird auch Archelaos einer sein, wenn Polos die Wahrheit sagt, und wer sonst noch ein solcher Gewalthaber ist. Wie ich denn auch glaube, daß meistens diese Beispiele von den Tyrannen genommen werden, und den Königen und Fürsten, und denen, welche die öffentlichen Angelegenheiten verwaltet haben. Denn eben diese begehen vermöge ihrer Macht die größten und unheiligsten Verbrechen. Das bezeugt auch Homeros, denn Könige und Fürsten hat er in seinen Gedichten angeführt, als mit immerwährenden Strafen in der Unterwelt belegt, den Tantalos und Sisypchos und Tityos. Vom Thersites aber und andern geringen Leuten, die auch böse waren, hat niemand gedichtet, daß er mit schweren Strafen behaftet wäre, als ein Unheilbarer. Denn er hatte nicht Macht genug, um ein solcher zu werden; deshalb war er auch glücklicher als die, welche Macht dazu hatten. Sondern unter den Mächtigen, o Kallikles, finden sich die Menschen, welche ausgezeichnet (526) böse werden. Nichts hindert freilich, daß nicht auch unter diesen rechtschaffene Männer sich finden, und gar sehr muß man sich ja freuen über die, welche es werden. Denn schwer ist es, o Kallikles, und vieles Lobes wert, bei großer Gewalt zum Unrechtun dennoch gerecht zu leben; und es gibt nur wenige solche. Gegeben aber hat es doch, hier sowohl als anderwärts, und wird auch denke ich noch künftig geben, treffliche Männer in dieser Tugend, alles gerecht zu verwalten, was ihnen jemand anvertraut. Einer aber ist sogar vorzüglich berühmt, auch unter den andern Hellenen, Aristeides, der Sohn des Lysimachos. Die meisten aber unter den Mächtigen, o Bester, werden böse. Was ich also sagte, wenn jener Rhadamanthys einen solchen vor sich hat, so weiß er weiter gar nichts von ihm, nicht wer, noch aus welchem Geschlecht er ist, sondern nur daß er ein böser ist; und so wie er dies ersehen hat, schickt er ihn nach dem Tartaros, bezeichnet je nachdem er ihn dünkt heilbar zu sein oder unheilbar, worauf dann jener bei seiner Ankunft das gebührende leiden muß. Erblickt er aber bisweilen eine andere Seele, die heilig und in der Wahrheit gelebt hat, eines eingezogenen Mannes, oder sonst eines, vornehmlich aber meine ich, o Kallikles, eines weisheitliebenden, der das seinige getan und nicht vielerlei äußerlich betrieben hat: so freut er sich, und sendet sie in die Inseln der Seligen. Eben so auch Aiakos. Und diese beiden richten einen Stab in der Hand. Nur Minos die Aufsicht führend sitzt allein ein goldenes Zepter haltend, wie Odysseus beim Homeros sich rühmt, er habe ihn gesehn, mit goldenem Zepter geschmückt die Gestorbenen richtend. Ich meines Teils, Kallikles, habe mich durch diese Reden überzeugen lassen, und trachte wie ich mich mit möglichst gesunder Seele dem Richter darstellen will. Was also andern Menschen für Ehre gilt, lasse ich gern fahren, und will der Wahrheit nachjagend versuchen wirklich so sehr ich nur kann als der Beste sowohl zu leben als auch, wenn ich dann sterben soll, zu sterben; ermuntere aber auch die übrigen Menschen alle, so weit ich kann. Daher ich dann meinerseits auch dich ermuntere zu dieser Lebensweise und diesem Wettstreit, welcher vor allem was man hier so nennt, den Vorzug hat, und es dir zum Schimpf vorrücke, daß du nicht vermögend sein wirst, dir selbst zu helfen, wenn jenes Gericht und jenes Urteil dir bevorsteht, wovon ich jetzt eben gesprochen; sondern daß wenn du vor deinen Richter, den Sohn der Aigina, (527) kommst, und er dich vornimmt, du dort eben so mit offenem Munde stehn und schwindeln wirst, wie ich hier, und dort einer vielleicht dich sogar schmähdlich ins Angesicht schlagen könnte, und auf alle Weise beschimpfen. Vielleicht nun dünkt dich dies ein Märchen zu sein, wie ein

Mütterchen eins erzählen würde, und du achtest es nichts wert. Und es wäre auch eben nichts besonderes, dies zu verachten, wenn wir nur irgendwie suchend etwas besseres und wahreres finden könnten. Nun aber siehst du ja, daß ihr drei, die weisesten unter den Hellenen heut zu Tage, nicht erweisen konntet, daß man auf eine andere Weise leben müsse, als auf diese, die sich auch dort noch als zuträglich bewährt; sondern unter so vielen Reden, die alle widerlegt wurden, ist diese allein ruhig geblieben, daß man das Unrecht tun mehr scheuen müsse, als das Unrecht leiden, und daß ein Mann vor allem andern darnach streben müsse, nicht daß er scheine gut zu sein, sondern daß er es sei in seinem besonderen Leben sowohl als in dem öffentlichen. Wenn aber Jemand schlecht wird in irgend einer Hinsicht, daß er dann muß gezüchtigt werden, und daß dies das zweite Gut ist, nächst dem gerecht sein, es werden, und durch Bestrafung dem Recht Genüge leisten. Und daß man alle Schmeichelei, sowohl gegen sich selbst als gegen Andere, seien es nun Viele oder Wenige, fliehen, und nur auf diese Art auch der Redekunst sich bedienen müsse, immer für das Recht, und so auch jedes andern Vermögens. Gib du also mir Gehör, und folge mir dahin, wo angelangt du gewiß glücklich sein wirst im Leben und im Tode, wie unsere Rede verheißt, und laß dann immer einen dich verachten als unverständlich, und dich beschimpfen wenn er will, ja, beim Zeus, auch jenen schimpflichen Schlag laß dir getrost zufügen, denn nichts arges wird dir daran begegnen, wenn du nur in der Tat edel und trefflich bist und Tugend übst. Hernach erst, nachdem wir uns so gemeinschaftlich geübt, wollen wir, wenn es uns nötig dünkt, auch der Staatsangelegenheiten uns annehmen, oder worin es uns sonst gut dünkt, wollen wir Rat erteilen, wann wir erst besser dazu geschickt sind als jetzt. Denn schmähsch ist es uns, so beschaffen, wie jetzt offenbar geworden ist daß wir sind, noch groß zu prahlen, als wären wir etwas, da wir doch nie einig sind mit uns selbst über dieselbe Sache, und zwar über die wichtigste; so ganz und gar sind wir noch untauglich. Zum Führer also laß uns diese Rede gebrauchen, welche uns jetzt klar geworden ist, welche uns anzeigt, daß dies die beste Lebensweise sei, in Übung der Gerechtigkeit und jeder andern Tugend leben und sterben. Dieser also wollen wir folgen, und auch Andere dazu aufrufen, nicht jener, welcher du vertraust und mich dazu aufrufst, denn sie ist nichts wert, o Kallikles.

# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Theaitetos

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1985

Wer nur auf die Schwierigkeiten sieht, welche diesem Gespräch, für sich betrachtet und wie es gewöhnlich genommen wird, anhängen, und auf die Sophistereien, deren man es, uneingeweiht in den Zusammenhang, beschuldigt, der mag vielleicht eine ausführlichere Einleitung in das Verständnis desselben wünschen, als hier anzutreffen ist. Allein Vieles wird schon durch den Ort deutlich, den wir dem »Theaitetos« anweisen, und durch die unmittelbare Zurückführung auf das beim »Gorgias« gesagte. Denn wer sich nur ins Gedächtnis ruft, was dort als der beiden gemeinschaftliche Endzweck aufgestellt worden, und wie der »Gorgias« denselben mehr auf der praktischen, der »Theaitetos« mehr auf der theoretischen Seite zu verfolgen bestimmt ist, dem muß die Verwirrung sich schon sehr auflösen, und er muß eine Ahnung bekommen von dem wirklichen Gehalte des Gespräches, in welchem sonst auf den ersten Anblick jedes das andere aufzuheben, und ohnerachtet von der Erkenntnis die Rede ist, nichts übrig zu bleiben scheint, als Unwissenheit: so daß sich ihm zugleich das verschlossene Werk öffnen und die Richtigkeit jenes Zusammenhanges und jener ganzen Ansicht bestätigen muß. Ihr zu Folge nämlich muß der Hauptzweck des »Theaitetos« sein zu zeigen, daß keine Wissenschaft kann gefunden werden, wenn man nicht das Wahre und das Sein von dem Wahrgenommenen und dem Wahrnehmbaren oder Erscheinenden gänzlich trennen will. Nur daß hier, weil überall die Wissenschaften noch nicht so streng gesondert und einzeln bestimmt waren als die Künste, vielmehr an dieses Geschäft nur Platon selbst die erste Hand legte, nicht wie beim »Gorgias« von dem ganzen System wie dort der Künste so hier der Wissenschaften die Rede ist, sondern von dem gemeinschaftlichen Elemente derselben, der Erkenntnis im strengsten Sinne. Aber nicht nur dieses, sondern es lag auch wie in der Gesinnung so in der Absicht des Platon, bemerklich zu machen, daß beide Ausführungen ihrer Natur nach Gegenstücke zu einander sind, daß das Suchen des Guten in der Lust, und das Suchen der reinen Erkenntnis in der sinnlichen Wahrnehmung in einer und derselben Denkart gegründet sind, nämlich in der, welche der »Gorgias« ausführlicher darstellt. Daher auch zeitig gezeigt wird, und Niemanden verwundern sollte, wie dieses hierher kommt, welchen Einfluß die geprüfte Lehre auch auf die Ideen des Guten und Schönen und auf ihre Behandlung haben muß, daß für den Anhänger derselben auch die Erkenntnis selbst sich nur auf die Lust zurückbeziehen kann, und daß, so wie der, welcher nur die Lust sucht, auf eine dem inneren Gefühl selbst widersprechende Zerstörung jeder Gemeinschaft hinarbeite, so auch wer statt des Wissens sich mit den sinnlichen Eindrücken begnügt, keine Gemeinschaft finden könne weder der Menschen unter einander, noch der Menschen mit den Göttern, sondern in den engen Grenzen seines persönlichen Bewußtseins eingeschlossen und abge sondert bleibe.

Dieses Hinweisen jedoch auf den Zusammenhang des Theoretischen und Praktischen, und so auch des »Theaitetos« und »Gorgias« findet sich zerstreut fast in allen Teilen des Gesprächs. Jene Darstellung hingegen, daß die Erkenntnis nicht dürfe in dem sinnlichen Gebiet gesucht werden, daß wie die Lust nur im Übergange von einem entgegengesetzten zum andern entstehe, so auch die Wahrnehmung ein nicht festzuhaltendes sei, und wer das Wissen auf sie beschränken wolle, auch nicht einmal zu einem Gegenstande gelange, bildet in ihrer Fortschreitung den Gliederbau des Ganzen. Daher das Gespräch damit anfängt, zu zeigen, daß die Protagoreische Abläugnung eines gemeinschaftlichen Richtmaßes der Erkenntnis, und der Herakleitische Satz von dem Flusse aller Dinge, und dem anstatt alles Seins allein übrig bleibenden Werden, wie auch der hier zuerst und zunächst geprüfte, welcher die Wahrnehmung und sie allein als Erkenntnis aufstellt, jeder auf den andern zurückführen, und alle ein System bilden. Sokrates zeigt dieses, indem er den Sätzen selbst aufhilft, und sie gegenseitig durch einander besser unterstützt, als ihre Urheber selbst getan hatten, welche zum Teil vielleicht sich selbst und den Zusammenhang ihrer Denkart minder vollkommen verstanden. Erst nachdem auf diese Art der Platonische Sokrates die Protagoreische Lehre gegen seine eignen vorläufigen Einwürfe so gut es ging befestiget, und sie anders und verbundener dargestellt, fährt das Gespräch damit fort, jene Sätze ernsthaft anzugreifen und zu zeigen, daß das ganze System, wiefern es doch Erkenntnis sein und gelehrt werden will, in sich selbst zusammenstürze und sein Ziel niemals erreichen könne. So wird zuerst der Satz des Protagoras von zwei Seiten angegriffen, welche das Gespräch selbst um allen Mißverstand zu verhüten für siegreich erklärt. Zuerst von Seiten des Widerspruches, der darin liegt, die Meinung zum Richter der Erkenntnis zu machen. Denn so lange nun andere Menschen noch eine Erkenntnis über die Meinung setzen, vernichtet jener Satz sich selbst, indem das Zählen derer, denen etwas wahr erscheint, nun das Maß der Gewißheit wird, und die herrschende Meinung selbst sich auflehnt gegen jenen Wert der Meinung. Dann wird gezeigt, wenn auch für den jedesmaligen Zustand gelten solle, daß was Jedem scheint ihm auch sei, es doch nicht gelten könne für das Nützliche, und für Alles was in die Zukunft gehöre. Sollte etwa Jemand in dieser Schlußart einen Widerspruch finden gegen die Weise, wie sonst schon Platon die Zukunft behandelt hat, indem er zeigte, die Erkenntnis des künftigen sei keine besondere, sondern wer sich in jeder Sache auf das Gegenwärtige verstehe, der allein müsse auch die Zukunft beurteilen können, der würde sich doch im Irrtum befinden. Denn zuerst stellt sich Platon hier in den Gesichtspunkt derer, denen die Zukunft ein Besonderes ist, und dann kann doch die ganze Schlußfolge, auf welche Platon hindeuten will, nur gezogen werden, wenn man jenes Ältere auch hinzunimmt. Weil nämlich notwendig nur was der Arzt meint über das künftige Fieber, das wahre ist: so ist auch jenem zufolge nur was der Arzt meint über den gegenwärtigen Gesundheitszustand, das Wahre, und also die Erkenntnis desselben unterschieden von der bloßen Wahrnehmung. Eine Folgerung, die Platon selbst wohl etwas bestimmter würde gezogen haben, wäre er nicht fortgerissen worden vom Gedränge der sich häufenden Untersuchungen und Andeutungen, welche doch alle für dieses Gespräch bestimmt waren, wie er denn überhaupt hier viele Folgerungen dem Leser selbst überläßt.

Auf ähnliche Art wird hiernächst auch der Herakleitische Satz, der schon immer in der Darstellung des Protagoreischen mit enthalten war, für sich besonders so angegriffen, daß gezeigt wird, in seiner Schärfe genommen könne ihm zufolge weder zum Subjekt ein Prädikat, noch zum Prädikat ein Subjekt gefunden und gefügt werden, weil eben während des Findens und Fügens keines mehr dasselbige ist, und auf diese Art, was irgend einer Erkenntnis oder Aussage nur ähnlich ist, zerstört wird. Auch von hier aus führt eine unmittelbare, wiewohl verschwiegene Folgerung ganz nahe an das Platonische Ziel, die nämlich, daß zu diesem Nichtfesthaltenkönnen auch das Subjekt ein Nichtfestzuhaltendes ist, in welchem Sinne für die unmittelbaren

Veränderungen des Körpers auch Platon das bloße und untrügliche Wahrnehmen schon zugegeben hatte. Nach diesem wird endlich auch noch der dem Theaitetos unmittelbar zugeschriebene Ausdruck des nämlichen Gedankens besonders widerlegt, und hiebei am meisten auf dasjenige hingedeutet, wodurch und worin die wahre Erkenntnis allein zu finden ist; indem nämlich Sokrates zeigt, wie das Wahrnehmen selbst gehörig betrachtet auf eine dem Wesen und der Entstehung nach gänzlich davon verschiedene Tätigkeit hindeute, und wie, wenn man nur davon anfangs, den Gedanken des Seins festzuhalten, alsdann sich zeige, daß das Wahrnehmen nicht einmal zum Sein gelange, und die Wahrheit also notwendig außerhalb desselben müsse gesucht werden.

Hiedurch nun ist das Gespräch in Beziehung auf die bisher geprüften Sätze so weit fortgeführt, als bei seiner indirekten Beschaffenheit nur möglich war, und nimmt nun eine andere Wendung, um das zuletzt gefundene näher zu betrachten. So jedoch, daß auch hier, was eben notwendig zur indirekten Darstellung gehört, von den Ideen abstrahiert, und auch das Sein und die aufgefundene unmittelbare Tätigkeit der Seele auf das sinnliche Gebiet und auf das Einzelne und Besondere zurückgespielt wird; denn nur in diesem Sinne ist im folgenden überall von der Vorstellung die Rede. Es wird nämlich der neue Satz aufgestellt in Beziehung auf die Frage nach der Erkenntnis, daß sie richtige Vorstellung sei, und zugehört, ob sie wohl auf diesem näher bestimmten Gebiete liegen könne. Diese Untersuchung erzeugt zuerst einen mühsamen Versuch, das Gebiet der falschen Vorstellung, und mit und aus diesem zugleich das des Wissens zu bestimmen; ein Versuch, den Sokrates doch am Ende für unbefriedigend erklärt, weil doch die falsche Vorstellung zuletzt auf einem unbegreiflichen Verkennen der Erkenntnis beruhe, woraus er schließt, diese müsse vor jener gefunden werden. Auch hieraus erwächst eine sehr entscheidende, nur ebenfalls nicht ausdrücklich gezogene Folgerung, daß die reine Erkenntnis gar nicht auf demselben Gebiet liegen könne mit dem Irrtum, und es in Beziehung auf sie kein Wahr und Falsch gebe, sondern nur ein Haben oder Nichthaben. Nach diesem Versuch nun wird jener Satz selbst sehr kurz abgefertigt durch den aufgestellten allgemein anerkannten, und mittelst des gewählten Beispiels wieder auf das praktische und den »Gorgias« zurückweisenden Unterschied zwischen der auch mittelbar zu erlangenden richtigen Vorstellung, und der allemal und in allen Dingen nur unmittelbaren Erkenntnis.

Dies bahnt ferner den Weg zu dem letzten Versuch, welcher hier angestellt wird, um die Erkenntnis zu begreifen, nämlich von der Annahme aus, sie sei die mit der Erklärung verbundene richtige Vorstellung. Auch hier besetzt abermals bei weitem den meisten Raum eine genau betrachtet nur beiläufige Untersuchung über ein angenommenes durchaus aber nicht haltbares entgegengesetztes Verhalten des Einfachen und des Zusammengesetzten zu der Erkenntnis in dem aufgestellten Sinne, und sodann wird wiederum der Satz selbst nach den beiden Bedeutungen der Erklärung, welche Platon vorzüglich unterscheidet, sehr leicht abgefertigt, indem sogar die Widerlegung der letzten auch für die erste gilt.

Wunderbar kunstvoll ist, wenn man diese einzelnen Hauptglieder gegen einander hält, die gleichförmig durchgeführte Bauart des Ganzen und der einzelnen Teile. Wie verengt erscheint, um gleich bei dem letzten anzufangen, am Ende, verglichen mit dem Anfange, das Gebiet, in welchem die Erkenntnis noch gesucht, wenn gleich auch nicht gefunden wird; und wie nahe ist zuletzt, was abgesehen von den Ideen bloß vom sinnlichen Eindruck ausgeht, bis zu einer täuschenden Ähnlichkeit mit der Erkenntnis gebracht, bis zu welcher es doch niemals sich erheben kann. Es darf gesagt werden, daß diese drei Übergänge von der bloßen Wahrnehmung, wie sie hier dargestellt wird, zur richtigen Vorstellung überhaupt, und von dieser zu derjenigen,

welche ausführlich und deutlich genug ist, um eine Erklärung zu gestatten, uns eine Stufenfolge bilden von der schlichtesten und so zu sagen rohesten bis zur verfeinertsten Ansicht des gemeinen Bewußtseins, so daß es überall mit seinen Ansprüchen auf Erkenntnis abgewiesen, und zuletzt eine Frage aufgestellt wird, welche offenbar auf die Notwendigkeit eines entgegengesetzten Prinzips hindeutet, überall aber auch das Gebiet, wo jenes niedere Bewußtsein wahr ist, ihm angewiesen und das Richtige zugestanden und bestimmt wird, was selbst die Formeln enthalten, in denen jene unstatthaften Ansprüche ausgedrückt werden. Denn man darf keinesweges glauben, was in den verschiedenen Teilen des Gespräches gewonnen wird, durch Ausführung von Einwürfen, welche Sokrates hernach selbst wieder fallen, oder gar durch den Theaitetos widerlegen läßt, oder durch Untersuchungen, die in Beziehung auf den unmittelbar vorliegenden Gegenstand nur beiläufig sind, und abgebrochen werden, daß dieses auch alles gänzlich fallen solle und nichts sein. Vielmehr ist dies Alles gar wohl zu verwahren und zu gebrauchen, worauf aber besser für jedes Einzelne an seiner Stelle in den Anmerkungen kann hingedeutet werden. Grade so nun ist jeder von den einzelnen Teilen auch gebaut. Der Protagoreische Satz zum Beispiel wird bei jedem neuen Ansatz des Gespräches feiner ausgearbeitet, und zuletzt stellt sich ihm die Frage entgegen von den Meinungen über das Zukünftige in der Gegenwart. Eben so wird teils die Vorstellung selbst immer merklicher von der Wahrnehmung abgelöst, zumal in Beziehung auf die Zahlenlehre, wobei nur ja jeder Leser an den Platonischen Satz denken muß, dessen sich seine Schüler gewiß erinnerten, daß nämlich der Größenlehre überhaupt die reine Erkenntnis abgehe, und der Rang der höchsten Wissenschaft ihr nicht zukomme. Teils auch wird der Begriff der falschen Vorstellung aus der rohen Gestalt, in der er gewöhnlich sophistisch abgehandelt wurde, durch den vermittelnden der Verwechslung ausgeschält. Zuletzt aber zerfällt die ganze Erklärung der Erkenntnis durch die Frage, wie wohl selbst diejenige richtige Vorstellung Erkenntnis sein könne, welche am allgemeinsten und authentisch als richtig anerkannt wird. Dasselbe geschieht zuletzt dem Begriff der Erklärung, der recht aus der tiefsten Eigentümlichkeit der hellenischen Sprache aufgefaßt, und in seinen verschiedenen Abstufungen dargestellt wird, für den eigentlichen Zweck des Gesprächs aber doch weggeworfen wird durch die Frage, wie doch die Vorstellung des Eigentümlichen der Vorstellung überhaupt fehlen oder die Erkenntnis desselben die Erkenntnis überhaupt erklären könne. Ja wie auf diese Art jede einzelne ausführlich und ernsthaft geführte Untersuchung am Ende sehr plötzlich ordentlich verlacht wird: so kann man sagen, das letzte Ende verlacht eben so plötzlich den Gegenstand des ganzen Gesprächs, in wiefern doch auf Erklärung der Erkenntnis die Frage gerichtet war, wenn gleich nach der Verschiedenheit der Zeiten und des Alters dieses Verlachen nicht so triumphierend angekündigt wird als im »Protagoras«, eine Vergleichung, welche wohl leicht Jedem einfällt, da in der Tat die Frage von der Erklärbarkeit der Erkenntnis theoretisch ganz dieselbe ist, wie praktisch die von der Lehrbarkeit der Tugend.

Dieselbe Gleichförmigkeit findet sich noch in einer andern Hinsicht. Wie nämlich fast bei jeder Behandlung einer einzelnen Frage in diesem Gespräch eine Abschweifung vorkommt, in welcher grade auf das Wahre und Rechte, welches in der Abhandlung selbst nirgends hervortritt, deutlich hingewiesen wird: so ist auch in das Ganze selbst eine große Abschweifung gesetzt, welche diese Andeutungen in Masse enthält, für die unmittelbare Fortschreitung des Gesprächs aber eine höchst willkürliche Unterbrechung zu sein scheint, nicht ungezwungener herbeigeführt und nicht besser in Maß und Zügel gehalten, als jene wohl mit Recht so sehr getadelte im »Phaidros«, die ganze Stelle nämlich vor der letzten Widerlegung des Protagoreischen Satzes, wo der Unterschied zwischen den Zöglingen der Philosophie und denen der Rhetorik und ähnlicher Künste gezeichnet wird, und das Göttliche, Wahre und Gute in seiner eigentümlichen, der Beschränktheit auf das Persönliche ganz entgegengesetzten Natur hervortritt. Und zwar

absichtlich scheint diese Abschweifung bald an den Anfang gestellt, damit wenigstens der aufmerksame Leser einen hellen Punkt habe, vermittelt dessen er sich in den verschlungenen Irrgängen des Gesprächs zurechtfinden könnte.

Durch diesen schließt sich nun auch der »Theaitetos« unmittelbar und fast einzig unter den früheren Gesprächen als Fortsetzung wiewohl von dem entgegengesetzten Punkte aus an den »Parmenides« an, wie denn überall andere Beziehungen auf frühere Werke in dem, was zum Wesentlichen des Gesprächs gehört, nicht vorkommen. Diese aber sind merkwürdig. Schon die Art, wie nicht nur die Eleatische Lehre der Ionischen, sondern auch Parmenides den übrigen Eleatikern entgegengestellt wird, läßt sich kaum anders verstehen, als daß eben diese übrigen, zumal der besonders genannte Melissos, dem Platon eben so sehr von der Wahrheit abzuweichen schienen als die Ionier, denen er doch auch in Vergleich mit denen, welche alles mit Händen greifen wollen, eine wahrhaft philosophische Tendenz zuschreibt. Wenn nämlich die Ionier, wie er sich ausdrückt, auch das Unbewegliche bewegten: so wollten vielleicht die Eleatiker meistens auch das Unaufhaltsame in Ruhe bringen, und nur Parmenides schien durch seinen Gegensatz zwischen dem einzusehenden und dem erscheinenden, von dem uns leider nur rohe Umrisse und einzelne Spuren geblieben sind, den rechten Weg betreten oder wenigstens geahndet zu haben, wiewohl auch gegen seine Lehre Platon Ausstellungen machen wird in einem folgenden Gespräch. Auch in dem, was Platon hier von ihm sagt, entdeckt man leicht das Vorhaben, bei einer künftigen Gelegenheit die Parmenideische Lehre gründlicher zu behandeln, kurz eine Ankündigung dessen, was er hernach im »Sophistes« geleistet hat. Zugleich aber liegt darin fast ein stillschweigendes Preisgeben des Zenon, der von den übrigen, die Sokrates nicht eben großer Achtung würdigt, keinesweges ausgenommen wird, und ein Wink, wie wenig Jemand wagen dürfe, den Parmenides zum Gegenstand seines Spottes zu machen, und wie schwer es wäre, zu dem wahren Inhalt seiner Lehre durchzudringen. Beides bezieht sich offenbar genug auf das gleichnamige Gespräch, und auf mancherlei aus diesen Andeutungen ziemlich leicht zu erratende Mißgriffe in dem Verständnis desselben. So kommen auch ohne besondere Erwähnung desselben anderwärts mehrere von den im »Parmenides« durchgeführten Gegensätzen wieder vor, zum Teil mit Erläuterungen begleitet über das, was dort in möglichster Kürze kahl hingestellt worden. So daß sich auf alle Weise auch hierdurch die Stellung des »Theaitetos« zwischen dem »Parmenides« und »Sophistes« rechtfertigt. Außer diesen kommen nur noch, wie sie im Ganzen liegen, so auch im Einzelnen mehrere Beziehungen auf den »Gorgias« vor, unter denen auch einzeln betrachtet die, welche ihn voraussetzen, bei weitem die Oberhand haben über die, welche das Ansehn haben, als müsse der »Theaitetos« vor den »Gorgias« gestellt werden.

In zweierlei sind übrigens beide Gegenstücke einander noch besonders ähnlich. Einmal, daß in beiden beiläufig mancherlei ganz gleichartiges vorkommt. So werden auch im »Theaitetos« große Stellen aus der »Verteidigung des Sokrates« wiedergebracht und gleichsam kommentiert; denn auch auf eine eigne Weise, die doch fast verbürgt, daß er irgend eine kleine Blöße in dieser Hinsicht irgendwo muß gegeben haben, läßt er sich darüber aus, wie höchst natürlich und sehr zu verzeihen einem Philosophen die Unwissenheit sei in allen bürgerlichen Dingen und Gebräuchen. Mögen Sachkundigere entscheiden, ob sich dies auf jene Verteidigungsrede beziehen könne, oder auf Stellen in irgend einer andern seiner Schriften, oder auf irgend eine Tatsache, von welcher noch Spuren übrig geblieben. Ferner an mehreren Stellen offenbare Verteidigung teils seiner indirekten Darstellungsart überhaupt, wie in der Erläuterung über die Hebammenkunst des Sokrates, teils gegen mancherlei Vorwürfe gerichtet, die man seinen Schriften muß gemacht haben, und so auch Tadel der Art und Weise, wie manche Gegner vielleicht ihn zu widerlegen



suchten. So zum Beispiel kommt er wie im »Gorgias« auch hier öfters darauf zurück, daß man nicht aus scheinbaren Folgerungen in philosophischen Dingen widerlegen müsse, und besonders darauf, unter welchen Bedingungen eigentlich im Dialog ein Satz eines Gegners als widerlegt kann angesehen werden. So daß, wenn man diese durch beide Gespräche öfters wiederkehrende lebhaft Äußerungen recht betrachtet, man einen verhaltenen steigenden Unwillen bemerkt, der sich hernach im »Euthydemos« gründlich Luft zu machen sucht. Zweitens haben beide Gespräche auch in dem philosophischen Gehalt eine Polemik mit einander gemein, die von ganz anderer Art ist, als etwa die frühere gegen die Sophisten. Wie nämlich im »Gorgias« offenbar unter der Person des Kallikles vornehmlich Aristippos widerlegt wird, in dessen System der Satz, daß es kein Gerechtes von Natur gäbe, sondern nur durch willkürliche Festsetzung, eine bedeutende Stelle einnahm: so wird auch hier in der ersten Hälfte unter der Person des Protagoras überall vornehmlich auf den Aristippos Rücksicht genommen. Daß Aristippos die Sinnen-Eindrücke für gewisse Erkenntnis annahm, daß er demohnerachtet ein Zunehmen in der Vollkommenheit und einen Unterschied des Weisen von den Übrigen nicht läugnete, erzählen alle unsere Nachrichten, und dies gibt uns den Schlüssel dazu wie und warum nun Platon diese Lehre als Protagoreische, der aber Sokrates aufgeholfen, darstellte, und man findet den Aristippos vorzüglich bezeichnet unter denen, die zwar nicht ganz der Lehre des Protagoras folgten, doch aber vorzüglich auf den Satz, daß es kein Gerechtes von Natur gebe, zurückkämen; man findet ihn mit seiner Anhänglichkeit an das Wohlleben in jener großen Abschweifung dargestellt auf der Seite derer, die sich nicht auf die rechte Art mit der Philosophie beschäftigen, ja vielleicht läßt man sich gefallen, die Darstellung der Sokratischen Hebammenkunst zugleich als eine Protestation anzusehen, daß jene Weisheit nicht etwa sei vom Sokrates erlernt worden. Kurz eine Menge von Anspielungen entdecken sich, sobald nur Jemand diese Polemik ins Auge gefaßt. Aber bewundern muß auch gewiß jeder die Kunst, mit welcher sie in das Ganze so ohne Schaden seiner Allgemeingültigkeit seiner reinwissenschaftlichen Haltung verflochten werden, daß man, eben bis auf einzelne Anspielungen, die nicht in die Fortschreitung des Ganzen eingreifen, und die sich Jeder leicht als Verzierung gefallen läßt, ohne etwas besonderes darin finden zu wollen, Alles verstehen kann, ohne sie irgend geahndet zu haben. Die zweite Hälfte gibt starke Veranlassung, um eine ähnliche Polemik gegen den Antisthenes darin zu vermuten, von welchem wir, jedoch leider nur im Allgemeinen, wissen, daß er den Satz behauptet, es sei nicht möglich, irgend einem Satz mit Erfolg zu widersprechen, eine Polemik, die hier in dem Abschnitt von der falschen Vorstellung erst anzufangen scheint, und sich anderwärts noch bestimmter und größer abgesetzt hat. Die Beschaffenheit dieses Gegners, und was man von seinen Verhältnissen gegen Platon weiß, macht es glaublich, daß Manches auf ihn seine Beziehung hat, was als Verteidigung erscheint gegen unwissenschaftliche und ungesittete Angriffe. Mehreres mag es noch außerdem Polemisches geben, was vielleicht unmöglich ist noch zu entziffern, bis auf einzelne Spuren etwa. Sonderbar ist vorzüglich, was von den Nachfolgern des Herakleitos gesagt wird, ob etwa unter ihrem Namen mehr Andere gemeint sind als sie selbst oder wirklich sie selbst, in welchem Falle man kaum umhin könnte, an einen Aufenthalt des Platon in Ionien zu denken, wahrscheinlich auf jener großen Reise, als er, einigen Nachrichten zufolge, auch in Persien eindringen wollte.

Geschichtliche Angaben, um die Zeit der Abfassung des Gespräches daraus zu bestimmen, sind nicht vorhanden, ausgenommen was eben aus den Anspielungen auf alle jene Verhältnisse unmittelbar folgt, daß die Schulen des Platon sowohl als der meisten andern Sokratiker bereits gebildet gewesen. Auf die Erwähnung des Gefechtes bei Korinthos, in welchem Theaitetos verwundet worden, ist nicht viel zu bauen, sondern das höchste, was daraus kann gefolgert werden, wäre nur, was auch sonst schon gewiß ist, daß das Gespräch nicht kann vor der Mitte der Sechs und neunzigsten Olympiade geschrieben sein. Keinesweges aber möchte zu verbürgen

sein, daß das erwähnte Gefecht dasselbe gewesen, dessen Xenophon im vierten Buche seiner hellenischen Geschichten erwähnt; vielmehr hätte man leicht eben soviel Ursachen an minder bedeutende Vorfälle zu denken, die sich späterhin, als Iphikrates in jener Gegend den Befehl hatte, ereignet haben mögen. Alle Ursachen aber haben wir, die Person des Theaitetos, und was von ihm erzählt wird, nur nicht die Wörtlichkeit der gehaltenen Unterredung, für geschichtlich zu halten. Suidas erwähnt seiner zweifach, als eines Schülers des Sokrates und als eines Zuhörers des Platon; man sieht offenbar, daß beides auf denselben geht, auch als Philosophen und Mathematikers, und weiß, daß er später in Herakleia gelehrt. So gedenkt auch Proklos seiner unter den berühmten Mathematikern. Es ergibt sich hieraus leicht, daß Theaitetos aus der Schule des Sokrates, sofern dieser Ausdruck vergönnt ist, in die des Platon überging, und wohl mit Recht noch als ganz jung bei dem Tode des Sokrates dargestellt wird. Rührend wird aus diesem Gesichtspunkt die mit großer Liebe entworfene Schilderung, welche Platon teils dem Eukleides teils dem Theodoros in den Mund legt. Denn welcher Weise sollte sich nicht freuen, einen jungen Freund wie diesen zu haben und zu verwöhnen. Was Theaitetos hier von den Quadratwurzeln vorträgt, hat ganz das Ansehen damals etwas Neues gewesen zu sein, ob aber eine Erfindung des Theaitetos selbst oder eine des Platon, womit er seinen Schüler ausschmückt, möchte ich nicht leicht bestimmen. Über den Theodoros ist nicht nötig, etwas zu sagen, da er bekannt genug ist, und da das Einzige, wonach man fragen könnte, warum nämlich gerade er hier ist, und warum Sokrates so in ihn dringt, daß er das Gespräch mit ihm führen möchte, aus dem Gespräch allein nicht befriedigend kann beantwortet werden. Je wahrscheinlicher indes sein Aufenthalt in Athen auch eine Tatsache ist, um desto unwahrscheinlicher wird die Nachricht, daß Platon ausdrücklich nach Kyrene gegangen, um dort seine Wissenschaft von ihm zu erlernen.

## Theaitetos

### (142) Eukleides • Terpsion

Eukleides: Kommst du so eben erst, o Terpsion, oder bist du schon lange vom Lande hier?

Terpsion: Ziemlich lange schon. Auch habe ich dich gesucht auf dem Markte, und mich gewundert, daß ich dich nicht finden konnte.

Eukleides: Ich war eben nicht in der Stadt.

Terpsion: Wo denn also?

Eukleides: Indem ich an den Hafen hinunterging, begegnete ich dem Theaitetos, der aus dem Lager vor Korinthos nach Athen gebracht ward.

Terpsion: Lebend oder tot?

Eukleides: Lebend, aber kaum noch. Denn schon an einigen Wunden befindet er sich übel, noch mehr aber setzt ihm die Krankheit zu, welche unter dem Heere herrscht.

Terpsion: Doch nicht die Ruhr?

Eukleides: Eben sie.

Terpsion: Welch ein Mann ist da in Gefahr!

Eukleides: Ja wohl ein edler und trefflicher, o Terpsion! Auch jetzt nur hörte ich noch Einige ihn höhlich rühmen in Bezug auf die Schlacht.

Terpsion: Das ist nichts unglaubliches, sondern weit wunderbarer wäre es, wenn er sich nicht so bewiesen hätte. Jedoch, wie so ist er nicht hier in Megara eingekehrt?

Eukleides: Er eilte heimwärts. Denn gebeten habe ich ihn genug und ihm geraten, allein er wollte nicht. Wie ich ihn nun begleitet, habe ich im Zurückgehn wieder des Sokrates gedacht, und ihn bewundert, wie weissagend er unter vielen Andern auch von diesem gesprochen hat. Ich glaube, es war kurz vor seinem Tode, als er mit dem Theaitetos, der noch ein anwachsender Jüngling war, bekannt ward, und nachdem er mit ihm zusammengewesen und Gespräch gepflogen, große Freude hatte an seiner Natur. Da ich nun nach Athen kam, erzählte er mir die Unterredungen, welche sie gehabt, welche auch sehr verdienen gehört zu werden, und sagte, es könne nicht ausbleiben, dieser müsse ein ausgezeichnete Mann werden, wenn er nur sein volles Alter erreichte.

Terpsion: Und ganz wahr hat er geredet, wie es scheint. Jedoch könntest du wohl erzählen, was für Unterredungen dies gewesen?

Eukleides: Beim Zeus, zum mindesten gewiß nicht so mündlich. (143) Aber ich zeichnete mir gleich damals, als ich nach Hause kam, etwas darüber auf, hernach habe ich bei mehrerer Muße nachgesonnen, und sie aufgeschrieben, und so oft ich nach Athen kam, erfragte ich vom Sokrates, wessen ich mich nicht recht erinnerte, und brachte es in Ordnung, wenn ich wieder hieher kam, so daß fast die ganze Unterredung nachgeschrieben ist.

Terpsion: Ganz recht. Auch sonst habe ich dies schon von dir gehört, und wollte dich immer bitten, sie mir mitzuteilen, es ist aber bis jetzt dabei geblieben. Allein was hindert uns, sie jetzt durchzugehen? Auf alle Weise tut mir ohnedies Not, mich auszuruhen, da ich vom Lande komme.

Eukleides: Auch ich habe doch den Theaitetos bis zum Erineon begleitet, so daß ich ebenfalls gar nicht ungerne ruhe. So laß uns dann gehn, und indes wir der Ruhe pflegen, mag uns der Knabe vorlesen.

Terpsion: Wohl gesprochen.

Eukleides: Dieses hier also, Terpsion, ist das Buch. Ich habe aber das Gespräch solchergestalt abgefaßt, nicht daß Sokrates es mir erzählt, wie er es mir doch erzählt hat, sondern so, daß er wirklich mit denen redet, welche er als Unterredner nannte. Er nannte aber den Meßkünstler Theodoros und den Theaitetos. Damit nämlich in dem geschriebenen Aufsatz die Nachweisungen zwischen dem Gespräch nicht beschwerlich fielen, wie wenn er selbst Sokrates geredet das »Da sprach ich« oder »Darauf sagte ich«, und von dem Antwortenden »Das gab er zu«, und »Darin wollte er nicht beistimmen«, deshalb habe ich geschrieben, als ob er unmittelbar mit Jenen redete mit Hinweglassung aller dieser Dinge.

Terpsion: Gar nicht übel, Eukleides.

Eukleides: So nimm denn das Buch, Knabe, und lies.

### ***Sokrates • Theodoros • Theaitetos***

Sokrates: Wenn mich die Kyrenaier besonders angingen, o Theodoros, so würde ich dich über sie, und wie es dort steht, befragen, ob es einige gibt unter den jungen Leuten dort, welche in der Größenlehre oder in einer andern Wissenschaft Fleiß anwenden. Nun aber, denn ich liebe jene weniger als die hiesigen, und trage ein besonderes Verlangen zu wissen, welche von unsern Jünglingen wahrscheinlich einmal Ehre einlegen werden, also suche ich selbst dieses nach Möglichkeit zu erforschen, und befrage darum auch Andere, zu denen ich die Jünglinge gern sich gesellen sehe. Und dich umgeben nicht Wenige, wie du es auch verdienst auch sonst, besonders aber wegen der Meßkunst. Wenn dir also einer aufgestoßen ist, der Erwähnung verdient: so wünschte ich es wohl zu wissen.

Theodoros: Allerdings, Sokrates, darf ich dir wohl gern sagen und du auch gern hören wollen, was für einen Jüngling ich unter euren Bürgersöhnen angetroffen. Denn wäre er etwa schön: so möchte ich wohl Furcht genug haben es zu sagen, damit nicht Jemand meinte, ich hege eine Leidenschaft für ihn. Nun aber, werde mir nur ja nicht böse, ist er eben nicht schön, sondern er gleicht dir mit der aufgeworfenen Nase und den heraustretenden Augen; nur hat er diese Züge

nicht so stark als du. Dreist rede ich also, und so wisse denn, daß unter (144) allen, mit denen ich jemals bekannt geworden, und ich habe schon sehr Viele um mich gehabt, ich noch nie einen so bewundernswürdig wohl geartet angetroffen. Denn daß einer, welcher schnell auffaßt, wie schwerlich ein Anderer, zugleich so ausgezeichnet gleichmütig ist, und überdies beharrlich mehr als jeder Andere, solche habe ich nicht geglaubt daß es gebe, auch sehe ich nicht, daß es deren sonst gibt. Sondern die Scharfsinnigen wie dieser, und von schnellem Verstande und gutem Gedächtnis, pflegen auch zum Zorn sehr reizbar zu sein, und werden hin und her gerissen wie Schiffe, ohne Ballast, sind auch von Natur mehr heftig als beharrlich. Die Gesetzteren aber zeigen sich wiederum gewissermaßen träge zum Lernen und gar sehr vergeßlich. Dieser aber schreitet so leicht und sicher und mit Erfolg zu allen Kenntnissen und Untersuchungen, und mit solcher Ruhe, wie sich das Öl ganz geräuschlos ausgießt, daß zu bewundern ist, wie er in diesem Alter dergleichen Dinge auf solche Art behandeln kann.

Sokrates: Du gibst treffliche Botschaft! Aber wem gehört er an unter unsern Bürgern?

Theodoros: Gehört habe ich zwar den Namen, ich entsinne mich seiner aber nicht. Allein er ist unter denen, die hier heran kommen, der mittlere. Denn eben hat er mit diesen seinen Freunden sich draußen gesalbt, nun aber scheinen sie, nachdem sie sich gesalbt, hieher zu kommen. Also sieh zu, ob du ihn kennst.

Sokrates: Ich kenne ihn, es ist der Sohn des Euphronios von Sunion, eines Mannes, Freund, grade so wie du diesen beschreibst, auch übrigens sehr wohl angesehen, und der ein großes Vermögen hinterlassen hat. Den Namen des Knaben aber weiß ich nicht.

Theodoros: Dessen Namen ist Theaitetos. Das Vermögen indes haben seine Vormünder, glaube ich, ziemlich heruntergebracht. Dennoch aber ist auch in dem, was Geld betrifft, seine edle Gesinnung zu bewundern.

Sokrates: Du preisest ihn ja herrlich! So heiße ihn dann sich hieher zu uns niedersetzen.

Theodoros: Das soll geschehen. Theaitetos, hieher zum Sokrates!

Sokrates: Ja auf alle Weise, Theaitetos, damit ich mich auch einmal beschau, was für ein Gesicht ich wohl habe. Denn Theodoros sagt, es sei dem deinigen ähnlich. Jedoch wenn wir nun beide jeder eine Leier hätten, und er sagte, sie wären gleich gestimmt: würden wir ihm das sogleich glauben, oder würden wir erst untersuchen, ob er denn auch ein Tonkundiger wäre, und so etwas behaupten könne?

Theaitetos: Das würden wir untersuchen.

Sokrates: Also wenn wir ihn als einen solchen erfänden, würden wir ihm glauben; wenn aber von dieser Kunst verlassen, würden wir ungläubig bleiben?

Theaitetos: Richtig.

Sokrates: Nun aber, meine ich wenigstens, wenn wir über die Ähnlichkeit unserer Gesichtszüge gewiß sein wollen, werden wir wohl zusehn müssen, ob er auch ein Maler ist, und also hierüber etwas behaupten kann oder nicht.

Theaitetos: So scheint es mir.

Sokrates: Ist nun wohl Theodoros ein Maler?

(145) Theaitetos: Nicht, daß ich wüßte.

Sokrates: Auch kein Meßkünstler?

Theaitetos: Das freilich auf alle Weise, o Sokrates.

Sokrates: Etwa auch ein Sternkundiger, ein Rechner, ein Tonkundiger, und was sonst zu diesen Wissenschaften gehört?

Theaitetos: Ich denke wohl.

Sokrates: Wenn er also sagt, daß wir uns irgend körperlich ähnlich sind, er sage es nun lobend oder tadelnd, so ist wohl nicht viel darauf zu geben?

Theaitetos: Vielleicht nicht.

Sokrates: Wie aber, wenn er die Seele eines von uns der Tugend und Weisheit wegen lobte: sollte dann nicht einerseits, wer es hört, sich billig Mühe geben, den Gelobten betrachten zu können, dieser aber wiederum sich bereitwillig darstellen?

Theaitetos: In alle Wege, o Sokrates.

Sokrates: So ist demnach, lieber Theaitetos, an dir die Reihe dich darzustellen, an mir aber dich zu beschauen. Denn wisse nur, daß Theodoros schon Viele zwar gegen mich gelobt hat, Fremde sowohl als Bürger, noch keinen aber hat er jemals so gelobt, als dich jetzt eben.

Theaitetos: Das wäre ja herrlich, Sokrates. Aber sieh zu, daß er es nicht etwa im Scherz gesagt hat.

Sokrates: Das hat Theodoros nicht in der Art. Also nimm nur nicht das Eingestandene zurück unter dem Vorwande, er rede im Scherz, damit er nicht genötiget werde, ordentlich Zeugnis einzulegen; denn es wird ihn dann gewiß Niemand falschen Zeugnisses anklagen. Sondern bleibe lieber getrost bei deinem Eingeständnis.

Theaitetos: Wohl werde ich es so halten müssen, wenn du meinst.

Sokrates: So sage mir denn, lernst du wohl bei dem Theodoros etwas von der Meßkunst?

Theaitetos: O ja.

Sokrates: Auch von der Sternkunde und der Tonkunst und den Rechnungen?

Theaitetos: Ich befließige mich wenigstens.

Sokrates: Auch ich, o Jüngling, bei diesem und Andern, denen ich zutraue, daß sie sich auf etwas hievon verstehen. Dennoch aber, wiewohl ich im übrigen ziemlich Bescheid weiß, habe ich

Zweifel über eine Kleinigkeit, die ich wohl mit dir und diesen untersuchen möchte. Sage mir also, heißt nicht lernen dessen kundiger werden, was man lernt?

Theaitetos: Wie anders!

Sokrates: Und die Kundigen, glaube ich, sind doch durch Wissenschaft kundig?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Und das ist doch nichts anderes als Erkenntnis?

Theaitetos: Was denn?

Sokrates: Die Wissenschaft. Oder ist man nicht, wovon man Erkenntnis hat, dessen auch kundig?

Theaitetos: Wie sonst?

Sokrates: Also ist dies einerlei, Wissenschaft und Erkenntnis?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Dies ist nun eben, worüber ich zweifelhaft bin, und was ich durch mich selbst nicht hinreichend ergründen kann, die Erkenntnis, was die wohl eigentlich sein mag. Sollten wir (146) es wohl bestimmen können? Was sagt ihr? Wer von uns will es zuerst erklären? Wenn er aber fehlt, und so jedesmal wer fehlt, soll, wie es die Knaben beim Ballspiel nennen, Esel sitzen. Wer aber ohne zu fehlen den Sieg davon trägt, der soll unser König sein, und uns zu beantworten aufgeben, was er will. Warum schweigt ihr? Ich werde doch nicht aus Redelust überlästig, Theodoros, indem ich es darauf anlege, daß ein Gespräch zwischen uns entstehe, und wir einander freund und näher bekannt werden?

Theodoros: Keinesweges, Sokrates, kann das überlästig sein. Sondern heiße einen von den Jünglingen dir antworten, denn ich bin dieser Art zu reden ungewohnt, und mich etwa noch daran zu gewöhnen, habe ich nicht mehr die Jahre. Diesen aber steht es sehr wohl an, und sie würden nur um so mehr zunehmen. Denn in der Jugend, das ist wahr, kann man in Allem zunehmen. Laß also wie du angefangen hast nicht ab vom Theaitetos, sondern befrage ihn.

Sokrates: Du hörst doch, Theaitetos, was Theodoros sagt, welchem du ja, glaube ich, nicht wirst ungehorsam sein wollen: auch würde es wohl dem Jüngeren nicht ziemen, einem weisen Manne, wenn er etwas aufgibt, in solchen Dingen nicht zu gehorchen.

So sage denn grade und dreist heraus, was denkst du, daß Erkenntnis ist?

Theaitetos: Ich muß wohl, Sokrates, wenn ihr es doch gebietet. Denn auf jeden Fall, wenn ich auch fehle, werdet ihr es berichtigen.

Sokrates: Allerdings, sofern wir es vermögen.

Theaitetos: Ich glaube also, daß sowohl dasjenige, was jemand vom Theodoros lernen kann, Erkenntnisse sind, die Meßkunst nämlich, und die andern, welche du jetzt eben genannt hast, als auch auf der andern Seite die Schuhmacherkunst und die Künste der übrigen Handwerker

scheinen mir Alle und jede nichts anders zu sein als Erkenntnis.

Sokrates: Gar offen und freigebig, Lieber, gibst du mir um Eins gefragt vielerlei, und Mannigfaltiges statt des Einfachen.

Theaitetos: Wie? was meinst du damit, Sokrates?

Sokrates: Vielleicht nichts; was ich aber meine, will ich dir erklären. Wenn du sagst das Schuhmachen, meinst du damit etwas anderes, als die Erkenntnis von Verfertigung der Schuhe?

Theaitetos: Nichts anderes.

Sokrates: Und wenn du sagst die Tischerei, dann etwas anderes als die Erkenntnis von Verfertigung hölzerner Gerätschaften?

Theaitetos: Auch dann nicht.

Sokrates: In beiden Fällen also bestimmst du, wovon ein jedes die Erkenntnis ist.

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Das Gefragte aber war nicht dieses, wovon es Erkenntnis gäbe, noch auch wie vielerlei sie wäre. Denn wir fragten nicht in der Absicht, sie aufzuzählen, sondern um die Erkenntnis selbst zu begreifen, was sie wohl sein mag. Oder ist das nichts gesagt?

Theaitetos: Allerdings ist es ganz richtig.

(147) Sokrates: Erwäge auch dieses. Wenn uns jemand etwas ganz gemeines, das erste beste, fragte, etwa nach dem Lehm, was der wohl wäre, und wir antworteten ihm, es gäbe Lehm für die Töpfer, und Lehm für die Puppenmacher, und Lehm für die Ziegelstreicher, ob wir uns nicht lächerlich machten.

Theaitetos: Vielleicht wohl.

Sokrates: Zuerst nämlich schon, weil wir glaubten, der Fragende könne nun aus unserer Antwort die Sache verstehn, wenn wir doch wieder sagten, der Lehm, mögen wir nun hernach hinzusetzen der Puppenmacher oder welches andern Handwerkers. Oder glaubst du, daß jemand eine besondere Bezeichnung eines Dinges versteht, von dem er nicht weiß was es ist?

Theaitetos: Auf keine Weise.

Sokrates: So versteht also auch Erkenntnis von Schuhen nicht, wer überhaupt nicht weiß, was Erkenntnis ist.

Theaitetos: Freilich nicht.

Sokrates: Also auch was Schuhmachen ist, oder irgend eine andere Kunst, versteht der nicht, der nicht weiß was Erkenntnis ist.

Theaitetos: Freilich nicht.



Sokrates: Es ist also eine lächerliche Antwort von dem, welcher gefragt wird, was Erkenntnis ist, wenn er darauf durch den Namen irgend einer Kunst antwortet. Denn er antwortet durch eine Erkenntnis von etwas, ohne hiernach gefragt worden zu sein.

Theaitetos: So scheint es.

Sokrates: Dann auch, da er konnte schlicht und kurz antworten, beschreibt er einen unendlichen Weg. So wie auch bei der Frage nach dem Lehm konnte er ganz schlicht und einfach sagen, Erde mit Feuchtigkeit gemischt wäre Lehm, für wen aber der Lehm wäre, das konnte er übergehen.

Theaitetos: Leicht, o Sokrates, erscheint es nun. Du magst aber wohl nach etwas Ähnlichem fragen, wie uns neulich in unsern Beschäftigungen vorgekommen ist, mir und hier deinem Namensgenossen, dem Sokrates.

Sokrates: Was doch war das?

Theaitetos: Von den Seiten der Vierecke zeichnete uns Theodoros etwas vor, indem er uns von der des dreifüßigen und fünffüßigen bewies, daß sie als Länge nicht meßbar wären durch die einfüßige. Und so ging er jede einzeln durch bis zur siebzehnfüßigen, bei dieser hielt er inne. Uns nun fiel so etwas ein, da der Seiten unendlich viele zu sein schienen, wollten wir versuchen, sie zusammenzufassen in Eins, wodurch wir diese alle bezeichnen könnten.

Sokrates: Habt ihr auch so etwas gefunden?

Theaitetos: Ich denke wenigstens, betrachte du es nur auch.

Sokrates: So sprich.

Theaitetos: Wir teilten alle Zahlen insgesamt in zwei Teile. Diejenigen, welche entstehen können durch Gleiches gleichvielmal genommen, nannten wir mit der Gestalt des Viereckes sie vergleichend, viereckige und gleichseitige.

Sokrates: Sehr gut.

Theaitetos: Die aber zwischen diesen, wozu auch drei und fünf (148) gehören, und jede, welche nicht kann aus gleichem gleichvielmal genommen entstehn, sondern nur aus einer größeren Zahl wenigermal oder einer kleineren mehrmal genommen, welche also immer von einer größeren und einer kleineren Seite eingefaßt werden, diese nannten wir mit der länglichen Gestalt sie vergleichend längliche Zahlen.

Sokrates: Vortrefflich. Aber nun weiter.

Theaitetos: Alle Linien nun, welche ein Viereck bilden von gleichseitiger Zahl in der Fläche, nannten wir Längen, welche aber eins von ungleichseitiger, diese nannten wir Kräfte, weil nämlich sie selbst als Längen nicht durch gleiches Maß mit jenen können gemessen werden, wohl aber die Flächen, welche sie hervorzubringen die Kraft haben. Ein Ähnliches findet nun statt bei den körperlichen Zahlen.

Sokrates: So vortrefflich als möglich, ihr Kinder! Nun wird Theodoros gewiß nicht in die Strafe

des falschen Zeugnisses verfallen.

Theaitetos: Doch aber, o Sokrates, kann ich, was du von der Erkenntnis fragst, nicht so beantworten, wie das von den Längen und Kräften, obwohl du, wie es mir wenigstens scheint, etwas Ähnliches suchst, so daß Theodoros doch wieder Unrecht zu haben scheint.

Sokrates: Wie so? wenn er dich nun deines Laufens wegen gelobt und gesagt hätte, er habe noch nie unter den jungen Leuten einen so schnellfüßigen angetroffen, und du hernach beim Wettlauf von einem völlig ausgebildeten und sehr schnellen überwunden würdest, würdest du deshalb glauben, daß er dich minder mit Recht gelobt habe?

Theaitetos: Nein, das nicht.

Sokrates: Und glaubst du, daß die Erkenntnis, so wie ich es jetzt meinte, zu finden eine Kleinigkeit ist, und nicht vielmehr unter die gar schwierigen Aufgaben gehört?

Theaitetos: Beim Zeus, unter die allerschwierigsten, glaube ich.

Sokrates: So sei nur guten Mutes deinetwegen, und glaube, daß Theodoros wohl Recht gehabt hat. Bestrebe dich aber, wie von andern Dingen, so besonders von der Erkenntnis die Erklärung zu finden, was sie eigentlich ist.

Theaitetos: Sofern es nur am Bestreben liegt, soll sie wohl ans Licht kommen.

Sokrates: So komm, denn du hast schon sehr gut vorgezeichnet, und versuche nur deine Antwort wegen jener Seiten der Vierecke nachahmend, so wie du diese, so viele es auch sind, unter einen Begriff zusammengefaßt hast, so auch die vielerlei Erkenntnisse durch eine Erklärung zu bezeichnen.

Theaitetos: Wisse nur, Sokrates, ich habe oft versucht, dieses heraus zu finden, da ich die von dir herumgehenden Fragen hörte: aber ich kann weder mich selbst überreden, daß ich etwas genügendes ausgedacht hätte, noch höre ich irgend einen andern die Sache so, wie du es forderst, erklären. Eben so wenig aber kann ich jemals ablassen darauf zu sinnen.

Sokrates: Du hast eben Geburtsschmerzen, lieber Theaitetos, weil du nicht leer bist, sondern schwanger gehst.

Theaitetos: Das weiß ich weiter nicht; wie es mir aber ergeht, das habe ich dir gesagt.

Sokrates: Also du lächerlicher hast wohl niemals gehört, daß (149) ich der Sohn einer Hebamme bin, einer sehr berühmten und verwogenen, der Phainarete?

Theaitetos: Das habe ich wohl schon gehört.

Sokrates: Etwa auch, daß ich dieselbe Kunst ausübe, hast du gehört?

Theaitetos: Das keinesweges.

Sokrates: Wisse dann, dem ist also. Verrate mich aber nicht damit gegen die Andern, denn es weiß niemand von mir, Freund, daß ich diese Kunst besitze. Da es nun die Leute nicht wissen: so

sagen sie mir auch dieses zwar nicht nach, wohl aber, daß ich der wunderlichste aller Menschen wäre, und Alle zum Zweifeln brächte. Gewiß hast du das auch gehört?

Theaitetos: Vielfältig.

Sokrates: Soll ich dir davon die Ursach sagen?

Theaitetos: Allerdings.

Sokrates: Überlege dir nur recht alles von den Hebammen, wie es um sie steht, so wirst du leichter merken was ich will. Denn du weißt doch wohl, daß keine, so lange sie noch selbst empfängt und gebärt, andere entbindet, sondern nur welche selbst nicht mehr fähig sind zu gebären tun es.

Theaitetos: So ist es allerdings.

Sokrates: Das soll, wie sie sagen, von der Artemis herrühren, weil dieser, einer Nichtgebärenden, dennoch die Geburtshülfe zu Teil geworden. Nun hat sie zwar den ganz Unfruchtbaren nicht verleihen können, Geburtshelferinnen zu sein, weil die menschliche Natur zu schwach ist, um eine Kunst zu erlangen in Dingen, deren sie ganz unerfahren ist; wohl aber hat sie diese Gabe denen, die des Alters wegen nicht mehr gebären, beigelegt, um doch der Ähnlichkeit mit ihr selbst einen Vorzug einzuräumen.

Theaitetos: Das scheint annehmlich.

Sokrates: Ist also wohl auch das annehmlich und notwendig, daß, ob eine schwanger ist oder nicht, besser von den Geburtshelferinnen erkannt wird als von andern?

Theaitetos: Gar sehr.

Sokrates: Ja es können auch die Hebammen durch Arzneimittel und Zaubersprüche die Wehen erregen, und wenn sie wollen, sie auch wieder lindern, und den Schweregebärenden zur Geburt helfen, oder auch das Kind, wenn diese beschlossen haben sich dessen zu entledigen, so lange es noch ganz klein ist, können sie abtreiben.

Theaitetos: So ist es.

Sokrates: Hast du auch das schon von ihnen vernommen, daß sie ebenfalls die geschicktesten Freiwerberinnen sind, indem sie gründlich zu unterscheiden verstehen, was für eine Frau sich mit was für einem Manne verbinden muß, um die vollkommensten Kinder zu erzielen?

Theaitetos: Das habe ich noch nicht so gewußt.

Sokrates: So wisse denn, daß sie sich hiemit noch mehr wissen, als mit dem Nabelschnitt. Überlege auch nur. Glaubst du, daß die Pflege nebst Einsammlung der Früchte des Erdbodens, und dann wiederum die Einsicht, welchem Boden man jegliches Gesäme und Gewächs anvertrauen muß, zu einer und derselben Kunst gehören oder zu verschiedenen?

Theaitetos: Nein, sondern zu derselben.

Sokrates: Bei den Frauen aber glaubst du, daß dieses eine andere, und das Einsammeln wieder eine andere Kunst ist?

Theaitetos: Das ist wenigstens nicht wahrscheinlich.

(150) Sokrates: Wohl nicht, sondern nur wegen des unrechtlichen und unkünstlerischen Zusammenführens der Männer und Frauen, welches man das Kuppeln nennt, enthalten sich die Hebammen als ehrbare Frauen auch des Freiwerbens, aus Furcht, sie möchten um dieser Kunst willen in jenen Verdacht geraten. Denn eigentlich steht es den wahren Geburtshelferinnen auch allein zu, auf die rechte Art Ehen zu stiften.

Theaitetos: Offenbar.

Sokrates: Soviel also hat es mit den Hebammen auf sich; weniger aber doch als mit meinem Spiel. Denn bei den Frauen kommt es nicht vor, daß sie größtenteils zwar ächte Kinder gebären, bisweilen aber auch Mondskälber, und daß beides schwierig wäre zu unterscheiden. Denn wäre dies der Fall: so würde es gewiß die schönste und größte Kunst der Hebammen sein, zu unterscheiden was etwas rechtes ist, und was nicht. Oder glaubst du nicht?

Theaitetos: Das glaube ich wohl.

Sokrates: Von meiner Hebammenkunst nun gilt übrigens alles, was von der ihrigen; sie unterscheidet sich aber dadurch, daß sie Männern die Geburtshülfe leistet und nicht Frauen, und daß sie für ihre gebärenden Seelen Sorge trägt, und nicht für Leiber. Das größte aber an unserer Kunst ist dieses, daß sie im Stande ist zu prüfen, ob die Seele des Jünglings Mißgestaltetes und Falsches zu gebären im Begriff ist; oder Gebildetes und Ächtes. Ja auch hierin geht es mir eben wie den Hebammen, ich gebäre nichts von Weisheit, und was mir bereits Viele vorgeworfen, daß ich Andere zwar fragte, selbst aber nichts über irgend etwas antwortete, weil ich nämlich nichts kluges wüßte zu antworten, darin haben sie Recht. Die Ursach davon aber ist diese, Geburtshülfe leisten nötiget mich der Gott, erzeugen aber hat er mir gewehrt. Daher bin ich selbst keinesweges etwa weise, habe auch nichts dergleichen aufzuzeigen als Ausgeburts meiner eigenen Seele. Die aber mit mir umgehn, zeigen sich zuerst zwar zum Teil gar sehr ungelehrt; hernach aber bei fortgesetztem Umgange alle denen es der Gott vergönnt wunderbar schnell fortschreitend, wie es ihnen selbst und Andern scheint; und dieses offenbar ohne jemals irgend etwas etwa von mir gelernt zu haben, sondern nur selbst aus sich selbst entdecken sie viel Schönes, und halten es fest; die Geburtshülfe indes leisten dabei der Gott und ich. Dies erhellet hieraus. Viele schon haben dies verkennend und sich selbst alles zuschreibend, mich aber verachtend, oder auch selbst von Andern überredet, sich früher als recht war von mir getrennt, und nach dieser Trennung dann teils in Folge schlechter Gesellschaft nur Fehlgeburten getan, teils auch das, wovon sie durch mich entbunden worden, durch Verwahrlosung wieder verloren, weil sie die mißgestalteten und unächten Geburten höher achteten als die rechten; zuletzt aber sind sie sich selbst (151) und Andern gar unverständlich vorgekommen, von welchen einer Aristides, der Sohn des Lysimachos war, und viele Andere mehr. Wenn solche dann wiederkommen, meines Umgangs begehrend, und Wunder was darum tun, hindert mich doch das Göttliche, was mir zu widerfahren pflegt, mit Einigen wieder umzugehen; Andern dagegen wird es vergönnt, und diese nehmen sich wieder auf. Auch darin ergeht es denen, die mit mir umgehn, wie den Gebärenden; sie haben nämlich Wehen, und wissen sich nicht zu lassen bei Tag und Nacht weit ärger als jene. Und diese Wehen kann meine Kunst erregen sowohl als stillen. So ist es demnach mit diesen beschaffen. Bisweilen

aber, o Theaitetos, wenn Einige mir gar nicht recht scheinen schwanger zu sein, solchen, weil ich weiß, daß sie meiner gar nicht bedürfen, bin ich ein bereitwilliger Freiwerber, und mit Gott sei es gesprochen, ich treffe es zur Genüge, wessen Umgang ihnen vorteilhaft sein wird, wie ich denn ihrer schon viele dem Prodikos ausgetan habe. Viele auch andern weisen und gottbegabten Männern. Dieses habe ich dir, Bester, deshalb so ausführlich vorgetragen, weil ich Vermutung habe, daß du, wie du es auch selbst meinst, etwas in dir trägst, und Geburtsschmerzen hast. So übergib dich also mir, als dem Sohn einer Geburtshelferin und auch selbst der Geburtshilfe kundigen, und was ich dich frage, das beeifere dich so gut du nur kannst zu beantworten. Und wenn ich bei der Untersuchung etwas, was du sagst, für ein Mondskalb und nichts ächtes erfunden habe, also es ablöse und wegwerfe: so erzürne dich darüber nicht, wie die Frauen es bei der ersten Geburt zu tun pflegen. Denn schon Viele, mein Guter, sind so gegen mich aufgebracht gewesen, wenn ich ihnen eine Posse abgelöst habe, daß sie mich ordentlich hätten beißen mögen, und wollen nicht glauben, daß ich das aus Wohlmeinen tue, weil sie weit entfernt sind einzusehen, daß kein Gott jemals den Menschen mißgünstig ist, und daß auch ich nichts dergleichen aus Übelwollen tue, sondern mir nur eben keinesweges verstattet ist, Falsches gelten zu lassen und Wahres unterzuschlagen.

Versuche also noch einmal von Anfang an, o Theaitetos, zu sagen, was Erkenntnis ist. Daß du aber nicht kannst, sage nur niemals. Denn so Gott will und du wacker bist, wirst du es wohl können.

Theaitetos: Wenn du freilich, Sokrates, solchergestalt zuredest, wäre es schändlich nicht auf alle Weise mutig zu sagen, was einer eben hat. Mir also scheint, wer etwas erkennt, dasjenige wahrzunehmen, was er erkennt; und wie es mir jetzt erscheint, ist Erkenntnis nichts anders als Wahrnehmung.

Sokrates: Gut und wacker, Jüngling. So muß sich deutlich machen, wer etwas erklärt. Wohlan, laß uns nun dieses gemeinschaftlich betrachten, ob es eine rechte Geburt ist oder ein Windei. Wahrnehmung sagst du sei Erkenntnis.

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Und gar keine schlechte Erklärung scheinst du gegeben zu haben von der Erkenntnis, sondern welche auch (152) Protagoras gibt; nur daß er dieses nämliche auf eine etwas andere Weise ausgedrückt hat. Er sagt nämlich, der Mensch sei das Maß aller Dinge, der Seienden wie sie sind, der Nichtseienden, wie sie nicht sind. Du hast dies doch gelesen?

Theaitetos: Oftmals habe ich es gelesen.

Sokrates: Nicht wahr er meint dies so, daß wie ein jedes Ding mir erscheint, ein solches ist es auch mir, und wie es dir erscheint, ein solches ist es wiederum dir. Ein Mensch aber bist du sowohl als ich.

Theaitetos: So meint er es unstreitig.

Sokrates: Wahrscheinlich doch wird ein so weiser Mann nicht Torheiten reden. Laß uns ihm also nachgehn. Wird nicht bisweilen, indem derselbe Wind weht, den einen von uns frieren, den andern nicht? oder den einen wenig, den andern sehr stark?

Theaitetos: Ja wohl.

Sokrates: Sollen wir nun in diesem Falle sagen, daß der Wind an und für sich kalt ist oder nicht kalt? Oder sollen wir dem Protagoras glauben, daß er dem Frierenden ein kalter ist, dem Nichtfrierenden nicht?

Theaitetos: So wird es wohl sein müssen.

Sokrates: Und so erscheint er doch Jedem von Beiden?

Theaitetos: Freilich.

Sokrates: Dieses Erscheint ist aber eben das Wahrnehmen.

Theaitetos: So ist es.

Sokrates: Erscheinung also und Wahrnehmung ist dasselbe in Absicht auf das Warme und alles, was dem ähnlich ist? Denn wie ein jeder es wahrnimmt, so scheint es für ihn auch zu sein.

Theaitetos: Das leuchtet ein.

Sokrates: Wahrnehmung ist also wohl immer des Seienden und untrüglich, wenn sie ja Erkenntnis ist.

Theaitetos: So scheint es.

Sokrates: Nun so war etwa, bei den Chariten, Protagoras gar überweise, und hat die Sache zwar uns nur durch vielen Nebel dunkel angedeutet, seinen Schülern aber im Geheimen das rechte gesagt?

Theaitetos: Wie doch, o Sokrates, meinst du dies?

Sokrates: Ich will es dir sagen, es ist gar keine schlechte Rede, daß nämlich gar nichts ein an und für sich bestimmtes ist, und daß du keinem Dinge mit Recht welche Eigenschaft auch immer beilegen kannst, vielmehr wenn du etwas groß nennst, wird es sich auch klein zeigen, und wenn schwer, auch leicht, und so gleicher Weise in Allem, daß eben nichts weder Ein gewesenes ist noch auch irgend wie beschaffen; sondern durch Bewegung und Veränderung und Vermischung alles unter einander nur wird, wovon wir sagen daß es ist, nicht richtig bezeichnend; denn niemals ist eigentlich irgend etwas, sondern immer nur wird es. Und hierüber mögen denn der Reihe nach alle Weisen, den Parmenides ausgenommen, einig sein, Protagoras sowohl als Herakleitos und Empedokles und so auch von den Dichtern, die Anführer von beiden Dichtungsarten, Epicharmos der komischen, und der tragischen, Homeros; denn wenn dieser sagt, Daß ich den Vater Okeanos schau und Thetys die Mutter, will er andeuten, daß alles entsprungen ist aus dem Fluß und der Bewegung. Oder scheint er dir nicht dieses zu meinen?

Theaitetos: Allerdings auch mir.

(153) Sokrates: Wer dürfte nun wohl gegen ein solches Heer und seinen Anführer Homeros etwas bestreiten, ohne sich lächerlich zu machen?

Theaitetos: Leicht ist es nicht, o Sokrates.

Sokrates: Gewiß nicht, Theaitetos. Zumal auch dies noch hinlängliche Beweise sind für diese Behauptung, daß nämlich allemal was zu sein scheint und das Werden die Bewegung verursacht, das Nichtsein aber und den Untergang die Ruhe. Denn Wärme und Feuer, welche dann wieder die andern Dinge erzeugen und in Ordnung halten, werden selbst erzeugt durch Umschwung und Reibung, diese aber sind Bewegung. Oder sind dies nicht die Entstehungsarten des Feuers?

Theaitetos: Dies sind sie freilich.

Sokrates: Ferner entsproßt ja auch das Geschlecht der Lebenden aus eben den Ursachen.

Theaitetos: Wie anders?

Sokrates: Und wie, der ganze Zustand des Leibes, wird er nicht durch Ruhe und Trägheit zerrüttet, durch Leibesübungen aber und Bewegungen im Ganzen wohl erhalten?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Und der Zustand der Seele eben so, pflegt sie nicht durch Lernen und Fleiß, welches Bewegungen sind, Kenntnisse zu erwerben und festzuhalten und so besser zu werden; durch die Ruhe aber, welche sich in Gedankenlosigkeit und Trägheit zeigt, nichts zu lernen nicht nur, sondern auch das Gelernte zu vergessen?

Theaitetos: Ganz gewiß.

Sokrates: Das Gute also ist Bewegung für Seele und Leib, und umgekehrt das Gegenteil davon.

Theaitetos: So scheint es.

Sokrates: Soll ich dir nun auch noch die Windstillen anführen, und was dem ähnlich ist, wie überall die Ruhe Fäulnis und Zerstörung bewirkt, das Gegenteil aber Erhaltung? Und über dies Alles nun noch den letzten Stein hinzutragend beweisen, daß unter der goldenen Kette Homeros nichts anders versteht als die Sonne, und also andeutet, so lange der gesamte Umkreis in Bewegung ist und die Sonne, so lange sei auch Alles und bleibe wohlbehalten bei Göttern und Menschen, wenn aber dieses einmal wie gebunden stillstände, so würden alle Dinge untergehn, und, wie man sagt, das unterste zu oberst gekehrt werden?

Theaitetos: Mir, o Sokrates, scheint er das anzudeuten, was du sagst.

Sokrates: Denke dir also, Bester, die Sache so, zuerst in Beziehung auf die Augen, was du weiße Farbe nennst, daß dies nicht selbst etwas besonderes ist außerhalb deiner Augen, noch auch in deinen Augen, und daß du ihm ja keinen Ort bestimmst, denn sonst wäre es schon wenn es bestimmt irgendwo wäre, und es beharrte, und würde nicht bloß im Entstehen.

Theaitetos: Aber wie denn?

Sokrates: Folgen wir nur dem eben vorgetragenen Satz, daß nichts an und für sich Ein bestimmtes ist, und es wird uns deutlich werden, daß Schwarz und Weiß und jede andere Farbe aus dem Zusammenstoßen der Augen mit der zu ihr gehörigen Bewegung entstanden ist, und was

wir jedesmal Farbe nennen, wird weder das Anstoßende sein noch das (154) Angestoßene, sondern ein dazwischen Jedem besonders entstandenes. Oder möchtest du behaupten, daß jede Farbe, eben wie sie dir erscheint, auch einem Hunde oder irgend einem andern Tiere erscheinen werde?

Theaitetos: Beim Zeus, das möchte ich nicht.

Sokrates: Aber wie? erscheint einem andern Menschen irgend etwas grade eben so wie dir? Bist du davon recht gewiß, oder vielmehr davon, daß etwas nicht einmal dir selbst immer als dasselbe erscheine, da du niemals ganz auf dieselbe Weise dich verhältst.

Theaitetos: Mich dünkt dieses eher als jenes.

Sokrates: Also wenn das gemessene oder berührte groß oder rot oder warm wäre: so könnte es nicht dadurch, daß es auf einen Andern trafe, ein Anderes werden, indem es sich selbst gar nicht veränderte. Wenn aber wiederum das Messende oder Berührende jedes von diesen wäre, so könnte es nicht, wenn ein anderer Gegenstand herankommt oder dem vorigen etwas begegnet, indem jedoch ihm selbst nichts widerfährt, dennoch ein Anderes werden. Denn jetzt, Freund, werden wir genötiget, wunderbare und lächerliche Dinge getrost zu behaupten, wie Protagoras, und jeder, der dasselbe, wie er behaupten will, uns vorwerfen würde.

Theaitetos: Wie doch, und was für Dinge meinst du?

Sokrates: Nimm nur ein kleines Beispiel, und du wirst Alles wissen, was ich meine. Sechs Bohnen, wenn du Viere dagegen hältst, werden mehr sein als die viere, nämlich noch ein halbes Mal soviel; wenn aber zwölf, dann weniger, nämlich die Hälfte, und man darf nicht einmal leiden, daß etwas Anderes behauptet werde. Oder möchtest du es leiden?

Theaitetos: Keinesweges ich.

Sokrates: Wie nun, wenn dich Protagoras oder ein Anderer fragte, Ist es wohl möglich, Theaitetos, daß etwas größer oder mehr werde auf eine andere Weise, als daß es zugenommen hat? was wirst du antworten?

Theaitetos: Wenn ich, o Sokrates, was mir in Beziehung auf diese Frage allein richtig scheint, antworten soll, so werde ich sagen, es ist nicht möglich: wenn aber in Beziehung auf die vorige, so werde ich um mich zu hüten, daß ich nichts widersprechendes sage, wohl antworten, es wäre gar wohl möglich.

Sokrates: Sehr gut, Freund, bei der Here, und ganz göttlich. Jedoch wie mir scheint, wenn du antwortest, es sei möglich, wird dir jenes aus dem Euripides begegnen, es wird uns die Zunge freilich unwiderlegt sein, die Seele aber nicht unwiderlegt.

Theaitetos: Ganz wahr.

Sokrates: Wenn wir also von den gewaltigen Weisen wären du und ich, die schon alles durchgeprüft haben in ihrem Gemüt, so würden wir von nun an immer weiter nur zum Zeitvertreib einander versuchen, und auf sophistische Art einen eben solchen Kampf beginnend Jeder den Reden des Andern mit den seinigen ausweichen. Nun wir aber nur schlichte Menschen



sind, werden wir doch zuerst die Sache an sich selbst betrachten wollen, wie das wohl beschaffen ist, was wir behaupten, ob es unter einander stimmt, oder vielleicht nichts weniger als das.

Theaitetos: Auf jede Weise würde ich meines Teils dieses letztere wollen.

Sokrates: Auch ich gewiß. Da es sich nun so verhält, können wir anders als ganz gelassen in voller Muße die Sache wieder von vorn untersuchen, ohne verdrießlich zu werden, sondern recht aufrichtig uns prüfend, was doch diese Erscheinungen (155) uns eigentlich sind, von denen wir nun die erste untersuchen, und, wie ich wenigstens glaube, sagen werden, daß niemals irgend etwas weder mehr noch weniger werde, weder der Masse noch der Zahl nach, so lange, als es sich selbst gleich ist. Nicht so?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Zweitens auch wohl, daß wem nichts zugesetzt noch auch abgenommen wird, dieses niemals weder wachse noch schwinde, sondern immer gleich bleibe.

Theaitetos: Ganz offenbar.

Sokrates: Nicht auch das dritte, nämlich was vorher nicht war, daß dieses doch auch nachher unmöglich sein könne, ohne geworden zu sein und zu werden?

Theaitetos: So scheint es freilich.

Sokrates: Diese drei Behauptungen nun streiten, glaube ich, in unserer Seele mit einander, wenn wir jenes von den Bohnen aussagen, oder wenn wir behaupten, daß ich, der ich diese bestimmte Größe habe, ohne weder zu wachsen, noch das Gegenteil zu erleiden binnen Jahresfrist, jetzt zwar größer bin, als du der Jüngere, hernach aber kleiner, da doch ich von meiner Masse nichts verloren habe, sondern nur du an der Deinigen gewonnen hast. Denn ich bin ja hernach, was ich vorher nicht war, ohne es geworden zu sein. Denn ohne werden ist unmöglich geworden zu sein, und da ich nichts von meiner Masse eingebüßt habe, wurde ich ja niemals kleiner. Und mit tausend und aber tausend Sachen verhält es sich eben so, wenn wir dieses wollen gelten lassen. Du kommst doch wohl mit, Theaitetos? wenigstens scheinst du mir nicht unerfahren in diesen Dingen zu sein.

Theaitetos: Wahrlich bei den Göttern, Sokrates, ich wundere mich ungemein, wie doch dieses wohl sein mag; ja bisweilen, wenn ich recht hineinsehe, schwindelt mir ordentlich.

Sokrates: Theodoros, du Lieber, urteilt eben ganz richtig von deiner Natur. Denn gar sehr ist dies der Zustand eines Freundes der Weisheit, die Verwunderung; ja es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen, und wer gesagt hat, Iris sei die Tochter des Thaumatos, scheint die Abstammung nicht übel getroffen zu haben. Aber hast du schon inne, wie diese Dinge, zufolge dessen was, wie wir sagen, Protagoras behauptet, sich dennoch wirklich so verhalten können, oder noch nicht?

Theaitetos: Noch nicht recht, glaube ich.

Sokrates: So wirst du es mir wohl Dank wissen, wenn ich dir von der Meinung dieses Mannes oder vielmehr vieler berühmter Männer den rechten verborgenen Sinn aufspüren helfe.

Theaitetos: Wie sollte ich dir das nicht Dank wissen, und zwar sehr vielen.

Sokrates: Sieh dich aber wohl um, und habe Acht, daß uns nicht einer von den Ungeweihten zuhöre. Dies sind aber die, welche von nichts Anderem glaubend, daß es sei, als von dem, was sie recht herzlich mit beiden Händen greifen können, (156) das Handeln und das Werden, und Alles Unsichtbare gar nicht mit unter dem, was ist, wollen gelten lassen.

Theaitetos: Das sind ja verstockte und widerspenstige Menschen, Sokrates, von denen du redest.

Sokrates: Jene freilich, Kind, sind sehr roh. Viel preiswürdiger aber sind diese, deren Geheimnisse ich dir jetzt mitteilen will. Der Anfang aber, an welchem auch, was wir vorhin sagten, alles hängt, ist bei ihnen der, daß Alles Bewegung ist, und anderes außerdem nichts, von der Bewegung aber zwei Arten, beide der Zahl nach unendlich, deren eine ihr Wesen hat im Wirken, die andere im Leiden, und aus dem Begegnen und der Reibung dieser beiden gegen einander entstehen Erzeugnisse, der Anzahl nach auch unendliche, je zwei aber immer Zwillinge zugleich, das Wahrnehmbare und die Wahrnehmung, die immer zugleich hervortritt und erzeugt wird mit dem Wahrnehmbaren. Die Wahrnehmungen nun führen uns Namen wie diese, Gesicht, Gehör, Geruch, Erwärmung und Erkältung, auch Lust und Unlust werden sie genannt, Begierde und Abscheu, und andere gibt es noch, unbenannte unzählbare, sehr viele auch noch benannte. Die Arten des Wahrnehmbaren aber sind je eine einer von jenen an- und miterzeugt, dem mancherlei Sehen die mancherlei Farben, dem Hören gleichermaßen die Töne, und so den übrigen Wahrnehmungen das übrige ihnen verwandte Wahrnehmbare. Was besagt uns nun diese Erzählung, Theaitetos, in Beziehung auf das vorige? Merkst du es wohl?

Theaitetos: Noch nicht ganz, o Sokrates.

Sokrates: So sieh zu, ob wir es irgendwie hinausführen. Sie will nämlich sagen, daß alles dieses, wie wir auch sagten, sich bewegt. In dieser Bewegung aber findet sich Schnelligkeit und Langsamkeit. Soviel nun langsam ist, das hat seine Bewegung an demselben Ort und in Beziehung mit dem Nahen, und erzeugt auf diese Weise. Das auf diese Weise erzeugte aber ist langsamer. Was aber schnell, das hat seine Bewegung in Beziehung mit Entfernterem und erzeugt so, und das so erzeugte ist schneller; denn es geht im Raume fort, und in diesem Fortgehn besteht die Natur seiner Bewegung. Wenn nun ein Auge und ein solches Anderes ihm angemessenes zusammentreffen und die Röte erzeugen nebst der ihr mitgeborenen Wahrnehmung, was beides nicht wäre erzeugt worden, wenn eines von jenen beiden auf ein Anderes getroffen hätte; dann wird, indem beide sich bewegen, nämlich das Sehen auf Seiten der Augen, die Röte aber auf Seiten des die Farbe miterzeugenden Gegenstandes, auf der einen Seite das Auge erfüllt mit der Gesichtswahrnehmung, und sieht alsdann, und ist geworden nicht eine Gesichtswahrnehmung sondern ein sehendes Auge; auf der andern Seite wird das die Farbe miterzeugende erfüllt mit der Röte, und ist geworden auch wiederum nicht die Röte, sondern ein rotes, sei es nun Holz oder Stein oder welchem Dinge sonst begegnet, mit dieser Farbe gefärbt zu sein. Eben so ist nun alles übrige, das Harte und Warme und alles andere auf dieselbe Art zu verstehen, daß es nämlich an und für sich nichts ist, wie wir auch vorher sagten, sondern daß in dem einander Begegnen alles (157) allerlei wird vermöge der Bewegung. Denn auch, daß das Wirkende etwas ist, und das Leidende wiederum etwas, läßt sich an Einem nicht fest und sicher bemerken; denn weder ist etwas ein Wirkendes, ehe es mit einem Leidenden zusammentrifft, noch ein Leidendes, ehe mit dem Wirkenden; ja auch, was mit dem Einen zusammentreffend ein Wirkendes wird, zeigt sich, wenn es auf ein Anderes fällt, als ein Leidendes. So daß diesem Allen zufolge, wie wir von

Anfang an sagten, nichts an und für sich ein Bestimmtes ist, sondern immer nur wird für irgend ein Anderes, das Sein aber überall ausgestoßen werden muß, wiewohl wir es auch jetzt eben aus Gewohnheit und Ungeschicktheit gar oft und viel zu gebrauchen genötiget waren, und man darf doch nach der Rede der Weisen weder das Etwas zugeben, noch das Wesen, noch Meins, noch Dieses noch Jenes, noch irgend eine andere Bezeichnung die fest steht: sondern der Natur gemäß muß man nur reden von Werdendem und Gewirktem, Vergehendem und Verändertem; so daß, wenn Jemand etwas beharrlich setzt durch seine Rede, ein solcher sehr leicht zu Schanden zu machen ist. So muß man sowohl von dem Einzelnen reden, als auch von dem aus vielem zusammengefaßten, durch welches Zusammenfassen man Mensch sagt und Stein und jegliches einzelne Tier und seine Gattung. Ist dir dies nun lieblich, Theaitetos, und gefällt es dir daß du davon kosten möchtest?

Theaitetos: Ich weiß nicht recht, Sokrates. Denn auch von dir kann ich nicht inne werden, ob du es sagst als deine Meinung, oder ob du mich nur versuchst.

Sokrates: Erinnerst du dich nicht mehr, Lieber, daß ich meines Teils dergleichen gar nicht weiß, auch nichts als das meinige vorbringe, sondern ganz und gar unfruchtbar bin in dergleichen? Dir aber will ich Geburtshülfe leisten, und deshalb bespreche ich dich und lege dir zu kosten vor von allerlei Weisheit, bis ich endlich auch deine Meinung mit ans Licht bringe. Ist sie aber ans Licht gebracht, dann will ich auch gleich sehen, ob sie sich als ein Windei oder als eine gesunde Geburt zeigen wird. Also halte nur aus und sei gutes Mutes, und antworte dreist und tapfer, was dich dünkt über das, wornach ich eben frage.

Theaitetos: So frage denn.

Sokrates: Erkläre dich also noch einmal, ob es dir recht ist, daß gar nicht sein, sondern immer nur werden soll, Gutes und Schönes und Alles, was wir eben durchgegangen sind?

Theaitetos: Freilich scheint mir, wenn ich dich die Sache so erörtern höre, alles ganz erstaunlich gegründet zu sein, und daß es so müsse gedacht werden, wie du es auseinander setzest.

Sokrates: So wollen wir denn auch das nicht zurücklassen, was noch übrig ist davon. Es ist aber noch übrig das von den Träumen und Krankheiten, besonders auch dem Wahnsinn, und was man nennt sich verhören oder sich versehen oder sonst eine Sinnentäuschung. Denn du weißt wohl, daß es das Ansehn hat, als könne durch alle diese Fälle einstimmig der Satz widerlegt werden, den wir jetzt eben durchgegangen sind, und als wären auf alle Weise unsere Wahrnehmungen falsch in diesen Fällen, und als fehlte viel daran, daß, was einem Jeden (158) erscheint, dasselbe auch sei, sondern ganz im Gegenteil, als sei nichts von dem was erscheint.

Theaitetos: Vollkommen recht, o Sokrates.

Sokrates: Was für eine Ausrede, Jüngling, bleibt also dem noch übrig, welcher sagt, Wahrnehmung sei Erkenntnis, und was Jedem erscheine, das sei auch so dem, welchem es erscheint?

Theaitetos: Es fehlt mir der Mut, Sokrates, zu gestehen, daß ich nicht weiß, was ich sagen soll, weil du mich nur vorhin gescholten, als ich dies sagte. Und doch wäre ich in der Tat nicht vermögend, zu bestreiten, daß die Wahnsinnigen oder die Träumenden nicht falsche Vorstellungen haben, wenn jene Götter zu sein glauben, diese aber geflügelt, und sich im Traume

als fliegend vorkommen.

Sokrates: Merkst du auch nicht diesen Einwurf dagegen, besonders was Wachen und Schlafen betrifft?

Theaitetos: Welchen doch?

Sokrates: Den du, meine ich, oft gehört haben wirst, wenn man nämlich die Frage aufwirft, was für ein Kennzeichen jemand wohl angeben könnte, wenn einer fragte, jetzt gleich gegenwärtig, ob wir nicht schlafen, und Alles was wir vorstellen nur träumen, oder ob wir wachen und wachend uns unterreden?

Theaitetos: Und wahrlich, Sokrates, es ist sehr schwierig, durch was für ein Kennzeichen man es beweisen soll. Denn es folgt ganz genau auf beiden Seiten dasselbe. Denn was wir jetzt gesprochen haben, das können wir eben so gut im Traume zu sprechen glauben; und wenn wir im Traume über etwas zu sprechen meinen, so ist ganz wunderbar, wie ähnlich dies jenem ist.

Sokrates: Du siehst also, daß das Bestreiten nicht schwer ist, wenn sogar darüber gestritten werden kann, was Schlaf ist und was Wachen. Und da die Zeit des Schlafens der des Wachens ziemlich gleich ist, und die Seele in jedem von diesen Zuständen behauptet, daß die ihr jedesmal gegenwärtigen Vorstellungen auf alle Weise wahr sind: so behaupten wir eine gleiche Zeit hindurch, einmal, daß das Eine, dann wieder eben so, daß das Andere wirklich ist, und beharren beidemal gleich fest auf unserer Meinung.

Theaitetos: Allerdings.

Sokrates: Verhält es sich nun nicht mit Krankheiten und mit dem Wahnsinn eben so, bis auf die Zeit, daß die nicht gleich ist?

Theaitetos: Ganz richtig.

Sokrates: Und wie? soll das Wahre aus der Länge und Kürze der Zeit bestimmt werden?

Theaitetos: Lächerlich wäre das ja auf vielerlei Weise!

Sokrates: Hast du aber etwas anderes sicheres, woran du zeigen kannst, welche von diesen Vorstellungen die wahren sind?

Theaitetos: Mich dünkt nicht.

Sokrates: So höre denn von mir, was diejenigen darüber sagen würden, welche behaupten, was Jeder vorstellt, sei dem der es vorstellt auch wahr. Sie werden aber, wie ich glaube, uns so befragen. Was ganz und gar von einem Andern verschieden ist, o Theaitetos, kann das wohl irgend einerlei Vermögen mit jenem haben? und daß wir also ja nicht annehmen, daß das, wovon die Frage ist, in einer Hinsicht doch einerlei ist mit jenem, und nur in einer andern verschieden, sondern nur, daß es ganz verschieden ist.

Theaitetos: Es ist ja unmöglich, daß Eines mit einem Andern einerlei, sei es nun Vermögen oder sonst etwas habe, wenn es ganz und gar davon verschieden ist.

(159) Sokrates: Muß man nicht auch zugeben, daß ein solches notwendig unähnlich ist?

Theaitetos: Mir scheint es wenigstens.

Sokrates: Wenn sich also ereignet, daß etwas einem ähnlich wird oder unähnlich, es sei nun sich selbst oder einem andern, werden wir nicht, wenn es ähnlich wird, sagen, daß es einerlei, wenn aber unähnlich, daß es verschieden wird?

Theaitetos: Notwendig.

Sokrates: Haben wir nun nicht vorher gesagt, daß es vielerlei und unzähliges Wirkende gebe, und Leidendes auch?

Theaitetos: Das haben wir.

Sokrates: Und auch, daß eins mit einem andern und dann wieder mit einem andern sich vermischend nicht beidemale einerlei sondern verschiedenes erzeugen wird?

Theaitetos: Allerdings.

Sokrates: So laß uns denn von dir und mir und allem auf dieselbe Weise sagen, der kranke Sokrates und der gesunde Sokrates, sollen wir dies jenem ähnlich nennen oder unähnlich?

Theaitetos: Meinst du dieses Ganze, den kranken Sokrates, jenem Ganzen, dem gesunden Sokrates?

Sokrates: Ganz recht hast du verstanden, so meine ich es.

Theaitetos: Unähnlich dann.

Sokrates: Auch verschieden etwan auf eben die Art wie unähnlich?

Theaitetos: Notwendig.

Sokrates: Auch von dem schlafenden also, und was wir sonst jetzt angeführt haben, wirst du das nämliche behaupten.

Theaitetos: Ich gewiß.

Sokrates: Wird also nicht jedes seiner Natur nach etwas wirkende, wenn es den gesunden Sokrates trifft, mit einem verschiedenen zu tun haben, und wenn den kranken, wieder mit einem verschiedenen?

Theaitetos: Wie sollte es nicht!

Sokrates: Und verschiedenes werden wir also in beiden Fällen zusammen erzeugen, ich der Leidende und jenes das Wirkende?

Theaitetos: Wie sonst?

Sokrates: Wenn nun ich der Gesunde Wein trinke: so erscheint er mir lieblich und süß?

Theaitetos: O ja.

Sokrates: Es haben nämlich alsdann nach dem zuvor eingeräumten das Wirkende und das Leidende erzeugt, die Süßigkeit und die Wahrnehmung, beide zugleich schwebend. Und zwar hat die Wahrnehmung, welche auf der Seite des Leidenden ist, seine Zunge wahrnehmend gemacht, die Süßigkeit aber, welche auf der Seite des Weines um ihn schwebt, hat den Wein für die gesunde Zunge süß zu sein und zu scheinen gemacht.

Theaitetos: So waren wir allerdings vorher übereingekommen.

Sokrates: Wenn er aber den kranken trifft, hat er dann nicht zuerst der Wahrheit nach nicht denselben getroffen, da er zu einem dem vorigen unähnlichen gekommen ist?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Verschiedenes also erzeugen wiederum ein solcher Sokrates und das Trinken des Weines. An der Zunge nämlich die Wahrnehmung der Bitterkeit, an dem Wein aber die werdende und schwebende Bitterkeit, und machen diesen nicht zur Bitterkeit, sondern zu einem bitteren, mich aber nicht zur Wahrnehmung, sondern zu einem Wahrnehmenden.

Theaitetos: Ganz offenbar.

Sokrates: Also werde sowohl ich nichts anderes jemals werden, so lange ich so wahrnehme, denn nur eine andere Wahrnehmung (160) von etwas anderm macht den Wahrnehmenden zu einem veränderten und andern, als auch jenes, das auf mich wirkende, wird niemals, sobald es mit einem andern zusammentrifft, dasselbige erzeugend, ein eben solches werden. Denn mit anderm muß es anderes erzeugend ein Verändertes werden.

Theaitetos: So ist es.

Sokrates: Eben so wenig aber werde ich für mich selbst ein solcher, noch jenes für sich selbst ein solches werden.

Theaitetos: Natürlich nicht.

Sokrates: Notwendig also muß sowohl ich, wenn ich ein Wahrnehmender werde, es von etwas werden, denn ein Wahrnehmender zwar aber ein nichts wahrnehmender zu werden, das ist unmöglich; als auch jenes muß, wenn es süß oder bitter oder etwas dergleichen wird, es notwendig für einen werden. Denn süß, aber Niemanden süß zu sein, ist unmöglich.

Theaitetos: Allerdings muß es so sein.

Sokrates: Es bleibt also, glaube ich, übrig, daß wir für einander etwas sind oder werden, je nachdem man nun sein oder werden sagen will, da unser Sein zwar die Notwendigkeit verknüpft, aber weder mit irgend einem andern noch mit uns selbst. Also bleibt übrig, daß es für uns unter einander verknüpft sei. So daß, mag es nun Jemand Sein nennen, er sagen muß, es sei für etwas oder von etwas, oder in Beziehung auf etwas; oder nenne er es Werden, dann eben so. Daß aber

etwas an und für sich etwas gleichviel ob sei oder werde, das darf er weder selbst behaupten, noch wenn ein Anderer dies behauptet es annehmen, wie die Rede, welche wir durchgegangen sind, zeigt.

Theaitetos: So ist es allerdings, Sokrates.

Sokrates: Nicht wahr also, wenn das mich zu etwas machende für mich ist, und nicht für einen Anderen: so nehme auch nur ich es wahr, ein Anderer aber nicht?

Theaitetos: Wie anders?

Sokrates: Wahr also ist mir meine Wahrnehmung, denn sie ist die meines jedesmaligen Seins. Ich also bin der Richter, nach dem Protagoras, dessen sowohl was mir ist wie es ist, als dessen was mir nicht ist wie es nicht ist.

Theaitetos: So scheint es.

Sokrates: Wie also sollte ich, da ich untrüglich bin und nie fehle, in meiner Vorstellung von dem was ist oder wird, dasjenige nicht auch erkennen, was ich wahrnehme.

Theaitetos: Es läßt sich auf keine Weise anders denken.

Sokrates: Vortrefflich also hast du gesprochen, daß die Erkenntnis nichts anderes ist als Wahrnehmung; und es fällt in Eines zusammen, daß nach dem Homeros, Herakleitos und ihrem ganzen Stamm Alles sich wie Ströme bewegt, daß nach dem Protagoras, dem sehr weisen, der Mensch das Maß aller Dinge ist, und daß nach dem Theaitetos, wenn dieses sich so verhält, die Wahrnehmung Erkenntnis wird. Nicht wahr, o Theaitetos? wir sagen doch, daß dies Kindlein dein neugebornes ist, und von mir geholt? oder wie meinst du?

Theaitetos: Notwendig so, Sokrates.

Sokrates: Dieses haben wir recht mit Mühe endlich geboren, was es auch nun eigentlich sein mag. Nach der Geburt aber müssen wir nun das wahre Umtragen im Kreise damit vornehmen, indem wir durch weitere Untersuchung erforschen, ob nicht das Geborene, vielleicht ohne daß wir es wußten, nicht wert ist auferzogen zu werden, sondern ein leeres Windei. (161) Oder glaubst du, dein Kind müsse man auf alle Fälle auferziehen und nie aussetzen? Oder wirst du es doch ertragen, wenn du siehst, daß es die Prüfung nicht besteht, und nicht allzuverdrießlich werden, wenn es dir Jemand, ohnerachtet es deine erste Geburt ist, wegnimmt?

Theodoros: Er wird es ertragen, unser Theaitetos, o Sokrates, denn er ist gar nicht hartnäckig. Also, bei den Göttern, sage, ob es sich nun wieder nicht so verhält.

Sokrates: Offenbar hast du großen Wohlgefallen an solchen Reden, Theodoros, und bist sehr gut, daß du glaubst, ich wäre gleichsam ein Schatzkasten von Behauptungen, und dürfte ohne Mühe nur eine herausnehmend sagen, daß sich dies wiederum nicht so verhielte. Wie es aber wirklich damit zugeht, merkst du nicht, daß nämlich keine dieser Behauptungen von mir ausgeht, sondern immer von dem, der sich mit mir unterredet; ich aber weiter nichts weiß als nur dieses Wenige, nämlich die Rede eines anderen Weiseren aufzufassen und gehörig zu behandeln. Und so will ich es auch jetzt mit diesem versuchen, nicht aber selbst etwas sagen.

Theodoros: Gut berichtet, Sokrates, und tue nur so.

Sokrates: Weißt du also, Theodoros, was mich wundert von deinem Freunde Protagoras?

Theodoros: Was doch?

Sokrates: Das Übrige hat mir alles sehr wohl gefallen, was er sagt, daß was Jedem scheint für ihn auch ist, nur über den Anfang seiner Rede wundere ich mich, daß er nicht gleich seine Wahrheit so beginnt, das Maß aller Dinge sei das Schwein oder der Affe, oder was man noch unter allem was Wahrnehmung hat unvernünftigeres nennen könnte, damit er recht hochsinnig und herabwürdigend begönne zu uns zu reden, indem er zeigte, daß wir zwar ihn bewunderten als einen Gott seiner Weisheit wegen, er aber doch nichts besser wäre an Einsicht als ein halbwachsener Frosch, geschweige denn als irgend ein Anderer unter den Menschen. Oder was wollen wir sagen, Theodoros? Denn wenn einem Jeden wahr sein soll, was er mittelst der Wahrnehmung vorstellt, und weder Einer den Zustand des Andern besser beurteilen kann, noch auch die Vorstellung des Einen der Andere vermögender ist in Erwägung zu ziehen, ob sie wahr oder falsch ist; sondern, wie schon oft gesagt ist, Jeder nur sein eignes für sich vorstellt, und dieses alles richtig und wahr ist: wie soll denn wohl, o Freund, nur Protagoras weise sein, so daß er mit Recht auch von Andern zum Lehrer angenommen wird, und daß um großen Lohn; wir dagegen unwissender, so daß wir bei ihm in die Schule gehn müssen, da doch jeder Mensch das Maß seiner eigenen Weisheit ist? und wie sollen wir nicht glauben, daß Protagoras dies bloß im Scherz vorbringt? Was nun gar mich betrifft und meine Kunst der Geburtshülfe: so schweige ich ganz davon, welches Gelächter wir billig erregen. Ich glaube aber, es wird auch dasselbige sein mit dem ganzen Geschäft des wissenschaftlichen Unterredens. Denn gegenseitig Einer des Andern Vorstellungen und Meinungen in Betrachtung ziehen, und zu widerlegen suchen, wenn sie doch Alle richtig sind, ist das nicht eine langweilige und überlaute Kinderei, wenn anders die Wahrheit des Protagoras wirklich wahr ist, und nicht (162) nur scherzend aus dem verborgenen Heiligtum des Buches herausgeredet hat.

Theodoros: Der Mann, o Sokrates, ist mein Freund, wie du oben sagtest. Darum möchte ich weder, daß Protagoras durch meine Eingeständnisse widerlegt würde, noch auch möchte ich dir gegen meine eigene Meinung zuwider sein. Deshalb nimm dir nur wieder den Theaitetos vor; schien er dir doch auch vorher sehr aufmerksam zu folgen.

Sokrates: Würdest du denn auch, wenn du nach Lakedämon kämest, Theodoros, zu den Fechtschulen, und dort die Andern entblößt sähest, Einige darunter überdies gar nicht vorzügliche Leute, dennoch lieber dich nicht neben ihnen auskleiden und ihnen deine Gestalt zeigen?

Theodoros: Warum meinst du, daß ich das nicht allerdings vorziehn würde, wenn sie es mir nur vergönnten und sich überreden ließen? So wie ich jetzt euch zu überreden hoffe, mich zuschauen zu lassen, und mich, der ich schon ungelenker bin, nicht in den Übungsplatz hineinzuziehen, sondern lieber mit einem jüngeren und vollaftigern zu ringen.

Sokrates: Wenn es dir so recht ist, Theodoros, ist es mir auch nicht zuwider, wie man zu sagen pflegt. So muß ich denn wieder zu dem weisen Theaitetos gehn.

Sage also, Theaitetos, zuerst was wir jetzt eben durchgegangen sind, ob du dich nicht ebenfalls verwunderst, daß sich auf einmal zeigt, du seist nichts schlechter in der Weisheit als einer unter den Menschen oder auch unter den Göttern? Oder glaubst du, daß das Maß des Protagoras



weniger von den Göttern gilt, als von den Menschen?

Theaitetos: Beim Zeus keinesweges, und was du jetzt fragst, verwundert mich freilich sehr. Denn als wir vorher erörterten, weshalb sie wohl sagten, was Jedem erscheine, das sei auch für den, dem es erscheine, fand ich, daß dieses vortrefflich gesagt wäre, nun aber ganz im Gegenteil ist es schnell umgeschlagen.

Sokrates: Du bist eben jung, lieber Sohn, deshalb achtest du schneller auf verfängliche Reden, und gibst ihnen Eingang. Denn Protagoras oder ein Anderer für ihn würde hierauf sagen, Ihr trefflichen Knaben und Greise sitzt hier zusammen und führt verfängliche Reden, indem ihr die Götter mit hineinzieht in die Sache, welche ich gänzlich bei Seite setze im Reden sowohl als im Schreiben, ob sie sind oder nicht sind, und was auf den großen Haufen Eindruck machen würde, wenn er es hörte, dergleichen redet ihr, als wäre es nun etwas schreckliches, wenn jeder Mensch um gar nichts besser wäre in der Weisheit, als irgend ein Tier. Beweise aber und notwendige Schlußfolgen führt ihr gar nicht eine einzige an, sondern begnügt euch mit dem Scheinbaren, welches doch weder Theodoros noch irgend ein anderer Meßkünstler bei seiner Meßkunst anwenden würde, oder er wäre auch gar nichts wert. So überleget nun, du und Theodoros, ob ihr in so wichtigen Dingen solchen Reden Beifall geben wollt, die nur aus Überredungskünsten und Wahrscheinlichkeiten zusammengesetzt sind.

(163) Theaitetos: Daß dieses billig wäre, Sokrates, würdest weder du noch auch wir sagen wollen.

Sokrates: Auf eine andere Weise also, wie es scheint, müssen wir die Sache betrachten, wie du behauptest und Theodoros.

Theaitetos: Allerdings auf eine andere.

Sokrates: Laßt uns denn auf diese Weise sehen, ob wohl Erkenntnis und Wahrnehmung einerlei ist oder verschieden. Denn darauf ging doch unsere ganze Rede aus, und deshalb haben wir so vielerlei Wunderliches aufgerührt. Nicht wahr?

Theaitetos: Allerdings.

Sokrates: Sollen wir also eingestehen, was wir durch Sehen wahrnehmen oder durch Hören, daß wir alles dieses auch zugleich verstehen? Zum Beispiel, Ausländer, deren Sprache wir noch nicht gelernt haben, sollen wir läugnen, daß wir die hören, wenn sie darin sprechen? oder sollen wir sagen, daß wir sie nicht nur hören, sondern auch das verstehen was sie sagen? Eben so, wenn wir Buchstaben noch nicht kennen, doch aber unsere Augen auf sie richten: sollen wir behaupten, daß wir sie nicht sehen, oder daß wir sie auch verstehen, wenn wir sie doch sehen?

Theaitetos: Dasselbige an ihnen, o Sokrates, was wir sehen und hören, werden wir auch zu verstehen behaupten, daß wir nämlich von letzteren die Gestalt und Farbe sehen und auch erkennen, von jenen aber die Höhe und Tiefe hören und auch wissen; daß wir aber was von beiden die Sprachlehrer und Dolmetscher lehren, weder wahrnehmen durch das Sehen und Hören, noch also auch verstehen.

Sokrates: Vortrefflich, Theaitetos! und es wäre nicht recht, dir dieses zu bestreiten, damit dir auch der Mut wachse. Aber betrachte auch dieses Andere, welches herbeikommt, und sieh zu, wie wir

es uns abwehren wollen.

Theaitetos: Was denn?

Sokrates: Dieses, wenn Jemand fragte, ob es wohl möglich wäre, daß einer etwas, wovon er einmal Erkenntnis erlangt, und wovon er die Erinnerung noch unverloren bei sich bewahrt, dann wann er sich erinnert, eben das doch nicht erkannte, dessen er sich erinnert. Ich bin aber, wie ich merke, sehr weitläufig, da ich doch nur fragen wollte, ob Jemand, was er erfahren, indem er sich dessen erinnert, doch nicht weiß.

Theaitetos: Und auf welche Weise, Sokrates? Dies wäre ja ein Wunder, was du da sagst.

Sokrates: Bin ich denn etwa irre? Sieh doch zu! Sagst du nicht, das Sehen sei ein Wahrnehmen und jeder Anblick eine Wahrnehmung?

Theaitetos: So sage ich.

Sokrates: Wer nur etwas gesehn hat, der hat eine Erkenntnis bekommen von dem was er gesehen hat nach unserm jetzigen Satz?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Wie weiter? Gibst du nicht doch auch eine Erinnerung zu?

Theaitetos: O ja.

Sokrates: An nichts oder an etwas?

Theaitetos: An etwas, versteht sich.

Sokrates: Wohl, was einer erfahren und wahrgenommen hat, an etwas davon?

Theaitetos: Woran sonst?

Sokrates: Und was Jemand gesehen hat, dessen erinnert er sich doch bisweilen?

Theaitetos: Gewiß erinnert er sich.

Sokrates: Auch indem er die Augen verschließt? oder hat er es, sobald er dies tut, vergessen?

Theaitetos: Das wäre ja arg, o Sokrates, das zu behaupten.

(164) Sokrates: Und doch müssen wir es, wenn wir nämlich den vorigen Satz retten wollen; wo nicht, so ist es vorbei mit ihm.

Theaitetos: Auch ich, beim Zeus, merke so etwas, noch begreife ich es aber nicht ganz genau. Sage mir also wie?

Sokrates: So. Wer sieht, sagen wir, hat Erkenntnis bekommen davon, was er sieht. Denn Gesicht und Wahrnehmung und Erkenntnis haben wir zugegeben ist einerlei.

Theaitetos: Nun ja.

Sokrates: Wer nun gesehn und Erkenntnis dessen was er sah bekommen hat, erinnert sich dessen zwar, wenn er auch die Augen verschließt, sieht es aber dann nicht. Nicht so?

Theaitetos: Ganz recht.

Sokrates: Dies Er sieht nicht, heißt aber soviel als Er erkennt nicht, wenn doch Er sieht eben soviel ist als Er erkennt.

Theaitetos: Das ist richtig.

Sokrates: Es folgt also, daß Jemand das, wovon er Erkenntnis bekommen hat, indem er sich dessen erinnert, doch nicht erkennt, weil er es nicht sieht, eben das, Wovon wir gesagt haben, es würde ein Wunder sein, wenn es geschähe.

Theaitetos: Vollkommen recht.

Sokrates: Etwas unmögliches scheint also zu erfolgen, wenn Jemand sagt, Erkenntnis und Wahrnehmung sei dasselbe.

Theaitetos: So scheint es.

Sokrates: Man muß also sagen, Jedes von beiden sei ein anderes.

Theaitetos: So wird es sein müssen.

Sokrates: Was ist also wohl die Erkenntnis? wir müssen es wie es scheint noch einmal von vorne an erklären.

Allein Theaitetos, was sind wir doch im Begriff zu tun?

Theaitetos: Wie so?

Sokrates: Es kommt mir vor, als ob wir nach Art eines schlechten Hahns, ehe wir noch gesiegt haben, und von der Sache abspringend unser Siegesgeschrei anstimmten.

Theaitetos: Wie so denn?

Sokrates: Grade als ob es uns nur um des Widerspruchs halber wäre, scheinen wir bloß den Worten nachgehend unsere Gegenbehauptung aufgestellt zu haben, und indem wir durch solche Mittel den Satz überwunden ganz zufrieden zu sein; und da wir doch behaupten keine Kunstfechter zu sein, sondern Weisheitsfreunde, tun wir dennoch unvermerkt grade dasselbe wie jene gewaltigen Männer.

Theaitetos: Ich verstehe noch immer nicht wie du es meinst.

Sokrates: So will ich denn versuchen, dir deutlich zu machen, was ich doch von der Sache merke. Wir fragten, ob wohl, wenn Jemand etwas erfahren hat, und sich dessen erinnert, er es doch nicht erkenne; und nachdem wir gezeigt hatten, daß wer etwas gesehen hat und dann die Augen

verschließt, sich nun dessen erinnert, es aber nicht mehr sieht, zeigten wir, daß er sich erinnere, aber nicht mehr erkenne; dieses aber sei unmöglich, und so ging die Sache verloren, die Protagoreische sowohl als auch zugleich die deinige von Erkenntnis und Wahrnehmung, daß beides einerlei ist.

Theaitetos: Offenbar.

Sokrates: Wäre aber, glaube ich, nicht verloren gegangen, Lieber, wenn nur der Vater der andern Lehre noch lebte, sondern dieser würde ihr noch auf vielerlei Art zu Hülfe gekommen sein. Nun aber, da sie verwaiset ist, mißhandeln wir sie, zumal auch nicht einmal die Vormünder, welchen Protagoras sie übergeben hat, ihr zu Hülfe kommen wollen, von denen auch Theodoros hier einer ist. Sondern es scheint, wir selbst werden ihr der Billigkeit wegen beistehen müssen.

Theodoros: Nicht ich, o Sokrates, sondern vielmehr Kallias, der Sohn des Hipponikos, ist Vormund für seine Angelegenheiten. Ich aber habe mich ziemlich bald aus dem bloßen (165) Denken in die Meßkunst gerettet. Dennoch aber werde ich es dir Dank wissen, wenn du ihm beistehst.

Sokrates: Wohl gesprochen, Theodoros. So betrachte nun meine Hülfeleistung. Nämlich es muß Jemand noch viel gewaltigere Dinge zugestehen als die vorigen, wenn er nicht genau auf die Worte Acht hat, so wie wir gewöhnlich pflegen zu bejahen oder zu verneinen. Soll ich dir sagen Wie, oder dem Theaitetos?

Theodoros: Beiden gemeinschaftlich, Sokrates. Antworten aber mag dir der jüngere; denn wenn er fehlt, wird es ihm weniger übel stehn.

Sokrates: So will ich denn gleich die gewaltigste Frage vorbringen. Das ist aber, glaube ich, eine solche: Ist es wohl möglich, daß derselbe Mensch, der etwas weiß, das was er weiß zugleich auch nicht wisse?

Theodoros: Was wollen wir hierauf antworten, Theaitetos?

Theaitetos: Ich meines Teils halte es für unmöglich.

Sokrates: Keinesweges, wenn du nämlich sagst, das Sehen sei Erkennen. Denn was willst du mit der verfänglichen Frage machen, wenn du einmal, wie man sagt, in die Falle gegangen bist, und ein zudringlicher Mensch dir mit der Hand das eine Auge zuhält, und dich fragt, ob du mit dem zugehaltenen den Mantel sähest?

Theaitetos: Ich werde sagen, mit diesem zwar nicht, wohl aber mit dem andern.

Sokrates: Also siehst du doch zu gleicher Zeit dasselbe, und siehst es auch nicht.

Theaitetos: Auf gewisse Weise wohl.

Sokrates: Ich begehre ja gar nichts, sagt er alsdann, von der Art und Weise, habe auch darnach gar nicht gefragt, sondern nur, ob was du erkennst, du dieses auch nicht erkennst? Nun aber zeigt sich, daß du siehst, was du auch nicht siehst. Und eingestanden hast du vorher, das Sehen sei Erkennen, und das Nichtsehen Nichterkennen. So berechne nun selbst, was dir hieraus entsteht.

Theaitetos: Ich berechne schon, das Gegenteil dessen was ich vorausgesetzt.

Sokrates: Wahrscheinlich, du Wunderbarer, würde dir noch mehr dergleichen begegnen, wenn dich Jemand noch außerdem fragte, ob man wohl auch könne scharf erkennen und auch stumpf, oder von nahebei zwar erkennen, von weitem aber nicht, und eben so laut und leise, und tausend dergleichen, was ein leichtbewaffneter Mann, ein Söldner in Reden in den Hinterhalt legen, und wenn du Erkenntnis und Wahrnehmung als dasselbe gesetzt hast, auf das Hören und Riechen und diese Arten von Wahrnehmungen losgehend dich widerlegen würde, nicht nachlassend sondern immer eindringend, bis du in Bewunderung seiner verwünschten Weisheit ganz verstrickt würdest, wodurch er dich in seine Gewalt und Gewahrsam bekäme, und dich dann loslassen würde nur für soviel Geld, als du mit ihm übereinkommen könntest. Was für eine hilfreiche Rede würde also wohl, fragst du vielleicht, Protagoras für seine Lehre herbeibringen? Sollen wir nicht versuchen, sie vorzutragen?

Theaitetos: Auf alle Weise.

Sokrates: Dieses Alles nämlich, was wir jetzt um ihm beizustehen sagten, und er würde, glaube ich, ziemlich verächtlich (166) grade auf uns eingehn und sprechen, Dieser ehrliche Sokrates, weil ein Knäblein sich erschrocken hat, als es gefragt ward, ob wohl derselbe Mensch derselben Sache sich erinnern und sie doch nicht erkennen könnte, und vor Schreck es geläugnet, weil es eben nicht vor sich sehen konnte, hat er einen Mann wie mich hernach zum Gelächter gemacht in seinen Reden. Die Sache aber, du mutwilligster Sokrates, verhält sich so. Wenn du etwas von dem meinigen durch Fragen untersuchst, und der Gefragte wird, indem er das antwortet was ich selbst geantwortet hätte, des Irrtums überführt; dann werde ich freilich auch überführt. Antwortet er aber etwas anderes, dann geschieht es auch ihm dem Gefragten allein. So, um nur bei dem nächsten anzufangen, glaubst du denn, Jemand werde dir zugeben, daß einem die Erinnerung an etwas was ihm begegnete einwohnt als ein eben solcher Zustand, wie der, da es ihm begegnete, wiewohl es ihm nun nicht mehr begegnet? Weit gefehlt. Oder daß Jemand Bedenken tragen werde zu gestehen, es sei möglich, daß derselbe dasselbe wisse und auch nicht wisse? Oder wenn er auch dieses fürchten sollte, daß er jemals zugeben werde, der Veränderte sei noch derselbe, als ehe er verändert ward? Oder vielmehr, es sei überhaupt Jemand Der und nicht vielmehr Die und zwar unzählig viele werdende, so lange es noch Verunähnlichung gibt, wenn man sich doch hüten soll, daß nicht Einer auf die Worte des Andern Jagd mache. Vielmehr, du Leichtsinziger, würde er sagen, gehe doch tapferer auf das los, was ich eigentlich behaupte, wenn du nämlich kannst, und widerlege dieses, daß nicht Jedem von uns eigentümliche Wahrnehmungen entstehen, oder daß wenn auch dieses sei, darum doch nicht das Erscheinende für Jenen allein werde, oder wenn man Sein sagen soll, sei, dem es erscheint. Sprichst du aber von Schweinen und Affen, so beträgst du dich nicht nur selbst als ein Schwein, sondern überredest auch die, welche dir zuhören, sich eben so gegen meine Schrift zu betragen, woran du nicht schön handelst. Denn ich behaupte zwar, daß sich die Wahrheit so verhalte, wie ich geschrieben habe, daß nämlich ein Jeder von uns das Maß dessen sei, was ist und was nicht, daß aber dennoch der Eine unendlich viel besser sei als der Andere, eben deshalb weil dem Einen dieses ist und erscheint, dem Andern etwas Anderes. Und weit entfernt bin ich, zu behaupten, daß es keine Weisheit und keinen Weisen gebe; sondern eben den nenne ich grade weise, welcher, wem unter uns Übles ist und erscheint, die Umwandlung bewirken kann, daß ihm Gutes erscheine und sei. Diese Rede aber greife mir nicht wieder bloß bei dem Worte, sondern vernimm erst folgendermaßen noch deutlicher was ich meine. Erinnerung dich nämlich nur, was zum Beispiel in dem Vorigen gesagt wurde, daß dem Kranken bitter scheint und ist, was er genießt, dem Gesunden aber ist und

scheint es das Gegenteil. Weiser nun soll man freilich keinen von beiden machen, es ist auch nicht möglich; auch darf man nicht klagen; der Kranke sei (167) unverständlich, weil er dies so vorstellt, der Gesunde aber weise, weil anders; wohl aber muß man Jenem eine Umwandlung bewirken auf die andere Seite, denn die andere Beschaffenheit ist die bessere. Eben so ist auch in Sachen des Unterrichts von einer Beschaffenheit eine Umwandlung zu bewirken zur andern. Der Arzt nun bewirkt seine Umwandlung durch Arzneien, der Sophist aber durch Reden. Und niemals hat Einer Einen, der Falsches vorstellte, dahin gebracht, hernach Wahres vorzustellen. Denn es ist weder möglich, das was nicht ist vorzustellen, noch überhaupt Anderes, als in Jedem erzeugt wird; dieses aber ist immer wahr. Sondern nur demjenigen, der, vermöge einer schlechteren Beschaffenheit seiner Seele, auch auf eine ihr verwandte Art vorstellt, kann eine bessere bewirken, daß er Anderes und solche Erscheinungen vorstelle, welche dann Einige aus Unkunde das Wahre nennen, ich aber nenne nur einiges besser als anderes, wahrer hingegen nenne ich nichts. Und unter den Weisen, o lieber Sokrates, die Frösche zu meinen bin ich weit entfernt, sondern in Beziehung auf tierische Leiber verstehe ich darunter die Ärzte, in Beziehung auf Gewächse die Landleute. Denn ich glaube, daß auch diese den Pflanzen anstatt schlechter Wahrnehmungen, wenn sie etwa krank sind, heilsame und gesunde Wahrnehmungen und Wahrheiten beibringen, so wie weise und gute Redner wiederum machen, daß den Staaten anstatt des Verderblichen das Heilsame gerecht erscheint und ist. Denn was jedem Staate schön und gerecht erscheint, das ist es ihm ja auch, so lange er es dafür erklärt; der Weise aber macht, daß anstatt des bisherigen Verderblichen ihnen nun Heilsames so erscheint und ist. Auf eben diese Art nun ist auch der Sophist, der diejenigen, welche sich unterrichten lassen, so zu erziehen versteht, allerdings weise und würdig große Belohnungen von den Unterrichteten zu empfangen. Und so gilt beides, daß Einige weiser sind als Andere, und daß doch keiner Falsches vorstellt, und auch du, magst du nun wollen oder nicht, dir muß gefallen lassen, ein Maß zu sein. Denn hiedurch wird diese Lehre aufrecht erhalten, gegen welche du nun einwenden magst, wenn du aufs neue etwas einzuwenden hast, so daß du in einer Rede das Gegenteil durchführst, oder willst du es lieber durch Fragen, auch so. Denn auch das muß der Verständige nicht scheuen, sondern auf alle Weise angreifen. Nur dieses beobachte, betrüge nicht im Fragen. Es ist ja auch die größte Unvernunft, wenn einer sagt, es sei ihm nur an der Tugend gelegen, und sich dann doch nicht anders als betrügerisch in seinen Reden beweiset. Betrügen aber heißt in dieser Sache, wenn Jemand nicht dieses beides gänzlich von einander trennt, und anders wenn er nur streiten will, seine Unterredungen einrichtet, anders aber wieder wenn er untersuchen will, und im ersten Falle zwar immerhin scherzt und überlistet so viel er kann, bei der ordentlichen Untersuchung dagegen ernsthaft ist, und den mit ihm untersuchenden zurechtweist, nur diejenigen Fehler ihm aufzeigend, zu denen er durch sich selbst und durch die mit denen er (168) früher umging ist verleitet worden. Wenn du es nun so machst, werden diejenigen, welche sich mit dir unterhalten, sich selbst die Schuld beimessen von ihrer Verwirrung und Ungewißheit, nicht aber dir, und werden dir nachgehen und dich lieben, sich selbst aber hassen, und von sich entfliehen in die Philosophie, damit sie Andere werden und nicht länger die bleiben, die sie vorher waren. Wofern du aber, wie die Meisten, das Gegenteil hievon tust: so wirst du auch das Gegenteil erfahren, und die, welche mit dir umgehn, anstatt zu Philosophen vielmehr zu Feinden dieser Sache machen, wenn sie werden älter geworden sein. Wenn du mir aber folgst: so wirst du nicht etwa feindselig oder streitsüchtig, sondern mit gelassenem Gemüt eingehend wirklich untersuchen, wie wir es nur meinen, wenn wir behaupten, daß sich Alles bewegt, und daß, was ein jeder vorstellt, für ihn auch ist, den Einzelnen sowohl als den Staat. Und hieraus kannst du hernach weiter folgern, ob Erkenntnis und Wahrnehmung einerlei ist oder verschieden, nicht aber wie vorher bloß aus dem gewohnten Gebrauch der Worte und Bezeichnungen, welche die Leute, wie es eben kommt herumziehen, und dadurch einander vielfältige Verwirrung bereiten.

Dieses, o Theodoros, habe ich deinem Freunde zur Hülfe dargebracht, nach Vermögen Weniges von Wenigem; wenn er aber selbst lebte, würde er dem seinigen weit glänzender beigestanden haben.

Theodoros: Du scherzest, Sokrates; denn du hast dem Manne mit recht jugendlichem Mute beigestanden.

Sokrates: Wohl gesprochen, Freund. Sage mir aber, hast du wohl darauf geachtet, was Protagoras eben sagte, und uns Vorwürfe darüber machte, daß wir, an ein Knäblein unsere Rede richtend, die Furcht dieses Knaben mit gegen ihn gebrauchten im Streit? Nannte er nicht dies einen schlechten Scherz, und wollte, wie er selbst sein Maß aller Dinge sehr tiefsinnig und gründlich behandelte, daß auch wir ernsthaft umgehn sollten mit seiner Rede?

Theodoros: Wie sollte ich nicht darauf geachtet haben?

Sokrates: Wie also? rätst du an, ihm zu folgen?

Theodoros: Gar sehr.

Sokrates: Du siehst aber doch, daß dieses sämtlich Knaben sind, dich ausgenommen. Sollen wir also dem Manne folgen, so müssen wir Beide einander fragen und antworten, um seinen Satz ernsthaft zu erwägen, damit er uns wenigstens das nicht vorwerfen könne, daß wir nur spielend mit Kindern seine Rede untersucht hätten.

Theodoros: Wie? sollte nicht Theaitetos besser als Viele, die große Bärte tragen, der Prüfung eines Satzes nachfolgen können?

Sokrates: Doch aber nicht besser, o Theodoros, als du. Denke also nur nicht, daß ich zwar deinem verstorbenen Freunde auf alle Weise zu Hülfe kommen müsse, du aber gar nicht. Sondern (169) komm her, o Bester, und gehe ein wenig mit, nur so weit, bis wir sehen, ob du in meßkünstlerischen Zeichnungen das Maß sein sollst, oder ob Alle eben so gut als du sich selbst genügen können auch in der Sternkunde und dem übrigen, worin du den Ruf hast, dich auszuzeichnen.

Theodoros: Es ist wahrlich nicht leicht, Sokrates, wenn man bei dir sitzt, nicht Rede stehen zu müssen, und ich habe eben gar sehr vorbeigeschossen, als ich meinte, du würdest mir wohl erlauben, mich nicht zu entkleiden, und würdest mich nicht zwingen wie die Lakedaimonier. Du aber scheinst dich gar mehr dem Skirrhon zu nähern. Denn die Lakedaimonier befehlen nur entweder sich zu entfernen oder sich zu entkleiden. Du aber scheinst deine Sache mehr nach Art des Antaios durchzuführen; denn wer einmal da ist, den läßt du gar nicht los, bis du ihn gezwungen hast, sich zu entkleiden und in Reden mit dir zu streiten.

Sokrates: Vortrefflich, o Theodoros, hast du meine Krankheit durch diese Vergleichung beschrieben. Nur daß ich noch wackerer bin als jene. Denn gar mancher Herakles und Theseus mächtig im Reden hat sich mir schon gestellt, und mich tüchtig zusammengehauen; aber ich lasse deshalb doch nicht ab, eine so gewaltige Liebe hat mich ergriffen zu solchen Kampfübungen. Und so mißgönne auch du es mir nicht, dich mit mir zu unterreden zu unserm beiderseitigen Nutzen.

Theodoros: Ich widerspreche nicht länger. Führe mich also wohin du willst; auf alle Weise werde ich hierin das Schicksal, welches du mir anspinnen wirst, ertragen müssen und widerlegt werden. Weiter jedoch nicht, als du vorher bestimmt hast, werde ich mich dir hergeben können.

Sokrates: Auch soweit ist es genug. Und gib mir nur ja darauf Achtung, daß wir nicht wieder unvermerkt in eine kindische Art von Reden hineingeraten, und uns dies Jemand noch einmal vorrücken könne.

Theodoros: Ich will es wenigstens versuchen, so weit ich kann.

Sokrates: Eben das also laß uns auch jetzt wieder zuerst vornehmen, was vorher, und laß uns sehen, ob wir mit Recht oder mit Unrecht schwierig wurden, und es an dem Satze tadelten, daß er einen Jeden sich selbst genügend an Einsicht erklärte, da uns denn Protagoras zugab, daß in Absicht auf das Bessere und Schlechtere Einige Vorzüge hätten, welche daher auch weise wären. Nicht so?

Theodoros: Ja.

Sokrates: Wenn er nun selbst gegenwärtig dieses zugestanden hätte, und nicht bloß wir es eingeräumt, die wir ihn vertreten: so würde es nicht einmal nötig sein, noch einmal von vorn anzufangen, um dies zu befestigen. Nun aber könnte vielleicht Jemand behaupten, wir wären nicht bevollmächtigt für ihn etwas zuzugestehn. Daher ist es besser getan eben dieses noch einmal genauer durchzugehen. Denn es macht keinen geringen Unterschied, ob es sich so verhält, oder anders.

Theodoros: Du hast Recht.

(170) Sokrates: Laß uns daher nirgend anders her, sondern eben aus seinem Satze so kurz als möglich die Zustimmung hiezu ableiten.

Theodoros: Wie aber?

Sokrates: So.

Was Jeder vorstellt, so sagt er doch, das ist auch für den, der es vorstellt.

Theodoros: Das sagt er freilich.

Sokrates: Also, Protagoras, sprechen auch wir eines Menschen oder vielmehr aller Menschen Vorstellungen aus, und sagen, daß es keinen, wer es auch sei, gebe, der nicht in einigen Dingen sich selbst für weiser halte als die Andern, in andern aber auch Andere als sich, und daß sie in den größten Gefahren, wenn sie in Feldzügen, in Krankheiten, auf der See in Not geraten, sich zu denen, welche in diesen Umständen die Regierung führen, als zu Göttern wenden und auf sie als ihre Retter hoffen, die sich doch durch nichts anderes unterscheiden als durch das Wissen. Und überall im menschlichen Leben ist es voll von solchen, welche Lehrer und Gebieter suchen für sich selbst und die andern Geschöpfe und ihre Handlungen, und eben so auch von solchen, welche glauben, daß sie im Stande sind zu lehren, und im Stande zu gebieten. Und in allen diesen Fällen, was können wir anders sagen, als daß die Menschen selbst glauben, es gebe unter ihnen Weisheit und Unverstand?



Theodoros: Nichts anderes.

Sokrates: Halten sie nun nicht die Weisheit für richtige Einsicht, den Unverstand aber für falsche Vorstellung?

Theodoros: Wofür sonst?

Sokrates: Was also, o Protagoras, sollen wir mit dieser Rede anfangen? Sollen wir sagen, daß die Menschen immer richtig vorstellen? oder bisweilen richtig, bisweilen falsch? Denn aus beidem ergibt sich auf jeden Fall, daß sie nicht immer richtig, sondern auf beide Weise vorstellen. Denn bedenke nur, o Theodoros, ob wohl einer von denen, die es mit dem Protagoras halten, oder du selbst behaupten wolltest, daß Niemand glaube, ein Anderer sei unverständlich, und mache sich falsche Vorstellungen?

Theodoros: Das wäre ja unglaublich, Sokrates.

Sokrates: Und doch kommt in diese Not der Satz, welcher behauptet, daß der Mensch das Maß aller Dinge ist.

Theodoros: Wie doch?

Sokrates: Wenn du bei dir selbst etwas aburteilst hast, und mir nun deine Vorstellung davon kund tust: so muß nach Jenes Behauptung dir zwar dieses Wahrheit sein; steht es aber uns Andern nicht frei, auch wieder Richter zu sein über dein Urteil, oder urteilen wir, daß du immer richtig vorstellst? und werden nicht vielmehr in jedem Fall unzählig Viele gegen dich streiten welche das Gegenteil vorstellen und glauben, daß du falsch meinst und urteilst?

Theodoros: Ja wohl beim Zeus, o Sokrates, unzählig Viele, wie Homeros sagt, und die mir aller Welt Händel erregen.

Sokrates: Wie also? Willst du, wir sollen sagen, daß du dann dir selbst zwar richtig vorstellst, jenen unzähligen aber falsch?

Theodoros: So scheint es wenigstens dem Satze nach notwendig zu sein.

Sokrates: Wie ist es aber mit dem Protagoras selbst? Wird er nicht gestehen müssen, daß wenn er selbst nicht glaubte, daß der Mensch das Maß ist, noch auch die Leute, wie dann diese es nicht glauben, daß dann diese Wahrheit für Niemanden wäre, die er geschrieben hat? Und wenn er es glaubt, die (171) Leute aber es nicht mit ihm glauben: so weißt du doch zuerst, daß sie alsdann um desto mehr nicht ist als ist, je mehrere nicht so vorstellen, als so vorstellen?

Theodoros: Allerdings, da sie ja nach Maßgabe der einzelnen Vorstellungen auch sein wird und nicht sein.

Sokrates: Hernach ist doch dieses das Schönste bei der Sache. Er gibt gewissermaßen zu, daß die Meinung der entgegengesetzt vorstellenden über seine Meinung, vermöge deren sie dafür halten, er irre, wahr ist, indem er ja behauptet, daß Alle was ist vorstellen.

Theodoros: Allerdings.

Sokrates: So gäbe er also zu, daß seine eigne falsch ist, wenn er eingesteht, daß die Meinung derer wahr ist, die dafür halten, er irre.

Theodoros: Notwendig.

Sokrates: Die Andern aber geben von sich nicht zu, daß sie irren?

Theodoros: Ganz und gar nicht.

Sokrates: Er aber gesteht auch dieser Vorstellung wiederum zu, daß sie richtig sei, zufolge dessen, was er geschrieben hat.

Theodoros: So scheint es.

Sokrates: Von Allen also, beim Protagoras angefangen, wird bestritten werden, oder vielmehr von ihm doch zugestanden, wenn er dem, der das Gegenteil von ihm behauptet, zugibt, er stelle richtig vor, dann muß auch Protagoras selbst einräumen, daß weder ein Hund noch auch der erste beste Mensch das Maß ist, auch nicht für Eine Sache, die er nicht erlernt hat. Nicht so?

Theodoros: So ist es.

Sokrates: Wenn dies also von Allen bestritten wird: so wäre sie ja Niemanden wahr diese Wahrheit des Protagoras, weder irgend einem Andern, noch auch ihm selbst.

Theodoros: Gar zu heftig, o Sokrates, rennen wir meinen Freund um.

Sokrates: Aber, Lieber, es ist ungewiß, ob wir auch etwa das richtige vorbeirennen. Denn zu glauben ist, daß Jener so viel ältere auch weiser ist, als wir, und könnte er sich jetzt hier hervorarbeiten nur bis an den Hals: so würde er mich sowohl, daß ich in den Tag hineingeredet, wie sehr wahrscheinlich, hart bestrafen, als auch dich, daß du Alles eingeräumt, und würde dann wieder untertauchen und davongehen. Indes werden wir uns, denke ich, mit uns selbst begnügen müssen, und nur sagen, was uns jedesmal richtig scheint. So auch jetzt. Können wir etwas Anderes sagen, als daß Jeder, wer es auch sei, dies zugeben müsse, daß Einer weiser ist als Andere, und so auch unwissender?

Theodoros: Mich zum wenigsten dünkt es so.

Sokrates: Auch etwa, daß der Satz am besten so bestehen werde, wie wir ihn um den Protagoras zu helfen entworfen haben, daß vieles zwar einem Jeden, wie es ihm scheint, so auch ist, das Warme nämlich, das Trockne, das Süße und Alles zu dieser Art gehörige. Wenn er aber doch einräumen soll, daß in einigen Dingen Einer besser sein soll als der Andere, so würde er am liebsten sagen mögen, daß in Absicht auf das Gesunde und Ungesunde nicht jedes Weib oder Kind oder Tier im Stande wäre, sich selbst zu heilen durch seine Erkenntnis dessen, was ihm gesund ist, sondern hierin, wenn irgendwo, wäre der Eine besser als der Andere.

Theodoros: So wenigstens scheint es mir.

Sokrates: Eben so auch in bürgerlichen Dingen: das Schöne (172) und Schlechte, das Gerechte und Ungerechte, das Fromme und Unfromme, was in diesen Dingen ein Staat für Meinung faßt

und dann feststellt als gesetzmäßig, das ist es nun auch für jeden in Wahrheit, und in diesen Dingen ist um nichts weiser weder ein Einzelner als der andere noch ein Staat als der andere. In der Festsetzung aber dessen, was ihm zuträglich ist oder nicht zuträglich, hier wiederum wird, wenn irgendwo, zugegeben werden müssen, daß ein Ratgeber sich unterscheidet vor dem Andern und eines Staates Vorstellung vor des andern in Absicht auf Wahrheit, und keinesweges dürfte er wagen zu behaupten, daß, was ein Staat festsetzt als nützlich für sich, dies ihm auch auf alle Weise nützen werde. Bei jenem vorher erwähnten aber, dem Recht und Unrecht, dem Frommen und Gottlosen, wollen sie behaupten, daß nichts in dieser Art schon von Natur eine bestimmte Beschaffenheit habe, sondern was gemeinsam vorgestellt werde, das werde wahr zu der Zeit wann und so lange als es dafür gehalten werde. Und so viele doch nicht völlig des Protagoras Lehre lehren, halten sich doch hiezu mit ihrer Weisheit. Aber, o Theodoros, wir kommen immer aus einer Untersuchung in die andere, und aus einer kleineren in eine größere.

Theodoros: Haben wir denn nicht Muße, Sokrates?

Sokrates: Ja, so scheint es. Deshalb, du herrlicher Mann, habe ich schon oftmals und auch jetzt wieder bedacht, wie natürlich es zugeht, daß die, welche viele Zeit mit wissenschaftlichen Dingen hinbringen, wenn sie einmal in die Gerichtshöfe kommen, als Redner sich lächerlich machen.

Theodoros: Wie meinst du das?

Sokrates: Mir scheint, daß diejenigen, welche sich von Jugend auf an den Gerichtsstätten oder dergleichen aufhalten, in Vergleich mit denen, welche bei den Wissenschaften und in solchen Beschäftigungen erzogen worden, wie Knechte erzogen sind im Vergleich mit Freien.

Theodoros: In wiefern doch?

Sokrates: In sofern jenen das, was du eben nanntest, die Muße niemals fehlt, und sie ruhig mit Muße ihre Untersuchungen anstellen, so wie wir jetzt schon die dritte, wie sie eine aus der andern gefolgt sind, anknüpfen; so auch sie, wenn ihnen eine sich eben darbietende besser gefällt, als die bereits vorliegende, und es kümmert sie nichts, ob sie lang oder kurz reden, wenn sie nur das rechte treffen. Die Andern aber reden teils immer im Gedränge, denn es treibt sie zur Eile das Wasser welches abfließt, und läßt ihnen nicht zu, worüber sie es am liebsten möchten, Untersuchungen anzustellen; sondern der Gegner steht dabei und hat Zwang für sie und die abgelesenen Punkte, über deren Grenzen hinaus sie nichts reden dürfen. Dann auch beziehen sich ihre Reden immer auf einen ihrer Mitknechte, und sind gerichtet an einen Herrn, welcher vor ihnen sitzt und die Gewalt in Händen hat. Und der Streit geht niemals um dies und jenes, sondern immer um die Sache, ja oft geht es um das Leben. So daß sie durch alles dieses zwar scharfsichtig (173) gemacht werden und gewitzigt, und sich trefflich darauf verstehn ihrem Herrn mit Worten zu schmeicheln und mit der Tat zu dienen; aber kleinlich und ungerade sind ihre Seelen. Denn die Knechtschaft von Jugend an hat ihnen das Wachstum und das freie grade Wesen benommen, indem sie sie nötiget, krumme Dinge zu verrichten, und die noch zarte Seele in große Gefahren und Besorgnisse verwickelt, welche sie ohne Verletzung des Gerechten und Wahren nicht überstehen können, und daher sogleich zur Lüge und zum gegenseitigen Unrechtun sich hinwendend so verbogen und verkrüppelt werden, daß schon nichts gesundes mehr an ihren Seelen ist, wenn sie aus Jünglingen zu Männern werden, wie gewaltig und weise sie auch geworden zu sein glauben. So nun sind diese beschaffen, Theodoros. Die aber von

unserer Schar, willst du, daß wir die auch beschreiben, oder daß wir die lassend uns wiederum zu unserer Rede wenden, damit wir doch nicht die Freiheit und Ungebundenheit unserer Reden, von welchen ich eben sprach, allzustark gebrauchen?

Theodoros: Keinesweges, Sokrates, sondern beschreiben wollen wir sie. Denn sehr richtig hast du dieses bemerkt, daß wir, die wir uns zu dieser Schar halten, nicht Knechte unserer Reden sind, sondern die Reden gleichsam unsere Dienstleute, welche es erwarten müssen abgefertigt zu werden, wie es uns gefällt. Denn weder ein Richter, noch wie bei den Dichtern ein Zuschauer, sitzt vor uns mit der Befugnis, uns zu strafen oder zu befehlen.

Sokrates: So laß uns denn, da es dir so gefällt, von denen reden, welche an der Spitze stehen. Denn was sollte man auch von denen sagen, welche sich nur auf eine schlechte Art mit der Philosophie beschäftigen? Jene nun wissen von Jugend auf nicht einmal den Weg auf den Markt, noch wo das Gerichtshaus, noch wo das Versammlungshaus des Rates ist, noch wo irgend eine andere Staatsgewalt ihre Sitzung hält. Gesetze aber und Volksbeschlüsse, geschriebene oder ungeschriebene, sehen sie weder noch hören sie. Das Bewerben der Verbrüderungen um die obrigkeitlichen Ämter, und die beratshlagenden Zusammenkünfte, und die Feste mit Flötenspielerinnen, dergleichen zu besuchen fällt ihnen auch im Traume nicht ein. Ob ferner Jemand edel oder unedel geboren ist in der Stadt, oder was einem von seinen Vorfahren her übles anhängt von väterlicher oder mütterlicher Seite; davon weiß er weniger, wie man sagt, als wieviel es Sand am Meere gibt. Und von dem allen weiß er nicht einmal, daß er es nicht weiß. Denn er enthält sich dessen nicht, etwa um sich einen Ruf damit zu machen, sondern in der Tat wohnt nur sein Körper im Staate und hält sich darin auf; seine Seele aber dieses alles für gering haltend und für nichtig schweift verachtend nach Pindaros überall umher, was auf der Erde und was in ihren Tiefen ist messend, und am Himmel die Sterne verteilend, und überall jegliche Natur alles dessen was ist im Ganzen erforschend, (174) zu nichts aber von dem, was in der Nähe ist, sich herablassend.

Theodoros: Wie meinst du dies, o Sokrates?

Sokrates: Wie auch den Thaies, o Theodoros, als er, um die Sterne zu beschauen, den Blick nach oben gerichtet in den Brunnen fiel, eine artige und witzige thrakische Magd soll verspottet haben, daß er, was am Himmel wäre, wohl strebte zu erfahren, was aber vor ihm läge und zu seinen Füßen, ihm unbekannt bliebe. Mit diesem nämlichen Spotte nun reicht man noch immer aus gegen Alle, welche in der Philosophie leben. Denn in der Tat, ein solcher weiß nichts von seinem Nächsten und Nachbar, nicht nur nicht was er betreibt, sondern kaum ob er ein Mensch ist oder etwa irgend ein anderes Geschöpf. Was aber der Mensch an sich sein mag, und was einer solchen Natur ziemt anders als alle anderen zu tun und zu leiden, das untersucht er, und läßt es sich Mühe kosten es zu erforschen. Du verstehst mich doch, Theodoros, oder nicht?

Theodoros: Sehr gut; und sehr wahr ist was du sagst.

Sokrates: Daher auch, o Freund, ein solcher, wenn er mit Jemand für sich Geschäfte zu treiben hat, oder auch in öffentlichen Angelegenheiten, wie ich anfangs sagte, wenn er etwa vor Gericht oder sonst irgendwo von dem, was vor den Füßen oder sonst vor aller Augen ist, genötiget wird zu reden: so erregt er Gelächter, nicht nur den Thrakierinnen, sondern auch dem übrigen Volk, indem er aus Unerfahrenheit in Gruben und in allerlei Verlegenheit hineinfällt, und seine gewaltige Ungeschicktheit erregt die Meinung, er sei unverbesserlich. Denn wo es darauf

ankömmt, einen mit Schmähungen anzugreifen, weiß es keinen einzeln anzugreifen, indem er von Niemand irgend etwas übles weiß, weil er sich nie darum bekümmert hat. Weil er nun keinen Rat weiß, erscheint er lächerlich. Und wiederum wo gelobt und in prächtigen Worten geredet werden soll von Andern, gibt sich kund, daß er lacht, nicht nur verstellter Weise, sondern ganz ordentlich, und so erscheint er albern. Denn wo er einen Tyrannen oder König lobpreisen hört, kommt es ihm vor, als hörte er irgend einen Hirten, der Schweine oder Schafe oder einen Rinderhirten glücklich preisen, weil er viel melkt; nur glaubt er, daß jener ein unlenksames und boshafteres Tier hütet und melkt als diese; und daß doch ungesittet und ungebildet ein solcher aus Mangel an Muße nicht minder sein muß als andre Hirten, eingezwängt in seine Mauern eben wie jene in die Hürden auf den Bergen. Hört er aber von tausend Morgen Landes oder noch mehr, als hätte wer sie besitzt ein ungeheuer großes Besitztum: so dünkt ihn, er höre einer großen Kleinigkeit erwähnen, gewohnt wie er ist über die ganze Erde zu schauen. Und wenn sie gar die Geschlechter besingen, wie irgend ein Edler sieben reiche Ahnherren habe aufzuweisen: so dünkt ihn, ein sehr kurzichtiges Lob zu hören von solchen, die nur auf das Kleine merken, und aus Unwissenheit nicht vermögen (175) immer auf das Ganze zu blicken, noch zu berechnen, daß Großvater und Vorfahren unzählige Tausende ein Jeder gehabt hat, worunter Reiche und Arme, Könige und Knechte, Ausländer und Hellenen oftmals zehntausend können gewesen sein bei dem ersten besten. Aber ein Verzeichnis von Fünf und zwanzig Vorfahren für etwas Großes ausgeben, die etwa auf Herakles, den Sohn des Amphitryon, zurückgehn, das gilt ihm für das ungereimteste in der Kleinlichkeit; und er lacht, daß sie, wie nun hinaufwärts vom Amphitryon der fünf und zwanzigste doch wieder einer war, wie es sich eben traf, und der fünfzigste von ihm, daß sie dies nicht einmal vermögen sich vorzurechnen, und sich dadurch das aufgeblasene Wesen einer törichten Seele zu vertreiben. Wegen alles dessen nun wird ein solcher von der Menge verlacht, indem er hier sich stolz zeigt, wie es ihnen dünkt, dort aber wieder unwissend in dem, was vor seinen Füßen liegt, und ratlos in allem einzelnen.

Theodoros: Genau wie es geschieht stellst du es dar, Sokrates.

Sokrates: Zieht er selbst aber Einen zu sich hinauf, Lieber, und will sich einer ihm versteigen von dem »Ob ich dir hierin Unrecht tue oder du mir« zur Untersuchung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit selbst, was jede von ihnen ist, und wodurch sie unter sich und von allem übrigen unterschieden sind, oder von dem »Glücklich ist ein König, der viel Goldes besitzt« zu der Frage vom Königtum selbst und überhaupt von menschlicher Glückseligkeit und Elend, worin beides besteht, und auf welche Weise es der menschlichen Natur zukommt die eine zu erlangen und dem andern zu entgehen, sobald über eins von diesen Dingen ein solcher Kleingeistiger, Scharfsinniger, in Rechtsstreiten Gewandter Rede stehen soll, dann bezahlt wiederum er das Gleiche; schwindelnd wie er von der Höhe herüberhängt, und von oben herabschauend aus Ungewohnheit der Sache ängstlich und unbeholfen, der Sprache nicht mächtiger als ein ausländischer Knecht, erregt er den Thrakierinnen zwar nicht Gelächter, auch sonst den Ununterrichteten nicht, denn sie bemerken es nicht, wohl aber Allen, welche nicht wie Leibeigene, sondern auf die entgegengesetzte Art aufgewachsen sind. Dies nun, o Theodoros, ist die Weise eines jeden von beiden, die eine dessen der wahrhaft in Freiheit und Muße auferzogen ist, den du einen Philosophen nennst, und dem es ungestraft hingehen mag, daß er einfältig erscheint, und nichts gilt wo es auf knechtische Dienstleistungen ankommt, daß er etwa nicht versteht das Bündel zu schnüren, das nachgetragen werden soll, oder eine Speise schmackhaft zu bereiten, oder auch schmeichlerische Worte; die andere dessen, der alles dieses zwar zierlich und behende zu beschicken weiß, dagegen aber nicht einmal seinen Mantel wie ein freier Mann zu tragen versteht, viel weniger in Wohlklang der Rede eingreifend würdig zu preisen das wahrhafte

(176) Leben der seligen Götter und Menschen.

Theodoros: Wenn du, o Sokrates, Alle wie mich überzeugtest von dem was du sagst: so würde mehr Friede und des Bösen viel weniger sein unter den Menschen.

Sokrates: Das Böse, o Theodoros, kann weder ausgerottet werden, denn es muß immer etwas dem Guten entgegengesetztes geben, noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben. Unter der sterblichen Natur aber, und in dieser Gegend zieht es umher jener Notwendigkeit gemäß. Deshalb muß man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich; und diese Verähnlichung, daß man gerecht und fromm sei mit Einsicht. Allein, o Bester, es ist gar nicht leicht deutlich zu machen, daß nicht aus der Ursache, weshalb die Meisten sagen, daß man die Schlechtigkeit fliehen und der Tugend nachstreben solle, die eine zu suchen ist und die andere nicht, damit man nämlich nicht böse, sondern gut zu sein scheine. Denn dies ist nur, was man nennt der alten Weiber Geschwätz, wie es mir scheint; das Wahre aber wollen wir so vortragen. Gott ist niemals auf keine Weise ungerecht, sondern im höchsten Sinne vollkommen gerecht, und nichts ist ihm ähnlicher, als wer unter uns ebenfalls der gerechteste ist. Und hierauf geht auch die wahre Meisterschaft eines Mannes, so wie seine Nichtigkeit und Unmännlichkeit. Denn die Erkenntnis hiervon ist wahre Weisheit und Tugend, und die Unwissenheit hierin die offenbare Torheit und Schlechtigkeit. Jegliche andere dafür geltende Meisterschaft und Einsicht aber ist, wenn sie in der bürgerlichen Verwaltung sich zeigt, nur etwas Gemeines, wenn in den Künsten, etwas Unfreies und Niedriges. Wer also ungerechtes und gottloses redet und tut, dem ist es bei weitem am besten, man gebe ihm nicht zu, er habe es zur Meisterschaft gebracht mit arglistigem Wesen; denn sie freuen sich über den Vorwurf, und glauben zu hören, daß sie nicht Toren sind, unnütze Lasten der Erde, sondern Männer, wie die sein müssen, denen es im Staate wohl gehn soll. So muß man ihnen demnach die Wahrheit sagen, daß sie nur um desto mehr solche sind, wie sie nicht glauben, weil sie es nicht glauben. Denn unbekannt ist ihnen, was am wenigsten Jemanden unbekannt sein sollte, die Strafe der Ungerechtigkeit, nämlich nicht was sie dafür halten, Leibesstrafe und Tod, wovon ihnen oft nichts widerfährt beim Unrechtun, sondern eine, welcher es unmöglich ist zu entfliehen.

Theodoros: Welche meinst du denn?

Sokrates: Zwei Vorbilder, o Freund, sind aufgestellt in der Welt, das göttliche der größten Glückseligkeit, und das ungöttliche des Elendes; sie aber sehen nicht, daß es sich so verhält, und werden aus Torheit und höchstem Unverstande unvermerkt um der ungerechten Handlungen willen diesem ähnlich, immer unähnlicher aber jenem. Wofür sie dann die Strafe leiden, indem sie ein Leben führen, dem angemessen (177) welchem sie ähnlich geworden. Sagen wir ihnen nun, daß wenn sie von jener Meisterschaft nicht ablassen, dann auch nach geendetem Leben jener von allen Übeln gereinigte Ort sie nicht aufnehmen werde, sondern sie immer hier ein ihnen wie sie sind ähnliches Leben führen werden, als Böse im Bösen lebend: so hören sie das alles doch nur an wie Weise und Überkluge, wenn armselige Toren etwas sagen.

Theodoros: Ganz gewiß, Sokrates.

Sokrates: Ich weiß es, Freund. Eines aber begegnet ihnen doch, daß wenn sie einzeln Rede stehen und Antwort geben sollen von dem was sie tadeln, und sie wirklich tapfer lange genug aushalten und nicht unmännlich fliehen, dann, mein Guter, endet es wunderlich mit ihnen, daß sie sich selbst nicht gefallen in dem was sie sagen, und daß ihre Redekunst gleichsam ganz

zusammenschrumpft, und sie nicht besser erscheinen als Kinder.

Doch laß uns hievon, da es ohnedies nur beiläufig gesagt war, nun absteigen; wo nicht, so möchte uns immer neu zuströmendes die erste Rede ganz verschütten. Laß uns aber zu dem vorigen zurückkehren, wenn es dir so gelegen ist.

Theodoros: Mir, o Sokrates, war nicht minder angenehm, dieses zu hören, dem auch in meinen Jahren leichter ist nachzufolgen. Gefällt es dir jedoch, so laß uns wieder zurück gehen.

Sokrates: Waren wir nicht da bei unserer Rede, wo wir sagten, daß diejenigen, welche das bewegliche Sein annähmen, und daß, was Jedem jedesmal schein, auch ihm, dem es scheint, wirklich so sei, daß diese von allem übrigen und so auch vorzüglich vom Recht behaupteten, was ein Staat feststellte als ihm annehmlich, das sei auch für ihn welcher es feststellt recht, so lange er es stehen ließe, daß aber was das Gute betrifft doch wohl keiner von ihnen so mutig wäre, daß er sich unterstände zu behaupten, auch was ein Staat, weil er es dafür hielte, als nützlich aufstellte, das wäre ihm auch, so lange er es gelten ließe, wirklich nützlich. Es müßte denn Jemand nur von dem Worte reden, und das wäre ja in Beziehung auf das, was wir meinen, nur ein Scherz. Nicht wahr?

Theodoros: Freilich.

Sokrates: Man rede also nicht von dem Worte, sondern von der Sache, welche unter diesem Namen in Betrachtung gezogen wird.

Theodoros: Freilich nicht.

Sokrates: Was er aber so nennt, das sucht auch jeder Staat bei seiner Gesetzgebung zu treffen, und richtet alle Gesetze, so viel er nämlich kann und weiß, so nützlich für sich selbst (178) ein als möglich. Oder sieht er auf etwas anderes, indem er Gesetze gibt?

Theodoros: Gewiß nicht.

Sokrates: Erlangt er es nun auch jedesmal? oder verfehlt nicht auch Jeder gar vieles?

Theodoros: Ich glaube, daß sie auch verfehlen.

Sokrates: Noch mehr würde von hieraus besonders gewiß Jeder das nämliche zugeben, wenn man nach der ganzen Gattung fragte, worin auch das Nützliche liegt. Es bezieht sich nämlich allemal auf die künftige Zeit. Denn wenn wir Gesetze geben, so geben wir sie, weil sie nützlich sein sollen auf die nachherige Zeit, und dies nennen wir doch richtig die Zukunft.

Theodoros: Freilich.

Sokrates: Komm also und laß uns den Protagoras oder einen Andern, der dasselbe wie er behauptet, also fragen. Der Mensch ist das Maß aller Dinge, wie ihr sagt, o Protagoras, des Weißen, des Schweren, des Leichten, kurz aller Dinge ohne Ausnahme von dieser Art. Denn er hat das Kennzeichen davon in sich selbst, indem er sie für solches haltend wie ihm begegnet richtig vorstellt für sich selbst und wie sie sind. Ist es nicht so?

Theodoros: Völlig so.

Sokrates: Sollen wir nun sagen, o Protagoras, daß er auch das Kennzeichen dessen was sein wird in sich selbst hat, und daß welcherlei Jeder glaubt, daß für ihn sein werde, solcherlei auch ihm dem Glaubenden entsteht? Wie etwa mit der Wärme, wenn irgend ein Unkundiger glaubt, das Fieber werde ihn ergreifen, und diese Wärme werde ihm entstehen; ein Anderer aber, ein Arzt, glaubte das Gegenteil: sollen wir sagen, die Zukunft werde nach eines von beiden Meinungen ablaufen, oder etwa nach beider? und wird er für den Arzt nicht warm und nicht fieberhaft werden, für sich aber beides?

Theodoros: Lächerlich wäre das ja.

Sokrates: So glaube ich, ist über den künftigen süßen oder herben Geschmack des Weines die Meinung des Landmanns, nicht aber die des Tonkünstlers entscheidend.

Theodoros: Wie sonst!

Sokrates: Eben so wenig kann wohl von dem, was gut oder übel klingen wird, ein Turnmeister eine richtigere Vorstellung haben, als ein Tonkünstler, selbst von dem, was hernach auch ihm, dem Turnmeister, wohlklingend erscheinen wird.

Theodoros: Keinesweges.

Sokrates: So ist auch wenn ein Mahl bereitet wird das Urteil dessen der bewirtet wird, und der kein Speisekünstler ist, minder gültig, als des Kochs Urteil über die daraus zu erwartende Sinnenlust. Denn über das Angenehme, was Jedem bereits ist oder geworden ist, wollen wir nicht weiter aufs neue einen Streit erregen, sondern nur über das, was künftig einem Jeden scheinen und sein wird, ob auch da ein Jeder für sich selbst der beste Richter ist; oder ob du Protagoras, was Jedem von uns vor Gericht durch Reden glaublich gemacht werden kann, besser im voraus vorstellen wirst als irgend ein der Sache Unkundiger?

Theodoros: Ei wohl, o Sokrates; hierin eben verhiß er ja vorzüglich besser zu sein als irgend einer.

(179) Sokrates: Gar recht, du Lieber. Oder es hätte ja gewiß Niemand viel Geld für seine Unterhaltung bezahlt, wenn er seine Zuhörer nicht überredete, daß was in Zukunft scheinen und sein wird, weder ein Seher noch sonst ein Anderer besser beurteilen könne, als eben er.

Theodoros: Vollkommen wahr.

Sokrates: Gehn nun nicht auch die Gesetzgebungen und das Nützliche auf die Zukunft? und muß nicht doch Jeder gestehen, daß ein gesetzgebender Staat oft das Nützlichste verfehle?

Theodoros: Sicher.

Sokrates: Bescheidenlich also können wir zu deinem Lehrer sagen, daß er notwendig eingestehen muß, Einer sei weiser als der Andere, und nur ein solcher sei ein Maß; ich aber der Unwissende könne auf keine Weise gezwungen werden ein Maß zu sein, wie doch nur eben die für ihn gesprochene Rede mich zwang, ich mochte wollen oder nicht, eins zu sein.



Theodoros: An diesem Ort, o Sokrates, scheint mir der Satz am besten gefangen zu werden, wie er auch da gefangen ist, wo er die Meinungen Anderer gelten läßt, welche doch offenbar seine Sätze nicht für wahr halten wollten.

Sokrates: Noch an vielen andern Orten, o Theodoros, kann ein solcher Satz gefangen werden, daß jede Vorstellung eines Jeden wahr sein soll. Was aber den gegenwärtigen Zustand eines Jeden betrifft, woraus die Wahrnehmungen und die sich auf sie beziehenden Vorstellungen entstehen: so ist es schwerer zu zeigen, daß diese nicht wahr sein sollen. Oder vielmehr ist das nichts gesagt, und diese sind vielleicht ganz unwiderleglich, so daß diejenigen, welche behaupten, diese wären untrüglich und Erkenntnisse, vielleicht wohl das richtige sagen mögen, und also auch unser Theaitetos nicht weit vom Ziele getroffen hat, als er festsetzte, daß Wahrnehmung und Erkenntnis dasselbe wären. Wir müssen also näher darauf zugehen, wie die für den Protagoras geführte Verteidigung uns gebot, und dieses schwebende und bewegliche Dasein noch einmal betrachtend daran klopfen, ob es ganz klingt oder zerbrochen. Der Streit darüber ist ja aber schon immer nicht gering gewesen, und nicht unter wenigen.

Theodoros: Wahrlich keinesweges gering, vorzüglich in Ionien verbreitet er sich gar sehr. Denn die Freunde des Herakleitos sind sehr tapfere Anführer bei der Verteidigung dieses Satzes.

Sokrates: Um desto mehr, lieber Theodoros, müssen wir von vorn an betrachten so wie sie ihn eigentlich vorzeichnen.

Theodoros: Allerdings, Sokrates. Nur daß was diese Herakleitischen oder wie du sagst Homerischen und noch Älteren betrifft, mit denen zu Ephesos, so viel deren der Sache kundig zu sein vorgeben, sich in ein ernsthaftes Gespräch einzulassen nicht besser angeht, als wollte man es mit solchen versuchen, die von bössartigen Tieren zerstoichen nicht einen Augenblick still stehen können; denn ordentlich wie es in ihren Schriften heißt fließen sie auch, festen Fuß aber zu fassen bei einem Satz und einer Frage, und gelassen jeder nach seiner Ordnung zu fragen und zu antworten, davon ist ihnen weniger verliehen (180) als nichts. Ja nicht einmal nichts ist schon zu viel gesagt, so wenig Ruhe ist in diesen Leuten. Sondern wenn du einen etwas fragst, so ziehn sie wie aus ihrem Köcher rätselhafte kleine Sprüchlein hervor und schießen diese ab; und willst du denn darüber wieder eine Erklärung wie es gemeint gewesen, so wirst du von einem andern ähnlichen getroffen von ganz neuer Wortverfertigung. Zu Ende bringen wirst du aber niemals etwas mit einem von ihnen, noch auch sie selbst unter einander. Sondern sehr genau beobachten sie dieses, daß ja nichts fest bleibe weder in der Rede noch auch in ihren eignen Seelen, indem sie wie mich dünkt besorgen, dies möchte etwas beharrliches sein, wogegen sie eben so gewaltig streiten, und es überall wo sie nur können vertreiben.

Sokrates: Vielleicht, Theodoros, hast du die Männer nur gesehen, wenn sie Krieg führen, bist aber nicht mit ihnen gewesen, wenn sie Frieden halten; denn sie sind dir eben nicht freund. Dergleichen aber glaube ich werden sie in ruhigen Stunden ihren Schülern mitteilen, welche sie sich ähnlich zu machen suchen.

Theodoros: Was doch für Schüler, du Wunderlicher! Bei diesen wird gar nicht Einer des Andern Schüler, sondern sie wachsen von selbst auf, Jeder woher es ihm eben kommt begeistert, und Einer hält immer den Andern für nichts. Von diesen also wirst du, wie ich schon sagen wollte, niemals eine Antwort erhalten, weder gutwillig noch gezwungen; sondern wir müssen sie selbst, als ob wir sie wie eine Aufgabe vorgelegt bekommen hätten, in Betrachtung ziehen.

Sokrates: Dies erinnerst du sehr richtig. Haben wir nun nicht die Aufgabe zuerst von den Alten, welche sich mit Hülfe der Dichtkunst den Meisten verbargen, so empfangen, daß der Ursprung von Allem Okeanos und Thetys, Flüsse wären, und daß nichts fest stehe; von den Neueren demnächst, welche weiser sind und alles ganz offenbar vorzeigen, damit auch die Schuhmacher ihre Weisheit hören und lernen, und aufhören törichter Weise zu glauben, daß einiges beharrlich sei unter dem was ist, und anderes sich bewege, sondern von ihnen lernen und sie dafür ehren mögen, daß alles sich bewegt. Beinahe aber hätte ich vergessen, o Theodoros, daß Andere wiederum das grade Gegenteil von diesem behauptet haben, nämlich das Unbewegliche sei der richtige Name des Ganzen, und was sonst die Melissos und die Parmenides allen diesen zuwider behaupten, daß Alles Eins ist und selbst in sich besteht, indem es keinen Raum hat, worin es sich bewegen könnte. Was nun, Lieber, sollen wir mit allen diesen beginnen? Denn allmählich vorrückend sind wir unvermerkt in die Mitte zwischen Beide geraten, und wenn wir uns nicht auf irgend eine Art zu helfen wissen, daß wir ihnen entfliehen, werden wir Strafe geben müssen, wie die, welche auf dem Übungsplatz (181) nach der Linie spielen, wenn sie nun von beiden ergriffen nach entgegengesetzten Seiten gezogen werden. Ich denke also, wir wollen zuerst jene, auf welche wir anfänglich stießen, in Betrachtung ziehen, die Fließenden, und wenn sich zeigt, daß sie etwas Gegründetes sagen, so wollen wir ihnen selbst helfen uns ziehen, und wollen versuchen den Andern zu entkommen. Wenn aber die, welche das Ganze feststellen, etwas richtigeres zu behaupten scheinen: so wollen wir im Gegenteil zu ihnen fliehen von jenen, die auch das Unbewegliche bewegen. Sollte sich aber zeigen, daß beide nichts tüchtiges vorbringen: so würden wir ja lächerlich sein, wenn wir, die wir ganz gewöhnliche Menschen sind, uns selbst zutrauten, etwas rechtes zu sagen, und darüber jenen uralten und höchst weisen Männern abfällig würden. Sieh also zu, Theodoros, ob es geraten ist, uns in eine so große Gefahr hineinzubegeben.

Theodoros: Auf keine Weise, o Sokrates, wäre es ja jetzt noch zu ertragen, wenn wir nicht herausbringen wollten, in wiefern beide Teile wohl Recht haben.

Sokrates: Wir müssen es also erforschen, da es dir so angelegen ist.

Der Anfang der Untersuchung aber muß, wie mich dünkt, gemacht werden von der Bewegung, was doch eigentlich darunter verstehend jene sagen, daß Alles sich bewegt. Ich will nämlich dieses sagen, ob sie nur Eine Art derselben verstehen, oder, wie mir scheint, Zwei. Nicht mir allein aber soll es so scheinen, sondern nimm du auch mit Teil daran, damit wir hernach auch gemeinschaftlich leiden, was uns etwa begegnen soll. Und sage mir, nennst du das Bewegung, wenn etwas einen Ort mit einem andern vertauscht oder auch in demselben Orte sich herumdreht?

Theodoros: Das nenne ich so.

Sokrates: Das sei also die eine Art. Wenn aber etwas an demselben Orte zwar bleibt, dort aber altert oder schwarz wird da es vorher weiß, hart da es weich war, oder irgend eine andere Veränderung erleidet: verdient dies nicht eine andere Art der Bewegung zu heißen?

Theodoros: So scheint es mir.

Sokrates: Es kann nicht anders sein. Diese zwei Arten der Bewegung meine ich also, die Veränderung und die Ortsverwechslung.

Theodoros: Und ganz Recht tust du daran.

Sokrates: Ist nun diese Einteilung gemacht: so laß uns dann mit denen reden, welche behaupten es bewege sich Alles, und sie fragen, Sagt ihr, alles bewege sich auf beiderlei Art, sowohl durch Ortsvertauschung als durch Veränderung, oder Einiges auf beiderlei, Anderes nur auf einerlei Art?

Theodoros: Beim Zeus, ich weiß es nicht zu sagen; ich glaube aber sie werden behaupten, auf beiderlei Art.

Sokrates: Wenigstens wenn nicht, o Freund, so müßte ihnen ja bewegtes erscheinen und auch feststehendes, und es wäre ja gar nicht richtiger zu sagen, daß Alles sich bewegt, als daß Alles feststeht.

Theodoros: Du sprichst vollkommen wahr.

Sokrates: Da nun Alles sich bewegen und die Unbeweglichkeit in keinem Dinge anzutreffen sein soll, so muß Alles sich immer mit jeder Bewegung bewegen.

Theodoros: Notwendig.

Sokrates: Ziehe nur auch dieses von ihnen in Erwägung. Sagten wir nicht, daß sie die Entstehung der Wärme oder der Röte (182) oder was du sonst willst, ohngefähr auf diese Art erklärten, jedes von diesen bewege sich während der Wahrnehmung zwischen dem wirkenden und dem leidenden, und das Leidende werde alsdann ein Wahrnehmendes, nicht aber eine Wahrnehmung, und das Wirkende ein wie beschaffenes, nicht aber eine Beschaffenheit. Doch Beschaffenheit ist dir vielleicht ein wunderliches Wort, und du verstehst es nicht so ganz im Allgemeinen ausgedrückt. So höre es denn im Einzelnen. Das Wirkende nämlich wird weder Wärme noch Röte, sondern ein warmes, ein rotes und so auch im Übrigen. Denn du erinnerst dich doch aus dem Vorigen, daß wir so sagten, nichts sei an und für sich Ein bestimmtes, also auch nicht das wirkende und leidende, sondern nur durch beider Zusammenkunft die Wahrnehmung und das Wahrnehmbare erzeugend werde das Eine ein wie beschaffenes, das Andere ein Wahrnehmendes.

Theodoros: Ich erinnere mich dessen; wie sollte ich auch nicht?

Sokrates: Das Übrige wollen wir nun bei Seite setzen, ob sie es so oder anders meinen, und nur das Eine, weshalb wir dieses jetzt besprechen, recht festhalten, indem wir sie fragen, Es bewegt sich Alles und fließt, wie Ihr sagt, nicht wahr?

Theodoros: Ja.

Sokrates: Und zwar nach beiden Bewegungen, die wir unterschieden haben, indem es den Ort vertauscht und sich verändert?

Theodoros: Wie sonst? Da es sich ja vollständig bewegen soll.

Sokrates: Wenn es nun nur den Ort wechselte, sich aber nicht veränderte, dann könnten wir doch noch sagen, was denn eigentlich seinen Ort wechselnd fließt. Oder wie sollen wir sagen?

Theodoros: Grade so.

Sokrates: Da aber auch dieses nicht einmal beharrt, daß das Fließende rot fließt, sondern gleichfalls wechselt, so daß es auch von eben diesem der Röte einen Fluß gibt und Übergang zu einer andern Farbe, damit es nicht auf diese Art als ein beharrendes ertappt werde; ist es nun wohl möglich, daß man etwas als eine gewisse Farbe benennt, so daß man es richtig benenne?

Theodoros: Wie sollte man wohl, o Sokrates, und eben so wenig irgend etwas Ähnliches, da ja Alles dem Redenden unter den Händen entschlüpft, als immer fließend.

Sokrates: Und was sollen wir sagen von der Wahrnehmung welcher Art du immer willst, wie vom Sehen oder Hören, daß sie je darin verharre im Sehen oder Hören?

Theodoros: Wir dürfen es nicht, weil ja Alles sich bewegt.

Sokrates: Man darf also nicht mit größerem Rechte etwas ein Sehen nennen als ein Nichtsehen, und eben so mit jeder andern Wahrnehmung, da ja Alles auf alle Weise sich bewegt.

Theodoros: Freilich nicht.

Sokrates: Nun aber ist Wahrnehmung Erkenntnis, wie wir Beide gesagt haben, Theaitetos und ich.

Theodoros: So war es.

Sokrates: Wir haben also, als wir gefragt wurden was Erkenntnis wäre, durch etwas geantwortet, was nicht mehr und eigentlicher Erkenntnis ist als Nicht-Erkentnis.

Theodoros: So scheint es Euch ergangen zu sein.

Sokrates: Herrlich ist uns also die Befestigung unserer Antwort geraten, da wir zu zeigen suchten, es bewege sich Alles, (183) damit eben hiedurch jene Antwort als die richtige erschiene. Denn nun hat sich, wie es scheint, gezeigt, daß, wenn Alles sich bewegt, jede Antwort, worauf auch Jemand zu antworten habe, man sage nun es verhalte sich so oder so, gleich richtig ist oder vielmehr wird, damit wir nicht doch noch dieses als beharrlich vorstellen in unserer Rede.

Theodoros: Du sagst ganz recht.

Sokrates: Ausgenommen, Theodoros, daß ich So gesagt habe und Nicht so. Denn auch dieses So darf man nicht sagen, weil das So sich nicht bewegt; noch auch Nicht so, denn auch das wäre keine Bewegung; sondern die welche diesen Satz behaupten müssen eine andere Sprache dafür einführen, denn bis jetzt noch gibt es für ihre Voraussetzung keine Worte, es müßte etwa sein das Auf keine Weise; so möchte es ihnen noch am ehesten zusagen ganz unbestimmt ausgedrückt.

Theodoros: Dies wäre freilich ihre angemessenste Redensart.

Sokrates: So hätten wir also, o Theodoros, einerseits deinen Freund nun abgefertiget, und geben ihm immer noch nicht zu, daß Jeder das Maß aller Dinge sein soll, wenn einer nämlich nicht weise und verständig ist; andererseits werden wir, daß Erkenntnis Wahrnehmung sei, nicht zugeben, nämlich nach der Lehre von der Beweglichkeit aller Dinge. Es müßte denn Theaitetos hier noch etwas anderes sagen.

Theodoros: Vortrefflich gesprochen, Sokrates. Denn da dieses zu Ende gebracht ist: so muß auch ich abgefertigt sein als Antwortender, nach dem Vertrage, wenn die Verhandlung über den Satz des Protagoras ihr Ende erreicht haben würde.

Theaitetos: Nicht eher jedoch, o Theodoros, bis Sokrates mit dir auch diejenigen, welche dagegen behaupten, daß das Ganze stehe, durchgegangen ist, wie ihr euch eben vorgenommen habt.

Theodoros: So jung noch, Theaitetos, und lehrst schon die Alten Unrecht tun und Verträge übertreten? Nein, sondern rüste du dich, wie du für das Übrige dem Sokrates Antwort geben willst.

Theaitetos: Wenn er es so will. Am liebsten jedoch hätte ich das gehört, was ich eben sagte.

Theodoros: Das heißt Reuter in die Ebene locken, wenn man den Sokrates auf Reden herausfordert. Frage ihn nur, und du wirst es wohl erfahren.

Sokrates: Dennoch dünkt mich, o Theodoros, daß ich dem Theaitetos in seinem Begehren nicht willfahren werde.

Theodoros: Warum ihm nicht willfahren?

Sokrates: Den Melissos zwar und die Andern, welche sagen, das Ganze sei Ein Unbewegliches, scheue ich, daß wir sie nicht etwas läppisch mustern, minder jedoch sie scheuend, als den einen Parmenides. Parmenides aber ist nach dem Homeros ehrenwert mir und zugleich furchtbar. Denn ich habe Gemeinschaft mit dem Manne gehabt noch ganz jung, da er schon alt war, und es offenbarte sich mir in ihm eine ganz seltene und herrliche Tiefe des Geistes. Ich fürchte daher, daß wir teils was er gesagt nicht verstehen, teils was er damit gemeint noch viel weiter dahinten lassen werden, und was noch mehr ist, daß dasjenige, weshalb unsere Rede so weit gegangen ist, (184) nämlich von der Erkenntnis, was sie ist, unausgemacht bleiben werde, wegen aller herzuströmenden Fragen, wenn man sie hören will, zumal auch schon die unübersehlich vielfältige, die wir jetzt aufgerührt haben, wenn man sie nur beiläufig untersuchen will, Ungebühr leiden, wenn man sie aber hinreichend ausführt, die von der Erkenntnis verdrängen wird. Beides aber darf nicht sein, sondern wir müssen versuchen, den Theaitetos dessen, womit er schwanger ist über die Erkenntnis, durch unsere geburtshelferische Kunst zu entbinden.

Theodoros: Wohlan, wenn es dir gut dünkt, müssen wir es also tun.

Sokrates: So erwäge denn, o Theaitetos, was das bisher Gesagte betrifft, auch noch dieses. Wahrnehmung sei Erkenntnis, hattest du geantwortet. Nicht wahr?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Wenn nun Jemand dich so fragte, Womit doch sieht der Mensch das Weiße und Schwarze, und womit hört er das Hohe und Tiefe, würdest du, glaube ich, sagen Mit den Augen und Ohren.

Theaitetos: Ich gewiß.

Sokrates: Es mit Worten aller Art nicht so genau nehmen, und sie nicht mit Spitzfindigkeiten

aussondern, das ist größtenteils gar nicht unfein, sondern vielmehr das Gegenteil davon hat etwas unfreies und knechtisches, nur ist es bisweilen doch notwendig. So ist es auch jetzt nötig, die Antwort die du gegeben hast dabei anzugreifen, in wiefern sie nicht richtig ist. Denn betrachte selbst, welche Antwort richtiger ist, ob das womit wir sehen die Augen sind, oder das vermittelst dessen, und das womit wir hören die Ohren, oder das vermittelst dessen?

Theaitetos: Vermittelst dessen wir jegliches wahrnehmen, dünkt mich besser als womit.

Sokrates: Arg wäre es auch, Sohn, wenn diese mancherlei Wahrnehmungen wie im hölzernen Pferde in uns neben einander lägen, und nicht Alle in irgend einem du magst es nun Seele oder wie sonst immer nennen zusammenliefen, mit der wir dann vermittelst jener, daß ich so sage, Werkzeuge wahrnehmen was nur wahrnehmbar ist.

Theaitetos: Darum dünkt mich auch dieses besser als jenes.

Sokrates: Weshalb aber führe ich dich darauf so genau, ob wir mit einem und demselben in uns vermittelst jetzt der Augen das Weiße und Schwarze, dann der andern wieder anderes auffassen, und ob du nicht befragt alle diese auf den Körper zurückführen würdest? Doch es ist vielleicht besser, daß du selbst dies beantwortest und erklärst, als daß ich mich für dich in Weitläufigkeit einlasse. So sage mir denn, das vermittelst dessen du Warmes, Hartes, Leichtes, Süßes wahrnimmst, setzest du dies nicht Alles als zum Leibe gehörig? oder als zu einem Andern?

Theaitetos: Zu keinem andern.

Sokrates: Wirst du auch wohl zugeben wollen, daß du dasjenige, (185) was du vermittelst des einen Vermögens wahrnimmst, unmöglich vermittelst eines andern wahrnehmen könntest; als was vermittelst des Gesichtes, das nicht vermittelst des Gehörs, und was vermittelst des Gehörs, das nicht vermittelst des Gesichtes?

Theaitetos: Wie sollte ich nicht wollen?

Sokrates: Wenn du also über beides etwas denkst, so kannst du dies weder mittelst des einen Werkzeuges noch auch mittelst des andern von beiden wahrgenommen haben?

Theaitetos: Freilich nicht.

Sokrates: Von dem Tone nun und von der Farbe, denkst du nicht von diesen beiden zuerst dieses, daß sie beide sind?

Theaitetos: Das denke ich.

Sokrates: Nicht auch, daß jedes von beiden vom andern verschieden, mit sich selbst aber einerlei ist?

Theaitetos: Freilich.

Sokrates: Und daß sie beide zusammen Zwei sind, jedes von beiden aber Eins.

Theaitetos: Auch dieses.

Sokrates: Bist du nicht auch im Stande, mögen sie nun einander ähnlich sein oder unähnlich, dies zu erforschen?

Theaitetos: Vielleicht.

Sokrates: Dieses alles nun, vermittelst wessen denkst du es von ihnen? Denn weder vermittelst des Gesichtes, noch vermittelst des Gehörs ist es dir möglich, das gemeinschaftliche von ihnen aufzufassen. Auch dies ist noch ein Beweis mehr für das was wir sagen. Nämlich wenn es möglich wäre zu untersuchen, ob beide salzig sind: so weißt du doch, was du sagen würdest womit du es untersuchtest, und das ist offenbar weder das Gesicht noch das Gehör, sondern etwas anderes.

Theaitetos: Was wird es nicht, nämlich das Vermögen vermittelst der Zunge.

Sokrates: Ganz recht. Vermittelst wessen wirkt denn nun dasjenige Vermögen, welches dir das in allen und auch in diesen Dingen Gemeinschaftliche offenbart, womit du von ihnen das Sein oder Nichtsein aussagst, und das wonach ich jetzt eben fragte? Für dies alles, was für Werkzeuge willst du annehmen, vermittelst deren unser Wahrnehmendes Jedes davon wahrnimmt?

Theaitetos: Du meinst ihr Sein und Nichtsein, ihre Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Einerleiheit und Verschiedenheit, ferner ob sie Eins sind oder eine andere Zahl. Offenbar begreifst du darunter auch die Frage nach dem Graden und Ungraden, und was damit zusammenhängt, vermittelst welcher Teile des Körpers nämlich wir dies mit der Seele wahrnehmen.

Sokrates: Ganz vortrefflich, o Theaitetos, folgst du mir; denn dies ist es eben, wonach ich frage.

Theaitetos: Aber, beim Zeus, Sokrates, dies wüßte ich nicht zu sagen, außer daß es mir scheint, als gäbe es überall gar nicht ein solches besonderes Werkzeug für dieses wie für jenes, sondern die Seele scheint mir vermittelst ihrer selbst das gemeinschaftliche in allen Dingen zu erforschen.

Sokrates: Schön bist du, Theaitetos, und gar nicht, wie Theodoros sagt, häßlich; denn wer so schön spricht, der ist schön und gut. Außerdem aber, daß dieses schön gesagt war, hast du auch mir eine große Wohltat erwiesen, indem du mir über vieles Reden hinweggeholfen hast, wenn es dir einleuchtet, daß Einiges die Seele selbst vermittelst ihrer selbst erforscht, Anderes aber vermittelst der verschiedenen Vermögen des Körpers. Denn eben dieses war es was ich selbst meinte, und wovon ich wünschte, du möchtest es auch meinen.

(186) Theaitetos: Gar sehr leuchtet es mir ein.

Sokrates: Zu welchem von beiden rechnest du nun das Sein? Denn dies ist es doch, was am meisten bei allem vorkommt?

Theaitetos: Zu dem, was die Seele selbst durch sich selbst aufsucht.

Sokrates: Wohl auch so die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, das Einerleisein und das Verschiedensein?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Und wie das Schöne und Schlechte, das Gute und Böse?

Theaitetos: Auch hievon besonders dünkt mich die Seele das Verhalten gegen einander zu erforschen, indem sie bei sich selbst das Geschehene und Gegenwärtige in Verhältnis setzt mit dem Künftigen.

Sokrates: Wohlan denn! wird sie nicht die Härte des Harten und die Weichheit des Weichen vermittelt des Getastes wahrnehmen?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Aber das Sein von beiden, und was sie sind, und ihre Gegensatzung gegen einander und das Wirklichsein dieser Entgegensetzung, dies versucht also unsere Seele selbst durch Betrachtung und Vergleichung zu beurteilen.

Theaitetos: In alle Wege.

Sokrates: Nicht wahr, Jenes wahrzunehmen, was irgend für Eindrücke durch den Körper zur Seele gelangen, das eignet schon Menschen und Tieren von Natur, sobald sie geboren sind. Allein zu den Schlüssen hieraus auf das Sein und den Nutzen gelangen nur schwer mit der Zeit und durch viele Mühe und Unterricht die, welche überall dazu gelangen?

Theaitetos: So ist es allerdings.

Sokrates: Kann nun wohl dasjenige das wahre Wesen von etwas erreichen, was nicht einmal sein Dasein erreicht?

Theaitetos: Unmöglich.

Sokrates: Wovon man aber das wahre Wesen nicht erreicht, kann man davon Erkenntnis haben?

Theaitetos: Wie könnte man doch, Sokrates.

Sokrates: In jenen Eindrücken also ist keine Erkenntnis, wohl aber in den Schlüssen daraus. Denn das Sein und das wahre Wesen zu erreichen ist, wie es scheint, nur durch diese möglich, durch jene aber unmöglich.

Theaitetos: Das leuchtet ein.

Sokrates: Willst du nun jenes und dieses dasselbe nennen, da beides so große Verschiedenheiten zeigt?

Theaitetos: Das scheint wohl nicht billig.

Sokrates: Welchen Namen nun legst du jenem bei, dem Sehen, Hören, Riechen, Frieren, Warmsein?

Theaitetos: Wahrnehmen nenne ich es. Denn wie anders?

Sokrates: Insgesamt also nennst du dies Wahrnehmung.



Theaitetos: Natürlich.

Sokrates: Welcher, wie wir gesagt haben, nicht verliehen ist bis zum wahren Wesen zu gelangen, da sie ja auch nicht bis zum Sein gelangt?

Theaitetos: Nicht verliehen.

Sokrates: Also auch nicht zur Erkenntnis?

Theaitetos: Nicht füglich.

Sokrates: Auf keine Weise also, o Theaitetos, wäre Wahrnehmung und Erkenntnis dasselbe.

Theaitetos: Es scheint nicht; vielmehr ist es jetzt vollkommen deutlich geworden, daß die Erkenntnis etwas anderes ist als die Wahrnehmung.

Sokrates: Aber wir haben ja doch nicht deshalb angefangen uns zu unterreden, um zu finden was die Erkenntnis nicht ist, (187) sondern was sie ist. Indes sind wir doch nun wenigstens so weit vorgeschritten, daß wir sie ganz und gar nicht unter der Wahrnehmung suchen wollen, sondern unter demjenigen Namen, den die Seele führt, wenn sie sich für sich selbst mit dem was ist beschäftigt.

Theaitetos: Dieses, o Sokrates, wird ja glaube ich das Vorstellen genannt.

Sokrates: Ganz recht glaubst du, Lieber, und nun sieh wieder von vorn nach Auslöschung alles vorigen, ob du nun mehr siehst, da du doch bis hierher vorgedrungen bist, und sage noch einmal, was wohl die Erkenntnis ist?

Theaitetos: Zu sagen, daß alle Vorstellung es sei, o Sokrates, ist unmöglich, indem es auch falsche Vorstellungen gibt. Es mag aber wohl die richtige Vorstellung Erkenntnis sein; und dieses will ich nun geantwortet haben. Denn sollte es uns, wenn wir weiter gehen, nicht mehr so scheinen, so wollen wir, wie jetzt auch, dann versuchen etwas anderes zu sagen.

Sokrates: Das ist Recht, Theaitetos, und so muß man etwas mutiger reden, als du anfänglich nur allzubedenklich warest zum antworten. Machen wir es so, so werden wir eins von beiden, entweder das finden, worauf wir ausgehn, oder nicht so sehr glauben dasjenige zu wissen, was wir keinesweges wissen. Und auch ein solcher Preis wäre schon nicht zu verschmähen. Wie meinst du es aber jetzt? Von zwei Arten der Vorstellung, deren die eine die wahre ist, die andere die falsche, erklärst du die wahre für die Erkenntnis?

Theaitetos: Das tue ich; denn dies leuchtet mir für jetzt ein.

Sokrates: Sollen wir über die Vorstellung noch einmal weiter zurückgehn?

Theaitetos: Worauf meinst du nur?

Sokrates: Es beunruhigt mich jetzt sowohl als auch sonst schon oft so, daß ich in großer Verlegenheit deshalb bei mir selbst und auch vor Andern gewesen bin, daß ich nämlich nicht zu sagen weiß, was für ein Ereignis doch dieses in uns ist, und wie es uns entsteht.

Theaitetos: Welches denn?

Sokrates: Daß Jemand falsch vorstellt. Und auch jetzt überlege ich noch zweifelhaft, ob wir es so lassen, oder ob wir es auf eine andere Art als vor kurzem nochmals in Erwägung nehmen.

Theaitetos: Warum nicht, Sokrates, wenn es dir nur im mindesten nötig scheint. Denn gar nicht schlecht habt ihr vorher über die Muße geredet, du und Theodoros, daß uns nichts drängt in dergleichen Dingen.

Sokrates: Ganz recht erinnerst du mich. Vielleicht ist es nicht übel getan, die Spur noch einmal zu verfolgen. Denn es ist besser, ein Weniges gut, als Vieles ungenügend zu vollbringen.

Theaitetos: Allerdings.

Sokrates: Wie nun, was sagen wir eigentlich? Behaupten wir, daß je eine Vorstellung wirklich falsch sei, und daß der eine von uns falsch vorstelle, der Andere richtig, so daß sich dies in der Natur so verhalte?

Theaitetos: Das behaupten wir freilich.

Sokrates: Nun findet sich doch dies bei uns in allen Dingen und in jedem einzelnen, daß wir darum wissen, oder daß wir nicht darum wissen. Denn das Lernen und Vergessen als zwischen (188) beiden befindlich will ich für jetzt liegen lassen, weil es uns jetzt gar nicht zur Sache gehört.

Theaitetos: Dann freilich, Sokrates, bleibt nichts übrig für jede Sache, als darum zu wissen oder nicht darum zu wissen.

Sokrates: Ist es nun nicht notwendig, daß wer vorstellt entweder von dem etwas vorstelle wovon er weiß, oder wovon er nicht weiß?

Theaitetos: Notwendig.

Sokrates: Daß aber wer etwas weiß dasselbe auch nicht wisse, oder wer nicht weiß wisse ist doch unmöglich.

Theaitetos: Wie sollte es nicht.

Sokrates: Also wer das falsch vorstellt, wovon er weiß, der glaubt wohl, daß es nicht dieses ist, sondern etwas Anderes, um welches er auch weiß, und um beides wissend kennt er auch wieder beides nicht?

Theaitetos: Aber das ist ja unmöglich.

Sokrates: Oder das, wovon er nicht weiß, hält er wohl für irgend Anderes, wovon er ebenfalls nicht weiß, und das hieße Jemanden, der weder vom Sokrates weiß noch vom Theaitetos, käme in den Sinn, Sokrates wäre Theaitetos oder Theaitetos Sokrates.

Theaitetos: Aber wie ginge das?

Sokrates: Doch wird auch Niemand glauben, etwas wovon er weiß sei etwas wovon er nicht weiß, noch auch auf der andern Seite, wovon er nicht weiß, das sei etwas wovon er weiß.

Theaitetos: Ein Wunder wäre ja das.

Sokrates: Wie soll also noch einer falsch vorstellen? Denn außer diesem ist es doch unmöglich etwas vorzustellen, da wir ja von Allem entweder wissen oder nicht wissen, und hierin scheint es unmöglich irgendwie falsch vorzustellen.

Theaitetos: Sehr wahr.

Sokrates: Wollen wir nun etwa lieber nicht auf die Art dem nachdenken, was wir suchen, daß wir auf das Wissen oder Nichtwissen gehn, sondern auf das Sein oder Nichtsein?

Theaitetos: Wie meinst du das?

Sokrates: Ob nicht etwa schlechthin wer von irgend einer Sache das was nicht ist vorstellt auf jeden Fall falsch vorstellt, wie es auch übrigens in seiner Seele stehen mag.

Theaitetos: Das hat wieder einen guten Anschein, Sokrates.

Sokrates: Wie aber? Was werden wir sagen, Theaitetos, wenn uns Jemand fragt, Ist das auch irgend einem möglich, was ihr sagt? und kann wohl einer das was nicht ist vorstellen, sei es nun an und von irgend etwas oder an und für sich selbst? Darauf werden wir wie es scheint sagen müssen, wenn er nicht das Wahre glaubt, indem er etwas glaubt. Oder was wollen wir sagen?

Theaitetos: Eben dies.

Sokrates: Findet denn aber auch anderwärts dieses nämliche Statt?

Theaitetos: Was denn?

Sokrates: Ob wohl jemand sieht, und doch nichts sieht?

Theaitetos: Wie könnte er?

Sokrates: Wenn er nun aber ein Etwas sieht, so sieht er auch wirkliches. Oder glaubst du, das Etwas könne je zu dem Nichtwirklichen gehören?

Theaitetos: Ich keinesweges.

Sokrates: Wer also etwas sieht, der sieht auch wirkliches.

(189) Theaitetos: So scheint es.

Sokrates: Und eben so wer hört, hört Etwas und Wirkliches?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Und wer betastet, der betastet Etwas, und wenn Etwas, auch Wirkliches.

Theaitetos: Auch das.

Sokrates: Und wer vorstellt, der sollte nicht Etwas vorstellen?

Theaitetos: Notwendig.

Sokrates: Und wer etwas vorstellt, nicht Wirkliches?

Theaitetos: Ich gebe es zu.

Sokrates: Wer also vorstellt was nicht ist, der stellt nichts vor?

Theaitetos: So scheint es.

Sokrates: Wer aber nichts vorstellt, der wird gewiß überhaupt gar nicht vorstellen?

Theaitetos: Offenbar, wie wir sehen.

Sokrates: So ist es demnach nicht möglich das was nicht ist vorzustellen, weder von etwas das ist, noch auch an und für sich?

Theaitetos: Es scheint nicht.

Sokrates: Also muß falsch vorstellen etwas Anderes sein als was nicht ist vorstellen.

Theaitetos: Etwas anderes, so scheint es.

Sokrates: Weder auf diese Art also, noch so wie wir es vorher aufgefaßt hatten, gibt es eine falsche Vorstellung in uns.

Theaitetos: Nein freilich nicht.

Sokrates: Sondern etwa so wollen wir aussagen, daß dieses geschehe.

Theaitetos: Wie denn?

Sokrates: Als eine verwechselte Vorstellung finde falsche Vorstellung statt, wenn Jemand etwas wirkliches mit einem andern wirklichen in Gedanken vertauschend sagt, Jenes sei dieses. Denn so stellt er immer etwas wirkliches vor, aber eines statt des andern, und indem er das verfehlt worauf er zielte, kann man mit Recht sagen, daß er falsch vorstellt.

Theaitetos: Jetzt scheinst du mir vollkommen richtig gesprochen zu haben. Denn wenn sich Jemand etwas anstatt schön häßlich oder anstatt häßlich schön vorstellt, dann hat er wirklich falsch vorgestellt.

Sokrates: Offenbar, Theaitetos, behandelst du mich sehr obenhin und fürchtest mich gar nicht mehr.

Theaitetos: Wie so denn?

Sokrates: Du glaubst gar nicht, denke ich, daß ich dieses »wirklich falsch« aufgreifen und dich fragen werde, ob es wohl möglich ist, daß langsam schnell, oder leicht schwer, oder irgend eines von zwei entgegengesetzten nicht nach seiner eignen, sondern nach der Natur seines Gegensatzes und sich selbst entgegengesetzt werden könne. Doch dieses will ich gehen lassen, damit du nicht vergeblich dreist gewesen bist. Es gefällt dir aber, wie du sagst, daß falsch vorstellen ein verwechseltes Vorstellen sein soll?

Theaitetos: Mir ja.

Sokrates: Es ist also deiner Meinung nach möglich, etwas als ein Anderes und nicht als jenes in Gedanken zu setzen.

Theaitetos: Das ist es auch.

Sokrates: Wenn dies nun Jemandes Seele tut, so muß sie doch notwendig entweder Beides oder das Eine denken.

Theaitetos: Notwendig.

Sokrates: Entweder zugleich oder nach einander.

Theaitetos: Sehr schön.

Sokrates: Und Denken, verstehst du darunter eben das wie ich?

Theaitetos: Was verstehst du darunter?

Sokrates: Eine Rede, welche die Seele bei sich selbst durchgeht über dasjenige was sie erforschen will. Freilich nur als ein Nichtwissender kann ich es dir beschreiben. Denn so schwebt sie mir vor, daß, so lange sie denkt, sie nichts anders tut als sich unterreden, indem sie sich selbst antwortet, bejaht und (190) verneint. Wenn sie aber langsamer oder auch schneller zufahrend nun etwas feststellt, und auf derselbigen Behauptung beharrt, und nicht mehr zweifelt, dies nennen wir dann ihre Vorstellung. Darum sage ich, das Vorstellen ist ein Reden, und die Vorstellung ist eine gesprochene Rede, nicht zu einem Andern und mit der Stimme, sondern stillschweigend zu sich selbst. Wie aber du?

Theaitetos: Ich auch so.

Sokrates: Wenn also Jemand eins als das andere vorstellt: so sagt er auch wie es scheint zu sich selbst, das Eine sei das Andere?

Theaitetos: Wie sonst?

Sokrates: So erinnere dich doch, ob du wohl jemals zu dir selbst gesagt hast, das Schöne sei doch ganz gewiß häßlich und das Ungerechte gerecht, oder auch, welches die Summe von Allem ist, bedenke ob du wohl jemals auch nur versucht hast dich selbst zu überreden, das Eine sei doch gewiß das Andere? oder ob nicht vielmehr ganz im Gegenteil dir nicht einmal im Schlaf eingefallen ist zu dir selbst zu sagen, daß doch ganz gewiß ungerade gerade wäre oder etwas dergleichen?

Theaitetos: Du hast Recht.

Sokrates: Und glaubst du, daß irgend ein Anderer bei gesundem Verstande oder auch gar ein Wahnwitziger das Herz habe, ausdrücklich zu sich selbst zu sagen, daß der Ochse doch gewiß ein Pferd wäre, oder Zwei Eins?

Theaitetos: Beim Zeus, ich nicht.

Sokrates: Wenn also das zu sich selbst reden Vorstellen heißt: so wird keiner, der beides aussagt und vorstellt und mit seiner Seele beides aufnimmt, jemals sagen und vorstellen, als ob Eins das Andere wäre. Und auch du mußt jenes Wort von dem Einen anstatt des Andern fahren lassen; denn ich sage wiederum, so stelle niemand vor, daß das häßliche schön sei oder etwas dergleichen.

Theaitetos: Ich lasse es fahren, und es dünkt mich so wie du sagst.

Sokrates: Wer also beides vorstellt, dem ist es unmöglich Eins als das Andere vorzustellen.

Theaitetos: So scheint es.

Sokrates: Wer aber nur das Eine von Beiden vorstellt, das Andere aber ganz und gar nicht, der kann doch gewiß niemals vorstellen, daß das Eine das Andere ist.

Theaitetos: Du hast Recht. Denn er müßte sonst etwas zugleich mit aufnehmen, was er gar nicht vorstellt.

Sokrates: Weder also, wer beides noch wer nur das Eine vorstellt, kann verwechselt vorstellen; so daß wer die Erklärung geben will, falsche Vorstellungen wären verwechselte Vorstellungen, der hat nichts gesagt. Denn weder auf diese noch auf die vorher erwähnte Art scheint eine falsche Vorstellung in uns sein zu können.

Theaitetos: Es scheint nicht.

Sokrates: Jedoch, Theaitetos, wenn sich diese gar nicht zeigen will als wirklich: so werden wir gezwungen werden, sehr viel unstatthafte Dinge zuzugeben.

Theaitetos: Was für welche doch?

Sokrates: Das will ich dir nicht eher sagen, als ich auf jede mögliche Art versucht habe, die Sache zu erforschen. Denn ich würde mich schämen für uns, wenn wir während dieser Verlegenheit gezwungen würden einzuräumen was ich meine. (191) Werden wir es aber gefunden und uns frei gemacht haben, dann wollen wir, selbst in Sicherheit gestellt gegen das Gelächter, davon reden in Beziehung auf die Andern, wie es denen dabei ergehen muß. Müssen wir aber jede Hoffnung aufgeben, dann wollen wir uns, meine ich, demütig dem Satz hingeben, wie Seekranke uns zu treten und mit uns zu machen was er will. So höre denn was für einen Ausweg ich noch sehe bei unserer Frage.

Theaitetos: Sage nur.

Sokrates: Ich will läugnen, daß wir Recht hatten, als wir einräumten, wovon Jemand wisse, davon

sei ihm unmöglich vorzustellen, daß es etwas sei, wovon er nicht weiß; sondern dies ist allerdings auf gewisse Weise möglich.

Theaitetos: Meinst du etwa das, wovon auch ich damals als wir dies abhandelten vermutete, es gehöre hieher, daß bisweilen ich, der ich den Sokrates kenne, von fern bei Erblickung eines Andern, den ich nicht kenne, glauben kann es sei Sokrates, von dem ich doch weiß. Denn in diesem Falle geschieht was du sagst.

Sokrates: Waren wir aber nicht davon abgestanden, weil daraus folgt, daß wir etwas, wovon wir wissen, indem wir davon wissen zugleich auch nicht wissen?

Theaitetos: Allerdings.

Sokrates: Laß es uns also nicht so aufstellen, sondern so. Vielleicht wird man es uns so zugeben, vielleicht auch sich wieder dagegen sträuben; allein wir sind in einem solchen Gedränge, daß wir notwendig jede Rede noch einmal umdrehn und prüfen müssen. Sieh also zu, ob ich etwas sage. Ist es möglich, etwas was man vorher nicht weiß, nachher zu lernen?

Theaitetos: Das ist es freilich.

Sokrates: Also auch ein andermal anderes und wieder anderes?

Theaitetos: Wie sollte es nicht!

Sokrates: So setze mir nun, damit wir doch ein Wort haben, in unsern Seelen einen wächsernen Guß, welcher Abdrücke aufnehmen kann, bei dem Einen größer bei dem Andern kleiner, bei dem Einen von reinerem Wachs bei dem Andern von schmutzigerem, auch härter bei Einigen und bei Andern feuchter, bei Einigen auch grade wie er sein muß.

Theaitetos: Ich setze ihn.

Sokrates: Dieser, wollen wir sagen, sei ein Geschenk von der Mutter der Musen, Mnemosyne, und wessen wir uns erinnern wollen von dem gesehenen oder gehörten oder auch selbst gedachten, das drücken wir in diesen Guß ab, indem wir ihn den Wahrnehmungen und Gedanken unterhalten, wie beim Siegeln mit dem Gepräge eines Ringes. Was sich nun abdrückt, dessen erinnern wir uns und wissen es, so lange nämlich sein Abbild vorhanden ist. Hat sich aber dieses verlöscht oder hat es gar nicht abgedruckt werden gekonnt: so vergessen wir die Sache, und wissen sie nicht?

Theaitetos: So soll es sein.

Sokrates: Wer nun auf diese Art weiß, und dann etwas betrachtet was er sieht oder hört, sieh zu, ob der nun auf folgende Weise falsch vorstellen kann.

Theaitetos: Auf welche dann?

Sokrates: Indem er etwas, wovon er weiß, bisweilen für etwas hält, wovon er weiß, bisweilen für etwas, wovon er nicht weiß. Denn daß dies unmöglich sei, haben wir im Vorigen nicht Recht gehabt einzuräumen.

Theaitetos: Was sagst du denn jetzt davon?

Sokrates: So muß man davon reden, indem man die Sache (192) gleich von Anfang an näher bestimmt. Wovon Jemand weiß, indem er dessen Denkmal in der Seele hat, was er aber nicht wahrnimmt, dieses für ein anderes zu halten wovon er ebenfalls weiß, indem es dessen Abdruck hat, was er aber ebenfalls nicht wahrnimmt, dies ist unmöglich. Wiederum etwas, wovon er weiß, für etwas zu halten, wovon er nicht weiß noch auch dessen Gepräge hat; eben so wovon er nicht weiß für ein Anderes wovon er nicht weiß, oder etwas wovon er nicht weiß für etwas wovon er weiß. Ferner etwas das er doch wahrnimmt für ein anderes zu halten das er ebenfalls wahrnimmt, oder was er nicht wahrnimmt für ein anderes, was er auch nicht wahrnimmt, oder auch was er nicht wahrnimmt für etwas, das er wahrnimmt. Ferner auch das wovon er weiß und es wahrnimmt, indem er zugleich ein der Wahrnehmung gemäßes Abzeichen davon hat, dieses für ein anderes zu halten, wovon er ebenfalls weiß und es wahrnimmt, indem er ebenfalls zugleich ein der Wahrnehmung gemäßes Abzeichen davon hat, das ist, wenn es sein kann, noch unmöglicher als jenes. Ferner was er weiß und wahrnimmt, ein richtiges Denkmal davon habend, für ein Anderes zu halten wovon er weiß ist ebenfalls unmöglich; und wovon er weiß unter derselben Voraussetzung und es wahrnimmt für ein Anderes das er wahrnimmt. Eben so, wovon er weder weiß noch es wahrnimmt, dies für ein Anderes wovon er weder weiß noch es wahrnimmt; oder wovon er weder weiß noch es wahrnimmt für etwas wovon er nicht weiß; oder etwas wovon er weder weiß noch es wahrnimmt für etwas das er nicht wahrnimmt. – In allen diesen Fällen ist ein Übermaß von Unmöglichkeit, daß Jemand darin falsch vorstellen sollte. Es bleibt also nur übrig, wenn irgendwo, daß in folgenden Fällen so etwas geschehe.

Theaitetos: In welchen nur wohl? ob ich vielleicht durch sie der Sache besser inne werde: denn jetzt freilich folge ich gar nicht.

Sokrates: Daß er das, wovon er weiß, für etwas Anderes halte, wovon er auch weiß und was er eben wahrnimmt; oder auch für etwas, wovon er nicht weiß, das er aber wahrnimmt; oder endlich etwas das er wahrnimmt und wovon er weiß für ein anderes, das er auch wahrnimmt, und wovon er weiß.

Theaitetos: Nun bleibe ich noch viel weiter zurück als vorher.

Sokrates: So höre es noch einmal auf diese Art. Ich der ich vom Theodoros weiß, und mich bei mir selbst erinnere, wie er beschaffen ist, und eben so auch vom Theaitetos, sehe sie doch nur bisweilen und dann wieder nicht, betaste sie und dann wieder nicht? eben so bisweilen höre ich euch oder nehme euch auf eine andere Art wahr; dann aber habe ich auch wieder ganz und gar keine Wahrnehmung von euch, erinnere mich aber eurer nichts desto weniger, und kenne euch bei mir selbst?

Theaitetos: So ist es allerdings.

Sokrates: Merke also von dem was ich sagen will zuerst dieses, daß man dasjenige, wovon man bereits weiß, bisweilen nicht wahrnimmt, bisweilen auch wieder wahrnimmt.

Theaitetos: Richtig.

Sokrates: Kann man nicht auch eben so das, wovon man nicht weiß, bisweilen auch nicht einmal wahrnehmen, dann wieder wahrnehmen allein?



Theaitetos: Auch das verhält sich so.

Sokrates: So sieh nur ob du mir jetzt besser folgst. Sokrates (193) kennt den Theodoros und Theaitetos, sieht aber keinen von beiden noch auch kommt ihm irgend eine andere Wahrnehmung von ihnen zu; niemals wird er sich in diesem Falle vorstellen, als ob Theaitetos Theodoros wäre. Habe ich recht oder nicht?

Theaitetos: O ja, ganz recht.

Sokrates: Dies war das erste unter dem, was ich aufgestellt habe.

Theaitetos: So war es.

Sokrates: Das zweite nun war, daß wenn ich den einen von euch kenne, den andern aber nicht kenne, und keinen von beiden wahrnehme, ich dann nie auf den Gedanken kommen kann, der, von dem ich weiß, sei der, von dem ich nicht weiß.

Theaitetos: Richtig.

Sokrates: Das dritte war, daß wenn ich von keinem von beiden weiß, noch auch sie wahrnehme, ich ebenfalls nicht glauben kann, der eine von dem ich nicht weiß, sei der andere von dem ich ebenfalls nicht weiß. Und so nimm an, du habest der Reihe nach noch einmal auf diese Art gehört alle die vorigen Fälle, in denen ich auf keine Weise in Hinsicht auf dich und den Theodoros falsch vorstellen kann sowohl unter der Voraussetzung, daß ich euch beide kenne, als unter der, daß ich euch beide nicht kenne, und unter der, daß ich den einen von euch kenne, den andern aber nicht. Eben so nun mit den Wahrnehmungen, wenn du jetzt folgst.

Theaitetos: Jetzt folge ich.

Sokrates: Es bleibt also übrig falsch vorzustellen in dem Falle, wenn ich den Theodoros sowohl als dich kennend, und von euch beiden wie von Siegelringen in jenem Wachs die Abdrücke habend, euch dann von weitem und nicht deutlich genug sehe, und indem ich mir Mühe gebe, das einem jeden zugehörige Abzeichen mit der ihm zugehörigen Gesichtswahrnehmung so zu vereinigen, daß ich diese gleichsam in ihre vorigen Spuren wieder einzuführen suche, damit eine Wiedererkennung erfolge, ich dann dies verfehle, und wie beim Wiederanlegen der Schuhe beide vertauschend die Anschauung eines Jeden zu dem fremden Abdruck hinwerfe, oder eben so fehle wie es mit dem Sehen in den Spiegel ergeht, wo was rechts ist auf die linke Seite hinüberfließt: dann entsteht die Verwechslung der Vorstellung und das falsch vorstellen.

Theaitetos: Es ist gar nicht zu sagen, Sokrates, wie sehr was bei der Vorstellung vorkommt dem gleicht was du anführst.

Sokrates: Eben so auch ferner wenn ich beide kennend, den einen außer dem Kennen auch wahrnehme, den andern aber nicht, wenn nämlich meine Kenntnis des einen der Wahrnehmung nicht entsprechend ist, welches ich vorher eben so sagte, und du damals nicht verstandest.

Theaitetos: Ich verstand es nicht.

Sokrates: Ich sagte nämlich dieses, daß wer den einen kennt und wahrnimmt, und eine der

Wahrnehmung entsprechende Kenntnis von ihm hat, gewiß niemals glauben wird, dieser sei ein Anderer, den er auch kennt und wahrnimmt, und von dem er ebenfalls eine der Wahrnehmung entsprechende Kenntnis hat. So war es doch?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: So blieb also eben das jetzt angeführte übrig, wobei wir behaupten, daß eine falsche Vorstellung entstehen könne, daß nämlich wer beide kennt, und beide sieht oder sonst eine (194) Wahrnehmung von ihnen hat, die Abdrücke von beiden der Wahrnehmung vielleicht nicht ähnlich besitzt, und so wie ein schlechter Schütze anderswohin treffen und sein Ziel verfehlen kann, welches eben auch falsch genannt wird.

Theaitetos: Und ganz mit Recht.

Sokrates: Also auch wenn nur zu dem einen Abdruck die Wahrnehmung hinzukommt, zu dem andern aber nicht, und sie den der abwesenden Wahrnehmung dann der anwesenden zuschreibt, in dem allen kann die Seele sich irren. Und mit einem Worte, in dem, wovon jemand nicht weiß, noch es jemals wahrgenommen hat, findet, wie es scheint, das Irren nicht statt und die falsche Vorstellung, wenn wir anders jetzt irgend etwas vernünftiges gesagt haben. In dem aber, wovon wir wissen und was wir wahrnehmen, darin dreht und wendet sich die Vorstellung bald richtig bald falsch geratend; wenn sie nämlich grade gegenüber geht und zusammengehörige Abbilder und Urbilder mit einander verbindet, wird sie wahr; wenn sie aber verdreht und kreuzweise verbindet, wird sie falsch.

Theaitetos: Das ist vortrefflich gesagt, Sokrates.

Sokrates: Hast du erst auch dieses gehört: so wirst du es noch mehr sagen. Das richtig vorstellen ist doch etwas schönes, das sich irren aber etwas schlechtes?

Theaitetos: Wie sollte es nicht.

Sokrates: Dieses nun sagt man entstehe daher. Wenn Jemandes Wachs in der Seele stark aufgetragen ist und reichlich und glatt und gehörig erweicht, dann und bei solchen Menschen sind alle aus den Wahrnehmungen kommenden und in dieses Mark der Seele, wie Homeros die Ähnlichkeit mit dem Wachs andeutend sagt, eingezeichneten Abdrücke, da sie rein sind und Tiefe genug haben, auch dauerhaft, und solche Menschen selbst sind zuerst gelehrig, dann auch von gutem Gedächtnis, ferner verwechseln sie nicht die Abdrücke der Wahrnehmungen, sondern stellen immer richtig vor. Denn sie können ihre festen und geräumig gelegenen Abbilder leicht an das ihnen zugehörige verteilen, was das wirkliche heißt, und solche Menschen selbst heißen weise. Oder dünkt dich das nicht?

Theaitetos: Überaus sehr.

Sokrates: Wenn nun jemandes Mark rauh ist, welches der in allen Dingen weise Dichter gar loben will, oder wenn es schmutzig ist und nicht von reinem Wachs, oder auch zu feucht oder zu hart: so sind die mit dem feuchten gelehrig zwar, aber auch vergeßlich, die mit dem harten aber das Gegenteil. Die aber haariges und rauhes, und steinigtes oder mit Erde und Schmutz vermisches haben, die haben auch undeutliche Abdrücke: undeutlich auch die zu hartes haben, denn sie sind nicht tief genug; undeutlich auch die feuchtes, (195) denn weil sie sich verlaufen,

werden sie bald unkenntlich. Sind sie nun überdies noch aus Mangel an Raum übereinander gedrängt, wenn jemandes Seelchen nur klein ist: so werden sie noch undeutlicher als jene. Also diese nun werden falsch vorstellende; denn wenn sie etwas sehen oder hören oder überdenken, so können sie nicht schnell jedem das seinige zuweisen, sondern sind langsam, und weil sie falsch anweisen, so versehen und verhören und verdenken sie sich oftmals, und diese heißen unverständlich, und man sagt, daß sie sich um das Wahre immer betrügen.

Theaitetos: Vortrefflich über alle Maßen, o Sokrates.

Sokrates: Wollen wir also sagen, daß es falsche Vorstellungen in uns gibt?

Theaitetos: Ganz stark.

Sokrates: Und auch richtige?

Theaitetos: Auch richtige.

Sokrates: Sollen wir also endlich glauben hinlänglich bewiesen zu haben, daß es diese beiden Arten von Vorstellungen ganz gewiß gibt?

Theaitetos: Vollkommen hinreichend.

Sokrates: Nun wahrlich, Theaitetos, so ist es doch ein böses und höchst widriges Ding um einen Menschen, der nicht von der Stelle zu bringen ist mit seinen Reden.

Theaitetos: Wie so? weshalb sagst du das?

Sokrates: Aus Verdruß über meine Ungelehrigkeit und mein in der Tat gar nicht zu beschwichtigendes Geschwätz. Denn wie soll man es anders nennen, wenn ein Mensch aus Stumpfsinnigkeit alle seine Reden immer wieder so und so umdreht, und sich nicht überzeugen läßt und gar nicht wieder fortzubringen ist von jedem Satz.

Theaitetos: Aber du, worüber bist du denn verdrießlich?

Sokrates: Nicht nur verdrießlich bin ich, sondern auch in Angst was ich antworten soll, wenn mich Jemand fragt, O Sokrates, du hast also die falsche Vorstellung gefunden, daß sie nicht in den Wahrnehmungen unter einander noch auch in den Gedanken, sondern in der Verbindung der Wahrnehmungen mit den Gedanken liegt? Ich werde es bejahen, glaube ich, nicht ohne mich ein wenig zu brüsten als hätten wir etwas sehr schönes gefunden.

Theaitetos: Auch mir, o Sokrates, scheint es gar nichts schlechtes zu sein, was wir jetzt eben gezeigt haben.

Sokrates: Nicht wahr, Sokrates, wird er sagen, du meinst daß wir von dem Menschen, den wir uns nur denken, nicht aber ihn sehen, niemals glauben werden, er sei ein Pferd, welches wir auch jetzt weder sehen noch betasten, sondern es nur denken, sonst aber nichts von ihm wahrnehmen? Ich werde, glaube ich, bejahen, daß wir dieses meinen.

Theaitetos: Und zwar mit Recht.

Sokrates: Wie nun, wird er sagen, die Elf die jemand nur denkt, wird er wohl diesem zufolge niemals können für Zwölf halten, welche er sich auch nur denkt? Komm nur und antworte du.

Theaitetos: Ich werde antworten, daß im Sehen und Betasten wohl Jemand die Elf für Zwölf halten kann; von denen aber, welche er nur in Gedanken hat, könnte er sich wohl dies niemals vorstellen.

Sokrates: Wie aber? Glaubst du wohl es habe einer einmal bei sich selbst etwa fünf und sieben, ich meine aber nicht, er habe (196) sich sieben und fünf Menschen vorgenommen zu betrachten oder dergleichen etwas; sondern die fünf und sieben selbst, welche wir als Denkmal in jenem Wachsguß angenommen, und von ihnen gesagt haben, es sei unmöglich in Hinsicht ihrer falsch vorzustellen. Wenn also diese selbst einmal der und jener bei sich betrachtet hat, zu sich selbst sprechend und sich fragend, wieviel sie wohl sind, und der Eine nun seine Meinung dahin gegeben sie machten Elf, der Andere aber Zwölf – oder werden sie alle glauben und sagen, daß sie Zwölf machen?

Theaitetos: Nein, beim Zeus, sondern Viele auch werden Elf glauben. Und wenn es einer gar bei einer größeren Zahl versucht, irrt er sich noch leichter; und ich glaube doch, du sprichst eigentlich von jeder Zahl.

Sokrates: Woran du ganz recht glaubst. Und so überlege dir nun, ob dies etwas Anderes sagen will, als daß er diese Zwölfe selbst, die im Wachsguß, für Elf hält.

Theaitetos: So scheint es wenigstens.

Sokrates: Kommt es also nun nicht auf die vorige Rede zurück? Denn der, welchem dieses begegnet, hält etwas, wovon er weiß, für etwas anderes, wovon er ebenfalls weiß, welches wir als unmöglich annahmen und eben dadurch bewiesen, daß es keine falsche Vorstellung gebe, damit man nicht annehmen müßte, daß derselbe dasselbe wisse und zugleich auch nicht wisse.

Theaitetos: Ganz richtig.

Sokrates: Wir werden also zeigen müssen, daß das falsch vorstellen etwas anderes ist als eine Verwechslung der Gedanken und der dazu gehörigen Wahrnehmungen. Denn wenn es dies wäre: so würden wir uns nicht in den Gedanken selbst irren. Nun aber gibt es entweder keine falsche Vorstellung, oder es ist möglich, daß jemand das, wovon er weiß, zugleich auch nicht wisse. Welches von beiden wählst du nun?

Theaitetos: Eine schwierige Wahl legst du mir vor, o Sokrates!

Sokrates: Beides zugleich aber will doch, wie es scheint, unsere Rede nicht verstaten. Doch aber, denn man muß ja alles wagen, wie wäre es, wenn wir uns erdreisteten, ganz unverschämt zu sein?

Theaitetos: Wie so?

Sokrates: Wenn wir sagen wollten, worin wohl eigentlich das Wissen besteht.

Theaitetos: Und was ist dies unverschämtes?

Sokrates: Du scheinst nicht zu bedenken, daß unsere ganze Unterredung von Anfang an eine Frage nach der Erkenntnis gewesen ist, als ob also wir nicht wüßten was sie ist.

Theaitetos: Ich bedenke es wohl.

Sokrates: Und es scheint dir dennoch nicht unverschämt, daß wir, die wir nicht wissen was Erkenntnis ist, dennoch das Wissen zeigen wollen, worin es besteht? Aber, Theaitetos, schon seit langer Zeit sind wir ganz tief darin verstrickt, daß wir gar nicht rein und tadellos das Gespräch führen. Denn tausendmal haben wir schon gesagt, wir kennen und wir kennen nicht, wir wissen davon und wissen nicht davon, als ob wir einander hierüber verstünden, während wir noch immer nicht wissen, was Erkenntnis ist? Ja auch jetzt wieder haben wir uns der Worte bedient nicht wissen und verstehen, als ob es uns ziemte sie zu gebrauchen, wenn uns doch noch die Erkenntnis mangelt.

Theaitetos: Auf welche Art aber willst du denn reden, Sokrates, wenn du dich ihrer enthältst?

(197) Sokrates: Ich auf gar keine, da ich bin wie ich bin; wäre ich jedoch ein Streitlustiger, wie denn ein solcher, wenn er auch jetzt hier wäre, allerdings behaupten würde er enthielte sich derselben, und uns was ich sage gar sehr verweisen würde. Da wir nun aber geringe Leute sind, willst du, daß ich es wage zu sagen, worin wohl das Wissen besteht? denn es scheint mir gar sehr zur Sache zu führen.

Theaitetos: So wage es also, beim Zeus! und kannst du dich dieser Worte nicht enthalten, das soll dir gern verziehen sein.

Sokrates: Hast du wohl gehört wie sie jetzt das Wissen erklären?

Theaitetos: Vielleicht; indes im Augenblick erinnere ich mich dessen nicht.

Sokrates: Man sagt nämlich es sei das Haben der Erkenntnis.

Theaitetos: Richtig.

Sokrates: Wir nun wollen eine kleine Veränderung machen und sagen, der Besitz der Erkenntnis.

Theaitetos: Auf welche Weise meinst du denn, daß dieses von jenem unterschieden sei?

Sokrates: Vielleicht ist es gar nichts. Höre aber was mir scheint, und prüfe es mit mir.

Theaitetos: Wenn ich es nur werde im Stande sein.

Sokrates: Mir also scheint Besitzen und Haben nicht einerlei zu sein. Wie wenn Jemand ein Kleid, das er gekauft und nun allerdings in seiner Gewalt hat, nicht trüge; so werden wir nicht sagen, daß er es an sich habe, sondern daß er es besitze.

Theaitetos: Und mit Recht.

Sokrates: Sieh also zu, ob es möglich ist, auch die Erkenntnis auf diese Art zu besitzen zwar, aber nicht zu haben; sondern wie wenn Jemand wilde Vögel, Tauben oder von anderer Art, gejagt und zu Hause einen Taubenschlag bereitet hat, worin er sie hält. Denn auf gewisse Weise würden wir

dann sagen können, daß er sie immer hat, da er sie ja besitzt. Nicht wahr?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: In einem andern Sinne aber auch, daß er gar keine hat, sondern daß ihm nur eine Gewalt über sie zukommt, indem er sie in einem ihm eigentümlichen Behältnis sich unterwürfig gemacht, sie zu nehmen und zu haben, wann er Lust hat, indem er fangen und wieder loslassen kann welche er jedesmal will, und dieses ihm frei steht zu tun so oft es ihm nur gefällt.

Theaitetos: So ist es.

Sokrates: Wie wir also in dem Vorigen ich weiß nicht mehr was für ein wächsernes Machwerk in der Seele bereiteten, so laß uns jetzt in jeder Seele einen Taubenschlag von mancherlei Vögeln anlegen, einige die sich in Herden zusammenhalten und von Andern absondern, andere die nur zu wenigen, noch andere welche einzeln unter allen wie es kommt umherfliegen.

Theaitetos: Er sei angelegt. Was wird nun aber daraus?

Sokrates: In der Kindheit muß man sagen sei dieses Behältnis leer, und statt der Vögel muß man sich Erkenntnisse denken. Welche Erkenntnisse nun Einer in Besitz genommen und in seinen Schlag eingesperrt hat, von denen sagt man, er habe die Sache, deren Erkenntnis dies war, gelernt oder gefunden, und dies sei eben das Wissen.

Theaitetos: So soll es sein.

Sokrates: Daß er aber, welche von diesen Erkenntnissen er (198) will, jagt und greift, und sie dann festhält und wieder losläßt; siehe nun zu, welchen Namen dieses wird führen müssen, ob denselben wie zuvor da er sie in Besitz nahm, oder einen andern? Du kannst aber hieraus noch deutlicher abnehmen, was ich will. Du nimmst doch eine Rechenkunst an?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Diese denke dir nun als die Jagd nach allen Erkenntnissen vom Geraden und Ungeraden.

Theaitetos: So denke ich sie.

Sokrates: Vermittelst dieser Kunst nun, meine ich, hat Jemand sowohl für sich die Erkenntnis der Zahlen in seiner Gewalt, als auch auf Andere überträgt sie vermittelt ihrer wer dies tut.

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Und wir sagen, wer sie übergibt der lehre, und wer sie überkommt der lerne, wer sie aber hat, so daß er sie besitzt in jenem Taubenschlage, der wisse.

Theaitetos: Sehr wohl.

Sokrates: Nun merke schon auf das Folgende. Wer nun vollkommen ein Rechenkünstler ist, weiß der nicht alle Zahlen? denn die Erkenntnisse von allen Zahlen sind in seiner Seele.

Theaitetos: Wie sonst?

Sokrates: Nun rechnet ein solcher doch wohl einmal etwas bei sich entweder Zahlen selbst oder auch etwas anderes außer ihnen, was Zahl an sich hat.

Theaitetos: Wie sollte er nicht.

Sokrates: Und das Rechnen selbst wollen wir doch als nichts anderes setzen als das Suchen, die wievielste Zahl eine ist.

Theaitetos: Dafür.

Sokrates: Was er also weiß scheint er zu suchen als ein nicht wissender, da wir doch eingeräumt haben, daß er alle Zahlen wisse. Denn du hörst doch von solchen Streitfragen?

Theaitetos: O ja.

Sokrates: Werden wir nun nicht dies mit dem Besitz der Tauben und mit der Jagd auf sie vergleichend sagen, daß es eine doppelte Jagd gibt, die eine vor dem Besitz, des Besitzes wegen, die andere für den Besitzer, wenn er greifen und in Händen haben will was er schon lange besessen hat. Eben so auch kann Jemand dieses nämliche, wovon er durch Lernen schon seit langer Zeit Erkenntnis hatte und es wußte, doch sich vergegenwärtigen, indem er die Erkenntnis einer Sache wieder aufnimmt und festhält, welche er zwar schon lange besaß, sie aber nicht bei der Hand hatte in Gedanken.

Theaitetos: Sehr richtig.

Sokrates: Darnach nun fragte ich eben vorher, mit was für Worten man dies ausdrücken soll, wenn der Rechenkünstler geht um etwas auszurechnen, oder der Sprachkundige etwas zu lesen; als ein Wissender also, geht er in diesem Fall wieder um von sich selbst zu lernen was er weiß?

Theaitetos: Aber das ist ja ungereimt, o Sokrates.

Sokrates: Sollen wir also sagen, er lese oder rechne was er nicht wisse, nachdem wir jenem doch zugeschrieben haben, daß er alle Buchstaben, diesem, daß er alle Zahlen wisse?

Theaitetos: Aber auch das ist ja unvernünftig.

(199) Sokrates: Willst du also daß wir sagen, um die Worte bekümmern wir uns nichts, wohin jeder das Wissen und das Lernen nach seinem Belieben ziehen will; nachdem wir aber festgesetzt, etwas Anderes sei die Erkenntnis besitzen, etwas Anderes sie haben: so behaupten wir, es sei zwar unmöglich, daß, was Jemand besitzt, er auch nicht besitze, so daß dies freilich sich niemals ereigne, daß Jemand was er weiß nicht wisse; eine falsche Vorstellung davon zu haben sei jedoch möglich, indem es möglich sei, daß er nicht diese sondern eine andere Erkenntnis statt dieser gefaßt hätte, wenn, indem er auf eine von seinen Erkenntnissen Jagd macht, diese durch einander fliegen, und er dann sich vergreift und anstatt der einen eine andere bekommt; wenn er also glaubt Elf sei Zwölf, indem er die Erkenntnis der Elf anstatt der der Zwölf gegriffen, gleichsam seine Holztaube statt seiner Kropftaube.

Theaitetos: Dies läßt sich annehmen.

Sokrates: Greift er aber die welche er greifen wollte, dann irre er sich nicht, sondern stelle vor was ist, und das nun sei die wahre und die falsche Vorstellung; und worüber wir vorher verdrießlich wurden, das stehe uns gar nicht entgegen? Vielleicht wirst du mir beistimmen, oder was wirst du tun?

Theaitetos: Beistimmen.

Sokrates: So wären wir demnach das Nichtwissen dessen, was man weiß, glücklich los. Denn daß wir nicht besäßen, was wir besitzen, das ereignet sich nun nicht mehr, es mag sich Jemand irren oder nicht. Allein es scheint mir jetzt ein noch ärgeres Ereignis sich zu zeigen.

Theaitetos: Was denn?

Sokrates: Wenn das Verwechseln der Erkenntnisse die falsche Vorstellung sein soll.

Theaitetos: Wie so?

Sokrates: Zuerst schon dieses, daß Jemand eine Erkenntnis von etwas haben, und doch dieses selbst nicht kennen soll, und zwar nicht durch Unwissenheit, sondern eben vermittelt seiner Erkenntnis, ferner ein Anderes als dieses vorstellen und dieses als ein anderes: wie wäre dieses nicht ganz widersinnig, daß indem ihr Erkenntnis einwohnt, die Seele doch gar nichts erkenne, sondern Alles verkennen sollte. Denn nach demselben Verhältnis hindert nichts, daß nicht auch eine ihr beiwohnende Unwissenheit machen könnte, daß sie etwas wisse, und eine Blindheit, daß sie etwas sehe, wenn sogar eine Erkenntnis machen kann, daß sie etwas nicht weiß.

Theaitetos: Vielleicht, Sokrates, haben wir eben die Vögel nicht richtig angenommen, indem wir sagten, sie wären sämtlich Erkenntnisse. Wir hätten vielmehr auch Unkenntnisse annehmen sollen, welche in der Seele mit herumfliegen, und daß der Jagende, indem er bald die Erkenntnis bald die Unkenntnis ergreift, denselben Gegenstand vermittelt der Unkenntnis falsch, vermittelt der Erkenntnis aber richtig vorstelle?

Sokrates: Es ist nicht leicht, Theaitetos, dich nicht zu loben. Allein was du jetzt gesagt hast, das besieh dir doch noch einmal. Es sei nämlich wie du sagst: so wird, wer die Unkenntnis (200) ergriffen hat, wie du behauptest, falsch vorstellen. Nicht wahr?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Er wird aber doch wohl nicht glauben falsch vorzustellen?

Theaitetos: Wie sollte er?

Sokrates: Sondern richtig, und wird sich verhalten wie ein Wissender dessen, worin er sich doch irrt.

Theaitetos: Wie anders?

Sokrates: Eine Erkenntnis wird er also glauben gegriffen und in der Hand zu haben, und nicht eine Unkenntnis.



Theaitetos: Offenbar.

Sokrates: Nach einem langen Umwege also befinden wir uns wieder in unserer ersten Verlegenheit. Denn lachend wird jener uns verfolgende Tadler sagen, Wie doch, ihr trefflichen Männer, von beiden wissend, der Erkenntnis und der Unkenntnis, hält er die eine, um welche er weiß, für die andere, um welche er ebenfalls weiß? oder von keiner von beiden wissend stellt er die eine, um die er nicht weiß, als eine von jener Art vor, um welche er ebenfalls nicht weiß? Oder hält er die um welche er nicht weiß, für die um welche er weiß? Oder werdet ihr mir wieder sagen, es gebe von den Erkenntnissen und Unkenntnissen wiederum Erkenntnisse, welche der Besitzer in irgend einem andern lächerlichen Taubenschlag oder Wachstafel eingesperrt hat und sie weiß, so lange er sie besitzt, auch wenn er sie nicht bei der Hand hat in Gedanken? Und so werdet ihr genötigt sein, tausendmal denselben Kreis zu durchlaufen, ohne etwas damit zu gewinnen? Was werden wir hierauf antworten, Theaitetos?

Theaitetos: Ja beim Zeus, Sokrates, ich weiß nicht was darauf zu sagen ist.

Sokrates: Macht uns also unsere Rede nicht ganz mit Recht einen Vorwurf, und zeigt uns, daß wir Unrecht taten, die falsche Vorstellung eher zu suchen als die Erkenntnis, und diese dagegen fahren zu lassen? und daß es unmöglich ist jene zu verstehen, ehe jemand die Erkenntnis hinlänglich aufgefaßt hat, was sie ist?

Theaitetos: Notwendig, Sokrates, muß man für jetzt glauben was du sagst.

Sokrates: Was soll man also wieder von vorne sagen, daß die Erkenntnis sei? Denn wir wollen es doch noch nicht aufgeben?

Theaitetos: Gewiß nicht, wenn du es mir nicht aufkündigst.

Sokrates: So sprich denn, wie sollen wir sie endlich erklären, um am wenigsten uns selbst zu widersprechen?

Theaitetos: Wie wir es in dem vorigen versucht haben, Sokrates; ich wenigstens weiß nichts anderes zu sagen.

Sokrates: Welches meinst du denn?

Theaitetos: Daß richtige Vorstellung Erkenntnis ist. Denn ohne Fehl ist das richtig vorstellen, und was daraus hervorgeht, das geht alles schön und gut hervor.

Sokrates: Wer ins Wasser vorangeht, o Theaitetos, sagt, es werde sich ja selbst zeigen. So auch wenn wir weiter gehn und (201) diesem nachspüren, wird es uns vielleicht, wenn es uns vor die Füße kommt, das gesuchte auch zeigen. Bleiben wir aber stehen, so wird uns nichts deutlich werden.

Theaitetos: Du hast Recht. Laß uns also gehen und untersuchen.

Sokrates: Dies wohl ist eine kurze Untersuchung; denn eine ganze Kunst beweiset dir schon, daß dies nicht die Erkenntnis ist.

Theaitetos: Wie so, und was für eine?

/ Sokrates: Die Kunst der vornehmsten an Weisheit, die man Redner und Sachwalter nennt. Denn diese überreden vermittelst ihrer Kunst nicht indem sie lehren, sondern indem sie bewirken, daß man sich vorstellt, was sie eben wollen. Oder hältst du sie für so bewundernswürdige Meister im Lehren, daß sie wenn jemand, ohne daß sonst einer dabei war, seines Geldes beraubt ward oder sonst Unrecht erlitt, verständen, während ein wenig Wasser verläuft, die wahre Beschaffenheit dessen was diesem geschehen ist, gründlich zu beweisen?

Theaitetos: Keinesweges glaube ich das, sondern daß sie nur überreden.

Sokrates: Heißt aber nicht überreden bewirken, daß etwas auf eine gewisse Art vorgestellt werde?

Theaitetos: Was anders?

Sokrates: Wenn also Richter so wie es sich gehört überredet worden sind in Bezug auf etwas das nur wer es selbst gesehen hat wissen kann, sonst aber keiner: so haben sie dieses nach dem bloßen Gehör urteilend vermöge einer richtigen Vorstellung, aber ohne Erkenntnis abgeurteilt, so jedoch daß die Überredung richtig gewesen, wenn sie nämlich als Richter gut geurteilt haben?

Theaitetos: So ist es allerdings.

Sokrates: Nicht aber, o Freund, könnte jemals, wenn richtige Vorstellung und Erkenntnis einerlei wären, auch der beste Richter und Gerichtshof etwas richtig vorstellen ohne Erkenntnis. Nun aber scheint beides verschieden zu sein.

Theaitetos: Was ich auch schon einen sagen gehört und es nur vergessen habe, mich aber dessen jetzt wieder erinnere. Er sagte nämlich, die mit ihrer Erklärung verbundene richtige Vorstellung wäre Erkenntnis, die unerklärbare dagegen läge außerhalb der Erkenntnis. Und wovon es keine Erklärung gebe, das sei auch nicht erkennbar, und so benannte er dies auch, wovon es aber eine gebe, das sei erkennbar.

Sokrates: Gewiß schön gesagt. Dies erkennbare aber und nicht erkennbare, sage an, wie er es unterschied, ob wir es etwa auf gleiche Weise gehört haben, du und ich.

Theaitetos: Ich weiß nicht ob ich es herausfinden werde; trüge es aber ein Anderer vor, so glaube ich, würde ich wohl folgen.

Sokrates: Höre also einen Traum für den andern. Mich nämlich dünkt, daß ich von Einigen gehört habe, die ersten gleichsam Urbestandteile, aus denen wir sowohl als alles übrige zusammengesetzt sind, ließen keine Erklärung zu; sondern man könne nur jedes von ihnen an und für sich bezeichnen, nicht aber irgend etwas anderes davon aussagen, weder daß sie seien, noch daß sie nicht seien; denn alsdann würde ihnen doch ein Sein oder Nichtsein schon beigelegt, man dürfe ihnen aber nichts weiter zusetzen, wenn man doch sie allein aussagen (202) wolle. Daher man ihnen weder das dieses noch das jenes noch das jedes noch das nur, noch dieses noch viel anderes dergleichen zusetzen dürfe. Denn eben diese Begriffe laufen überall umher und werden mit allen zusammengefügt, immer aber als verschieden von denen, welchen sie beigelegt würden. Jene Dinge müßten aber, wenn es möglich wäre sich über sie zu erklären und jedes seine eigentümliche Erklärung hätte, ohne alle andern erklärt werden. Nun aber sei es unmöglich, daß

irgend eins von den ersten Dingen durch eine Erklärung ausgedrückt werde; denn es gebe für sie nichts als nur genannt zu werden, sie hätten eben nur einen Namen. Was aber aus diesen schon zusammengesetzt wäre, dessen Name wäre, so wie es selbst aus mehreren zusammengeflochten ist, ebenfalls zusammengeflochten und zu einer Erklärung geworden. Denn Verflechtung von Namen sei das Wesen der Erklärung. Auf diese Art also wären die Urbestandteile unerklärbar und unerkennbar, wahrnehmbar aber; die Verknüpfungen hingegen erkennbar und erklärbar und durch richtige Vorstellung vorstellbar. Wenn nun Jemand ohne Erklärung eine richtige Vorstellung von etwas empfinde: so sei zwar seine Seele darüber im Besitz der Wahrheit; sie erkenne aber nicht. Denn wer nicht Rede stehen und Erklärung geben könne, der sei ohne Erkenntnis über diesen Gegenstand. Wer aber die Erklärung auch dazu habe, der sei des allen mächtig, und habe alles vollständig zur Erkenntnis beisammen. Hast du diesen Traum eben so gehört oder anders?

Theaitetos: Ebenso ganz und gar.

Sokrates: Gefällt es dir auch, und setzest du dieses, daß richtige Vorstellung mit Erklärung Erkenntnis ist?

Theaitetos: Offenbar, versteht sich.

Sokrates: Also hätten wir auf diese Art heute am Tage erreicht, was seit langer Zeit viele Weisen gesucht und ohne es zu finden alt geworden sind?

Theaitetos: Mir scheint doch, Sokrates, das jetzt vorgetragene sehr schön gesagt zu sein.

Sokrates: Es ist auch ganz wahrscheinlich, daß sich die Sache an sich so verhalte. Denn was sollte auch die Erkenntnis sein ohne Erklärung und richtige Vorstellung. Nur Eins will mir an dem Gesagten mißfallen.

Theaitetos: Was denn?

Sokrates: Gerade was das herrlichste zu sein scheint, daß nämlich die Urbestandteile unerkennbar wären, alle Arten von Verknüpfungen aber erkennbar.

Theaitetos: Ist dies nicht richtig?

Sokrates: Man muß zusehn. Haben wir doch zu Geiseln für diesen Satz die Beispiele, von denen offenbar, wer dieses alles sagte, ausgegangen ist.

Theaitetos: Was für welche?

Sokrates: Die Urbestandteile der Schrift und deren Verknüpfungen. Oder glaubst du, daß wer aufgestellt, wovon wir reden, auf etwas Anderes dabei gesehen hat als hierauf?

Theaitetos: Nein, sondern hierauf.

Sokrates: Prüfen wir es also noch einmal von vorn, oder vielmehr (203) uns selbst, ob wir so oder nicht so lesen gelernt haben. Wohlan zuerst, haben also die Silben eine Erklärung, die Buchstaben aber keine?

Theaitetos: Wahrscheinlich.

Sokrates: Vollkommen leuchtet es auch mir ein. Wenn zum Beispiel Jemand so nach der ersten Silbe von Sokrates fragte, O Theaitetos, sprich, was ist So? was wirst du antworten?

Theaitetos: Es ist S und O.

Sokrates: Hier hast du also die Erklärung der Silbe.

Theaitetos: So ist es.

Sokrates: So komm und sage eben so auch die Erklärung des S.

Theaitetos: Und wie sollte wohl Jemand die Bestandteile eines Bestandteils angeben können? Denn überdies ist das S ein stummer Buchstabe, nur ein Geräusch, als wenn Jemand mit der Zunge zischt. Das B aber hat gar weder ein Geräusch noch einen Laut, und eben so die meisten Buchstaben. So daß hiernach gar sehr gut gesagt ist, daß sie unerklärbar sind, da selbst die deutlichsten unter ihnen nur einen Laut haben, ganz und gar aber keine Erklärung.

Sokrates: Dieses, Freund, hätten wir also in Ordnung gebracht von der Erkenntnis.

Theaitetos: Wir scheinen ja.

Sokrates: Wie aber, daß der Bestandteil nicht erkennbar ist, wohl aber die Verknüpfung, haben wir denn das auch mit Recht angenommen?

Theaitetos: Mich dünkt es doch.

Sokrates: Gut denn. Wollen wir sagen, die Silbe sei die zwei Buchstaben, oder, wenn sie aus mehr als zweien besteht, die sämtlichen? oder sie sei ein Besonderes erst aus der Zusammensetzung von Jenen entstandenes?

Theaitetos: Sie sei die sämtlichen, dünkt mich, werden wir sagen.

Sokrates: So betrachte es einmal an jenen zweien, dem S und O. Beide machen die erste Silbe meines Namens. Wird nun nicht, wer diese Silbe kennt, auch jene beiden Buchstaben kennen?

Theaitetos: Wie anders?

Sokrates: Er kennt also das S und O?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Wie aber? Jeden von beiden erkennt er also nicht, und so, obschon er keinen von beiden erkennt, erkennt er doch beide?

Theaitetos: Das wäre ja toll und unvernünftig.

Sokrates: Allein wenn es notwendig ist, daß er jeden erkennt um beide zu erkennen: so muß ja notwendig die Buchstaben schon vorher erkennen, wer jemals die Silbe erkennen will, und so

wird uns diese schöne Erklärung wieder entchlüpfen und verschwinden.

Theaitetos: Und das ja sehr schnell.

Sokrates: Wir bewachen sie eben nicht gut. Denn wir sollten vielleicht gesagt haben, die Silbe wäre nicht die gesamten Buchstaben, sondern eine aus jenen entstandene besondere Gattung, welche ihr eignes Wesen und Gestalt für sich hätte und verschieden wäre von den Buchstaben.

Theaitetos: Ganz gewiß, und es mag sich wohl eher so verhalten als anders.

Sokrates: Wir müssen zusehen, und nicht unmännlicher Weise einen so großen und herrlichen Satz verraten.

Theaitetos: Keinesweges.

Sokrates: Es sei also, wie wir jetzt sagen, die Verknüpfung (204) eine aus den jedesmal sich zusammenfügenden Bestandteilen entstehende eigne Gattung, auf gleiche Weise bei den Buchstaben, und auch sonst überall.

Theaitetos: Allerdings.

Sokrates: Also Teile darf es von ihr nicht geben?

Theaitetos: Wie so nicht?

Sokrates: Weil was Teile hat, dessen Ganzes ist auch notwendig die gesamten Teile. Oder sagst du, auch das Ganze sei ein aus den Teilen entstandenes eignes von den gesamten Teilen verschiedenes?

Theaitetos: Das will ich.

Sokrates: Ein Gesamtes aber und ein Ganzes, verstehst du darunter dasselbe, oder unter jedem etwas anderes?

Theaitetos: Dessen bin ich nicht gewiß. Weil du aber immer befehlst herzhaft zu antworten: so will ich es wagen und sagen, etwas anderes unter jedem.

Sokrates: Die Herzhaftigkeit, o Theaitetos, ist gut, ob aber auch die Antwort, das müssen wir sehen.

Theaitetos: Das müssen wir allerdings.

Sokrates: So wäre also der jetzigen Erklärung zufolge das Ganze verschieden von dem Gesamten.

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Wie aber die sämtlichen und das Gesamte, ist dies auch verschieden? Wie wenn wir sagen Eins Zwei Drei Vier Fünf Sechs, und wenn zweimal drei oder dreimal zwei, oder Drei und Zwei und Eins, sagen wir in allen diesen Fällen dasselbige oder in jedem etwas anderes?

Theaitetos: Dasselbe.

Sokrates: Etwas anderes als Sechs?

Theaitetos: Nichts anderes.

Sokrates: In allen diesen Formeln also haben wir ein Gesamtes die Sechs gefunden?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Und wiederum, meinen wir nichts, wenn wir sagen die sämtlichen?

Theaitetos: Notwendig doch etwas.

Sokrates: Etwas anderes etwa als Sechs?

Theaitetos: Nichts anderes.

Sokrates: In allem also was aus Zahlen besteht nennen wir dasselbe das Gesamte und die sämtlichen.

Theaitetos: So scheint es.

Sokrates: Nun laß uns weiter dieses davon sagen. Die Zahl eines Acker Landes und der Acker ist einerlei?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Und mit dem Stadion eben so?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Und eben so wohl auch die Zahl eines Heeres und das Heer? und mit allen ähnlichen Dingen auf gleiche Art. Denn ihre gesamte Zahl ist auch das gesamte Sein eines jeden von ihnen.

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Nun und die Zahl eines jeden, ist die etwas anderes als seine Teile?

Theaitetos: Nichts.

Sokrates: Und was Teile hat, besteht aus Teilen?

Theaitetos: Offenbar.

Sokrates: Eingestanden ist aber, daß die sämtlichen Teile das Gesamte sind, wenn die gesamte Zahl das gesamte Sein ist.

Theaitetos: So ist es.

Sokrates: Das Ganze besteht also nicht aus Teilen? Denn so wäre es ein Gesamtes, wenn es die

sämtlichen Teile wäre.

Theaitetos: Es scheint nicht.

Sokrates: Kann aber ein Teil von irgend etwas Anderem sein was er ist, als von einem Ganzen?

Theaitetos: Von einem Gesamten.

Sokrates: Recht mannhaft, o Theaitetos, wehrst du dich. Das (205) Gesamte aber, ist das nicht eben dieses, ein Gesamtes, wenn ihm nichts abgeht?

Theaitetos: Allerdings.

Sokrates: Ist aber nicht eben dieses ein Ganzes, dem nirgends nichts abgeht? dem aber etwas abgeht, dieses ein weder Ganzes noch Gesamtes, in Bezug auf beides aus demselben dasselbe geworden?

Theaitetos: Jetzt scheint mir das Ganze und das Gesamte in Nichts mehr verschieden zu sein.

Sokrates: Sagten wir nun nicht, wo Teile seien, da sei das Ganze und Gesamte die sämtlichen Teile?

Theaitetos: Allerdings.

Sokrates: Wiederum, was ich eben wollte, muß nicht die Silbe, wenn sie nicht die Buchstaben ist, dann auch die Buchstaben nicht als ihre Teile haben; oder wenn sie dasselbe ist mit ihnen, dann auch auf gleiche Art wie jene erkennbar sein?

Theaitetos: So ist es.

Sokrates: Und damit dies nicht erfolgen möchte, setzten wir, sie sei etwas von ihnen verschiedenes?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Wie aber, wenn die Buchstaben nicht Teile der Silbe sind, kannst du etwas anderes anführen was Teil derselben wäre, jedoch nicht die Buchstaben derselben?

Theaitetos: Auf keine Weise, o Sokrates! Denn soll ich einmal Teile von ihr zugeben, dann wäre es lächerlich, die Buchstaben fahren zu lassen und andere aufzusuchen.

Sokrates: Nach dieser Rede also, Theaitetos, wäre die Silbe ganz und gar Ein ungeteiltes Wesen?

Theaitetos: So scheint es.

Sokrates: Erwinnere dich nun, Freund, daß wir vor nicht gar langer Zeit zufrieden gewesen sind, und geglaubt haben es sei richtig gesagt, daß von dem Ersten, woraus das Andere bestände, sich keine Erklärung geben ließe, weil jedes nur für sich wäre unzusammengesetzt, und man nicht einmal das Sein hinzufügen und mit Recht davon aussagen könne, noch das Dieses, weil dies alles schon etwas anderes und fremdes wäre, und aus dieses Ursache nun war das erste

unerkenntbar und unerklärbar.

Theaitetos: Ich erinnere mich.

Sokrates: Gibt es nun wohl eine andere als diese Ursache dafür, daß es etwas einfaches und unteilbares ist? ich wenigstens sehe keine andere.

Theaitetos: Es zeigt sich auch wohl keine.

Sokrates: Also fällt die Silbe unter dieselbe Gattung mit jenem, wenn sie keine Teile hat und Ein bestimmtes Wesen ist.

Theaitetos: Auf jede Weise.

Sokrates: Ist nun also die Silbe einerlei mit den vielen Buchstaben und ein Ganzes, und diese ihre Teile: so müssen auf gleiche Art die Silben erkennbar und erklärbar sein wie die Buchstaben, da die sämtlichen Teile sich einerlei gezeigt haben mit dem Ganzen?

Theaitetos: Freilich wohl.

Sokrates: Ist sie aber Eins und unteilbar: so ist auch die Silbe eben so wohl als der Buchstabe unerklärbar und unerkenntbar. Denn dieselbe Ursach wird beide zu demselben machen.

Theaitetos: Ich weiß nichts anderes zu sagen.

Sokrates: Mit dem also wollen wir es nicht halten, welcher sagt, die Verknüpfung sei erkennbar und erklärbar, der Bestandteil aber sei das Gegenteil.

Theaitetos: Freilich nicht, wenn wir unserer Rede folgen.

Sokrates: Wie aber? wenn einer das Gegenteil behauptete, (206) würdest du dem nicht lieber beistimmen nach allem, dessen du dir von Erlernung der Buchstaben her bewußt bist?

Theaitetos: Was meinst du?

Sokrates: Daß du beim Lernen nichts anderes tatest als dir Mühe geben, die Buchstaben dem Gesicht nach zu unterscheiden, und eben so auch durch das Gehör jeden einzeln für sich, damit nicht ihre Stellung verwirre, wenn sie gesprochen und geschrieben wurden.

Theaitetos: Vollkommen richtig.

Sokrates: Und bei den Kitharisten vollkommen gelernt zu haben, heißt das etwas anderes, als jedem Ton folgen zu können, welcher Saite er angehöre, wovon jeder zugeben wird, daß man es die Urbestandteile der Tonkunst nennen kann?

Theaitetos: Nichts anders.

Sokrates: Wenn man nun von den Urbestandteilen und Verknüpfungen, deren wir selbst erfahren sind, auch auf die andern schließen darf: so werden wir sagen müssen, daß die Erkenntnis der Urbestandteile viel deutlicher sei und viel wirksamer, als die der Verknüpfungen, um jegliche



Sache vollkommen zu erlernen. Und wenn Jemand sagt, die Verknüpfung sei ihrer Natur nach erkennbar, der Urbestandteil aber nicht: so wollen wir dafür halten er treibe Scherz, es sei nun wissentlich oder unwissentlich.

Theaitetos: Offenbar.

Sokrates: Doch hievon ließen sich noch andere Beweise anführen, wie mich dünkt. Laß uns aber nicht vergessen unsern vorliegenden Gegenstand hernach zu betrachten, was es doch wohl sagen soll, daß die zu der richtigen Vorstellung hinzukommende Erklärung die vollkommenste Erkenntnis ist.

Theaitetos: So laß uns denn sehen.

Sokrates: Wohlan, in welchem Sinne will er wohl hier eigentlich die Erklärung gemeint haben. Eines von dreien nämlich muß er, wie es mir scheint, sagen wollen.

Theaitetos: Von welchen dreien?

Sokrates: Das erste wäre dieses, daß man überhaupt seine Gedanken durch die Stimme vermittelt der Haupt- und Zeitwörter deutlich macht, indem man seine Vorstellung wie im Spiegel oder im Wasser, so in dieser Ausströmung des Mundes ausdrückt. Oder scheint dir dies nicht Erklärung zu sein?

Theaitetos: Mir allerdings.

Sokrates: Und von dem, welcher dies tut, sagen wir, daß er sich über etwas erklärt.

Theaitetos: Das sagen wir.

Sokrates: Dieses ist nun aber jeder zu tun im Stande schneller oder langsamer, zu äußern, was er von jeder Sache meint, wer nur nicht ganz und gar taub oder stumm ist. Und auf diese Art werden Alle, so viele nur etwas richtig vorstellen, auch damit Erklärung verbinden, und es wird also nirgends mehr eine richtige Vorstellung sein ohne Erkenntnis.

Theaitetos: Richtig.

Sokrates: Laß uns aber deshalb nicht leichtsinniger Weise den verurteilen, daß er nichts gesagt habe, welcher von der Erkenntnis die Erklärung gegeben hat, welche wir jetzt untersuchen. Denn wahrscheinlich hat er nicht dieses gemeint, sondern daß, wer gefragt wird, was jedes ist, dem Fragenden nach den Bestandteilen der Sache Rechenschaft geben könne.

Theaitetos: Wie meinst du das, Sokrates?

(207) Sokrates: Wie Hesiodos vom Wagen sagt, die Hundert Hölzer des Wagens, die ich freilich nicht zu nennen wüßte, und ich glaube auch du nicht, sondern wir würden uns begnügen, wenn wir gefragt würden was ein Wagen ist, daß wir zu antworten wüßten, Räder, Achsen, Obergestelle, Sitz, Joch.

Theaitetos: Sehr zufrieden.

Sokrates: Jener aber würde uns, als wenn wir nach deinem Namen gefragt würden und nur Silbenweise antworteten, auslachen, daß wir zwar richtig vorstellten und sagten was wir sagen, uns aber sehr mit Unrecht einbildeten, Sprachkundige zu sein und von dem Namen Theaitetos die sprachkundige Erklärung zu besitzen und zu geben. Mit Erkenntnis aber spreche man nicht eher über etwas, bis man im Stande sei, neben der richtigen Vorstellung alles nach seinen ersten Bestandteilen zu beschreiben, wie es auch schon oben irgendwo gesagt worden ist.

Theaitetos: Das ist gesagt worden.

Sokrates: So hätten auch wir zwar eine richtige Vorstellung vom Wagen, der aber das ganze Wesen desselben nach jenen hundert Hölzern beschreiben könne, der habe, eben weil er dies noch dazu habe, auch noch die Erklärung zu der richtigen Vorstellung, und sei anstatt eines bloß vorstellenden auch ein Kunstverständiger und Wissender in Beziehung auf das Wesen des Wagens, indem er das Ganze nach seinen Bestandteilen durchgehen könne.

Theaitetos: Scheint dir dieses nun gut, Sokrates?

Sokrates: Ob es dir so scheint, Freund, und du annimmst, daß die Beschreibung eines Dinges nach seinen einzelnen Bestandteilen Erklärung sei, die aber nach den nächsten oder nach größeren Verknüpfungen Unerklärtes, dies sage mir, damit wir es in Erwägung ziehen.

Theaitetos: Ich nehme es gänzlich an.

Sokrates: Und glaubst etwa, daß Jemand von etwas Erkenntnis habe, wenn dasselbe bald hiezu ihm zu gehören scheint, bald dazu, oder auch wenn er von demselben Dinge bald dieses vorstellt, bald jenes?

Theaitetos: Beim Zeus, ich weiß nicht.

Sokrates: Und erinnerst dich nicht, daß dieses beim Lernen der Buchstaben dir und Andern im Anfange begegnet ist?

Theaitetos: Meinst du, daß wir derselben Silbe bald diesen bald einen andern Buchstaben zugeschrieben, und denselben Buchstaben bald in die gehörige, bald in eine andere Silbe gesetzt haben?

Sokrates: Eben dies meine ich.

Theaitetos: Dessen erinnere ich mich sehr wohl, beim Zeus, und glaube, daß derjenige bei weitem noch nicht eigentlich weiß, mit dem es sich so verhält.

Sokrates: Wie nun, wenn bei solcher Gelegenheit einer, indem er Theaitetos schreibt, ein Th und ein E schreiben zu müssen glaubt und auch wirklich schreibt; wenn er aber Theodoros (208) schreiben will, ein T und ein E schreiben zu müssen glaubt, und auch wirklich schreibt: soll man sagen, daß er die erste Silbe eures Namens wisse?

Theaitetos: Wir haben ja nur eben eingestanden, daß der, mit welchem es sich so verhält, noch nicht wisse.

Sokrates: Hindert nun etwas, daß es ihm bei der zweiten, dritten und vierten Silbe auf ähnliche Art gehe?

Theaitetos: Nicht daß ich wüßte.

Sokrates: Wird er nicht alsdann die Beschreibung nach den Bestandteilen inne habend den Namen Theaitetos mit richtiger Vorstellung schreiben, wenn er ihn in der gehörigen Ordnung schreibt?

Theaitetos: Offenbar.

Sokrates: Und dies ohne noch Erkenntnis zu haben, aber richtig vorstellend?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Er hat aber doch die Erklärung nebst richtiger Vorstellung; denn er hatte ja beim Schreiben die ganze Reihe der Bestandteile, welches wir eben Erkenntnis genannt haben.

Theaitetos: Richtig.

Sokrates: So gibt es also, Freund, eine mit der richtigen Vorstellung verbundene Erklärung, welche man noch nicht Erkenntnis nennen darf.

Theaitetos: So scheint es.

Sokrates: Nur im Traume sind wir also reicher geworden, indem wir glaubten, die richtigste Erklärung gefunden zu haben. Oder sollen wir noch nicht aburteilen? Denn vielleicht möchte einer die Erklärung nicht so verstehen, sondern nach der noch übrigen von jenen drei Bedeutungen, wovon eine, wie wir sagten, derjenige annehmen müsse, welcher die Erkenntnis beschrieb als eine richtige Vorstellung mit der Erklärung verbunden.

Theaitetos: Ganz recht erinnerst du. Denn eine ist noch übrig; die erste war gleichsam Bildnis des Gedankens durch die Stimme; das eben durchgegangene war der Weg zum Ganzen durch die Bestandteile. Was meinst du aber mit der dritten?

Sokrates: Was die Meisten sagen würden, daß man könne ein Merkmal angeben, wodurch sich das Gefragte von allen übrigen Dingen unterscheide.

Theaitetos: Was für eine Erklärung kannst du mir in diesem Sinne von irgend etwas geben?

Sokrates: Wie wenn du willst von der Sonne würde es dir, glaube ich, genügen anzunehmen, daß sie das glänzendste ist von allem, was am Himmel um die Erde geht.

Theaitetos: Vollkommen.

Sokrates: Merke auch recht weshalb es gesagt ist. Nämlich, wie wir eben sagten, wenn du das Unterscheidende eines Dinges auffassest, wodurch es von den übrigen verschieden ist, so behaupten Einige, du habest seine Erklärung aufgefaßt. So lange du aber nur noch etwas gemeinschaftliches triffst, so würde deine Erklärung auf dasjenige gehn, was zu dieser Gemeinschaftlichkeit gehört.

Theaitetos: Ich verstehe, und es dünkt mich sehr richtig, dieses die Erklärung zu nennen.

Sokrates: Wer also nun bei richtiger Vorstellung von irgend etwas auch seinen Unterschied von dem übrigen aufgefaßt hat, der wird dann Erkenntnis von demjenigen erlangt haben, wovon er vorher nur Vorstellung hatte.

Theaitetos: So behaupten wir freilich.

Sokrates: Jetzt aber, Theaitetos, nun ich zu dem Gesagten näher hinzutrete, verstehe ich wie bei den großen auf die Entfernung berechneten Gemälden auch nicht mehr das mindeste davon. So lange ich von ferne stand, schien mir etwas damit gesagt zu sein.

Theaitetos: Wie so kommt das?

Sokrates: Ich will es dir deutlich machen, wenn es mir gelingen (209) wird. Vorausgesetzt ich habe eine richtige Vorstellung von dir, so erkenne ich dich doch nur, wenn ich auch noch deine Erklärung dazu auffasse, wofern aber nicht, so stelle ich dich nur vor.

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Deine Erklärung aber war die Bezeichnung deiner Verschiedenheit.

Theaitetos: So war es.

Sokrates: Als ich dich nun nur vorstellte, nicht wahr, so traf ich mit meinen Gedanken nichts von dem wodurch du dich von Andern unterscheidest?

Theaitetos: Es scheint nicht.

Sokrates: Ich dachte also nur etwas gemeinschaftliches, was du um nichts mehr an dir hast als irgend ein Anderer.

Theaitetos: Notwendig.

Sokrates: Wohlan denn, beim Zeus, wie habe ich doch auf diese Art mehr dich vorgestellt als irgend einen Andern? Denn setze, ich dächte mir, derjenige wäre Theaitetos, der ein Mensch wäre und Nase Mund und Augen hätte, und so jedes der übrigen Glieder; wird nun dieser Gedanke machen, daß ich mir mehr den Theaitetos denke als den Theodoros, oder, wie man zu sagen pflegt, den letzten der Myser?

Theaitetos: Wie sollte er?

Sokrates: Allein wenn ich mir auch nicht bloß einen Nase und Augen habenden denke, sondern auch wohl einen krummnasigen und mit heraustretenden Augen, werde ich dann mehr dich vorstellen, als mich selbst und wer sonst noch so beschaffen ist?

Theaitetos: Um nichts mehr.

Sokrates: Sondern nicht eher, glaube ich, wird Theaitetos in mir vorgestellt werden, bis diese Krummnasigkeit selbst ein sie von andern Krummnasigkeiten, die ich auch schon gesehen,

unterscheidendes Merkmal in mir abdrückt und zurückläßt, und so alles übrige, woraus du bestehst, in wie fern dieses mich, auch wenn ich dir morgen begegne, erinnern und machen wird, daß ich mir dich richtig vorstelle.

Theaitetos: Ganz recht.

Sokrates: Also auch die richtige Vorstellung von einem Jeden geht schon auf die Verschiedenheit.

Theaitetos: So scheint es ja.

Sokrates: Zur richtigen Vorstellung noch die Erklärung hinzufügen, was hieße das also? Denn heißt dies, sich noch dasjenige dazu vorstellen, wodurch etwas sich von dem übrigen unterscheidet: so ist das ja eine lächerliche Vorschrift.

Theaitetos: Wie so?

Sokrates: Wovon wir schon eine richtige Vorstellung haben in wiefern es sich von dem übrigen unterscheidet, davon sollen wir nun noch eine richtige Vorstellung hinzunehmen, in wiefern es sich von dem übrigen unterscheidet, und so will alles andere Herumdrehen im Kreise, ohne daß etwas von der Stelle komme, nichts sagen gegen diese Vorschrift. Man könnte es aber mit mehrerem Recht das Zureden eines Blinden nennen, denn uns zureden daß wir doch nehmen möchten was wir schon haben, um das zu erfahren was wir schon vorstellen, das schickt sich ganz vortrefflich für einen Geblendeten.

Theaitetos: Sprich aber, was wolltest du vorher noch herausbringen mit deiner Frage?

Sokrates: Daß wenn auf der andern Seite mit dem Hinzufügen der Erklärung ein Einsehen der Verschiedenheit gemeint wäre, nicht nur ein Vorstellen derselben: dann es eine gar herrliche Sache wäre um diese schönste von den Erklärungen der Erkenntnis, denn einsehen heißt doch Erkenntnis haben? Nicht wahr?

Theaitetos: Ja.

Sokrates: Wer also gefragt wird was Erkenntnis ist, der soll, (210) wie es scheint, antworten, richtige Vorstellung mit Erkenntnis der Verschiedenheit verbunden. Denn das wäre nun nach jenem das Hinzufügen der Erklärung.

Theaitetos: So scheint es.

Sokrates: Und das ist doch auf alle Weise einfältig, denen, welche die Erkenntnis suchen, zu sagen, sie sei richtige Vorstellung verbunden mit Erkenntnis, gleichviel ob des Unterschiedes oder sonst etwas andern. Weder also die Wahrnehmung, o Theaitetos, noch die richtige Vorstellung, noch die mit der richtigen Vorstellung verbundene Erklärung kann Erkenntnis sein.

Theaitetos: Es scheint nicht.

Sokrates: Sind wir nun noch mit etwas schwanger, Freund, und haben Geburtsschmerzen in Sachen der Erkenntnis? oder haben wir alles ausgeborn?

Theaitetos: Ich beim Zeus habe vermittelst deiner Hülfe sogar mehr herausgesagt, als ich in mir hatte.

Sokrates: Und unsere Geburtshelferkunst hat von diesem allen gesagt, es wären nur Windeier und nicht wert daß man sie aufziehe.

Theaitetos: Auf alle Weise ja.

Sokrates: Gedenkst du nun, Theaitetos, nach diesem wiederum mit anderem schwanger zu werden: so wirst du, wenn du es wirst, dann besseres bei dir tragen vermöge der gegenwärtigen Prüfung, wenn du aber leer bleibst, denen, welche dich umgeben, weniger beschwerlich sein und sanftmütiger, und besonnener Weise nicht glauben zu wissen was du nicht weißt. Denn nur so viel vermag diese meine Kunst, mehr aber nicht, noch verstehe ich so etwas wie die andern großen und bewunderten Männer von jetzt und ehemem. Diese geburtshelferische Kunst aber ist meiner Mutter und mir von Gott zugeteilt worden, ihr nämlich für die Frauen, und mir für edle und schöne Jünglinge. Jetzt nun muß ich mich in der Königshalle einstellen wegen der Klage, welche Melitos gegen mich angestellt hat. Morgen aber, Theaitetos, wollen wir uns wieder hier treffen.

# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Menon

### In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1985

Wer das Ende des »Theaitetos« im Auge hat und es mit dem Anfang des »Sophistes« vergleicht, wo offenbar dieselben Personen wieder zusammenkommen mit bestimmter Rückweisung auf die dort getroffene Abrede, der wird sich billig wundern, daß nicht auch hier dieses Gespräch unmittelbar auf jenes folgt. Und freilich müssen es sehr triftige Gründe sein, um welcher willen eine so deutliche und absichtlich scheinende Anzeige außer Acht gelassen wird. Allein eben deshalb sind sie auch von der Art, daß sie vollständig erst dann können eingesehen werden, wenn Jemand vom »Sophistes« aus auf den »Theaitetos« und das, was durch die gegenwärtige Anordnung zwischen beide gestellt wird, zurücksehen kann. Nur soviel muß doch Jedermann zugestehen, daß jene Anzeige keine dringende Notwendigkeit enthält, und die Möglichkeit mehrere Gespräche zwischen jene beiden einzuschieben nicht ausschließt. Denn wie leicht kann Platon allerdings zwar die Absicht gehabt haben, was wir jetzt im »Sophistes« finden, unmittelbar nach dem »Theaitetos« auszuführen, hernach aber entweder durch besondere Veranlassungen dies und jenes noch zuvor zu erörtern aufgefordert worden sein, oder auch eingesehen haben, daß er nicht alles, was notwendig war, um zu jenen Ergebnissen zu gelangen, in Einem Gespräch gehörig durchnehmen könne, und deshalb hat er dann mehrere kleine dazwischen geknüpft, ohne jenen einmal angedeuteten Hauptfaden zu zerschneiden. Oder es könnte auch ursprünglich, als er den »Theaitetos« beendigte, seine Absicht gewesen sein, durch dieselbigen Personen das, was wir jetzt im »Menon« finden, durchsprechen zu lassen, und dies oder jenes ihn späterhin bewogen haben, hiezuh lieber Andere zu wählen, und jene einmal hingeworfene Andeutung für eine spätere Arbeit zu benutzen. Kurz jener äußere vielfach erklärbarer Umstand darf nicht gegen eine innere Notwendigkeit oder auch nur Wahrscheinlichkeit auftreten, sobald nämlich gezeigt werden kann, daß der »Menon« sich wirklich zunächst an den »Theaitetos« anschließt, und auf jeden Fall zwischen ihn und den »Sophistes« muß gesetzt werden. Dies aber wird, so weit es sich hier zur Stelle erörtern läßt, hoffentlich durch folgende Zusammenstellung deutlich genug erhellen.

Die erste Andeutung finden wir darin, daß im »Theaitetos«, wo der Gegensatz zwischen Wissen und Nichtwissen aufgestellt und in Betrachtung gezogen wird, Sokrates sagt, er wolle das Lernen und Vergessen als zwischen beiden liegend für jetzt bei Seite setzen, und offenbar so davon redet, als läge darin auch eine Aufgabe, die er nur um seinen Hauptgegenstand nicht zu verlieren für ein anderes Mal aufsparen will. Grade diese Aufgabe nun wird im »Menon« zur Sprache gebracht, und wer aufmerksam vergleicht, kann sich nun schon um deshalb den »Menon« nicht mehr vor dem »Theaitetos« denken. Nicht anders aber wird sie gelöst, als wie Platon immer vorläufig zu

tun pflegt, durch eine mythische Voraussetzung, so daß wir hier gerade dasjenige finden, was nach seiner Weise, wenn die Frage einmal aufgeworfen war, zunächst geschehen mußte. Da nun im »Sophistes« sowohl als in andern offenbar dieser Reihe angehörigen Gesprächen dieselbe Frage mehr dialektisch und wissenschaftlich behandelt wird: so kommt natürlich der »Menon« näher an den »Theaitetos« und vor jenen zu stehen. Denn wäre, als Platon den »Menon« schrieb, schon in öffentlichen Darstellungen zur wissenschaftlichen Lösung dieser Frage soviel von ihm geleistet gewesen als wir in späteren Gesprächen finden werden: so hätte die mythische Behandlung derselben in diesem Gespräch keinen Sinn mehr gehabt, sondern Platon würde die Leser auf eine andere Art, die wir von ihm auch schon kennen, zu jenen Werken, wo dies bessere geschehen, zurückgewiesen haben. Dasselbe ergibt sich, wenn man eine andere, ebenfalls durch mehrere von diesen Gesprächen hindurchgehende Frage berücksichtigt, nämlich die von der Unsterblichkeit. Wenn man erwägt, wie diese Idee zuerst im »Gorgias« und »Theaitetos« fast nur vorausgesetzt und mythisch ausgezeichnet ist, dann hier als Erklärungsgrund einer Tatsache aufgestellt und gleichsam gefodert wird, anderwärts aber und vornehmlich im »Phaidon« mit einem höheren Grade von wissenschaftlicher Anschaulichkeit dargetan und auseinandergesetzt: so muß Jeder nun schon einigermaßen mit Platons Verfahren bekannt gewordene gestehen, daß nur durch diese Stellung des »Menon« jene steigende allmählig bis zum Mittelpunkt durchdringende Klarheit, welche dem Platon eigen ist, in diese Verhandlung kommt, und daß das erste, was Platon nach jener allgemeinen Aufstellung zu tun hatte, eben dieses war, zu zeigen, er sei berechtigt gewesen, die Unsterblichkeit auf solche Art vorauszusetzen, wiefern nämlich alle Wissenschaft und alle Mitteilung mit ihr zugleich steht und fällt. Dies jedoch ist allerdings kein Beweis für diejenigen, welche den »Phaidon« für ein früheres Werk halten können als den »Gorgias«. Allein gegen diese können wir uns erst wenden, wenn wir nach unserer Anordnung jene beiden Gespräche mit einander vergleichen. – Behält man nun im Auge auf der einen Seite, wie diese beiden Fragen, die von der Möglichkeit des Lernens und die von der Unsterblichkeit, mit einander in Verbindung gebracht werden, und auf der andern Seite, wie die Frage von der Möglichkeit zur Erkenntnis zu gelangen hier verschränkt ist in die andere von der Möglichkeit zur Tugend zu gelangen und von der Natur der Tugend überhaupt: so sieht man, daß der »Menon« eben so unmittelbar zum »Gorgias« gehört wie zum »Theaitetos«, und daß sich durch ihn die aufgestellte Ansicht von dem Verhältnis dieser beiden Gespräche zu einander noch mehr bestätigt, indem er bestimmt ist, beide noch genauer zusammen zu ziehen und in einander zu verflechten, für diejenigen, welche etwa noch nicht begreifen konnten, wie teils die Hauptaufgaben beider Gespräche mit einander, teils in jedem von beiden das als Abschweifung vorgetragene mit dem Hauptgegenstande zusammenhinge. Und dies bestätigt jede genauere Betrachtung des »Menon«, welcher, je näher man ihn mit jenen beiden zusammenhält, um desto dichter sich ihnen anschließt, und so unmittelbar, daß man sich unmöglich noch etwas Anderes dazwischen denken kann. Daher auch kaum etwas mehreres nötig sein wird, als nur die einzelnen Angaben hinzustellen. Zuerst zeigt sich Jedem als letztes wiewohl dort nicht bestimmt und ausführlich ausgesprochenes Ergebnis des »Theaitetos« die Aufstellung und Entwicklung des Begriffes der richtigen Vorstellung und der aufgezeigte Unterschied zwischen ihr und der eigentlichen reinen Erkenntnis. Dieser wird nun nicht nur im »Menon« als erwiesen vorausgesetzt und ausdrücklich unter das Wenige gestellt, wovon Sokrates behaupten möchte, daß er es wisse, sondern es leuchtet ein, daß die entscheidende Behandlung der Frage über die Lehrbarkeit der bürgerlichen Tugend nichts anderes ist als eine unmittelbare Folgerung, ein Corollarium aus dem »Theaitetos«, welches, was dieser zuletzt herausgebracht, auf den Gegenstand des »Gorgias« anwendet. Eben so gibt uns der »Menon« eine unmittelbare Fortsetzung des letzteren, indem darin gezeigt wird, daß die Begriffe des Guten und der Tugend so wenig als durch das Angenehme im allgemeinen eben so wenig auch durch irgend eine



genauer bestimmte Art zum Angenehmen zu gelangen, können bestimmt werden, sondern man beide zusammengehörige Begriffe rein für sich von Grund aus behandeln müsse. Und damit die Verbindung nicht übersehen werde, wird der Mitunterredner aufgeführt als ein Schüler des Gorgias, und ausdrücklich auf ein Gespräch des Sokrates mit diesem angespielt. Auch ganz in dem Sinne, wie Gorgias und seine Freunde das Schöne eingestehen mußten, antwortet auch Menon. Und so wie das letzte Ergebnis des »Theaitetos« bestätigend ausgesprochen wird, so wird auch das des »Gorgias« wiederholt, und gezeigt, es sei noch kein letztes und treibe die Untersuchung höher hinauf.

Dasselbe zeigt sich gleichfalls, wenn man auf dasjenige sieht, was Nebensache ist oder zu sein scheint; denn auch dieses ist im »Menon« so durchaus einerlei mit jenen Gesprächen, daß man daraus auf noch fortdauernde gleiche Verhältnisse und Beschäftigungen schließen muß. Derselbe Gebrauch des mathematischen zu Beispielen, wie im »Theaitetos«, ja sogar der gewählte Gegenstand in sichtbarem Zusammenhange mit jenem. Denn die dem Pythagoreischen Lehrsatz zum Grunde liegende Aufgabe, die Seite des doppelten Viereckes zu finden, ist grade der Fall, wobei am unmittelbarsten, und gewiß auch zuerst, die Unmeßbarkeit zweier Linien gegen einander ist zur Anschauung gekommen. Diese Stätigkeit des Stoffes, aus welchem die Beispiele genommen werden, kann so wenig zufällig sein, daß man vielmehr dadurch möchte in Versuchung geführt werden, dem Beispiel selbst noch einen höheren symbolischen Wert beizulegen, zumal wenn man bedenkt, daß Platon überall in seinen Werken Denkzeichen setzt für die Hörer seiner unmittelbaren lebendigen Anweisungen. Doch möge auch dieses nur schwache Vermutung bleiben oder vielleicht gar voreilig sein und falsch; offenbar deutet doch dieser sonst nirgends so vorkommende Gebrauch darauf, daß während der Abfassung beider Gespräche Platon sich zugleich mit demselben Gegenstande, sei es nun mehr in mathematischer oder mehr in Pythagoreischer Hinsicht, beschäftigte. Ferner hängen die im »Menon« vorkommenden Beispiele aus der Naturlehre ganz deutlich zusammen mit dem, was im »Theaitetos« zur Erläuterung der Lehre des Protagoras beigebracht wurde, und sollen verteidigend beweisen, daß Sokrates dort wirklich im Sinne der Meister jener Schule ihre Lehren vorgetragen. Und diesen wird hier Gorgias als Schüler des Empedokles ausdrücklich beigegeben, und auch dadurch auf den innern Zusammenhang zwischen dem von ihm benannten Gespräch und dem »Theaitetos« aufmerksam gemacht. Eben so schließt sich der »Menon« an beide Gespräche an durch die gleiche Polemik. Denn die Anspielung auf Aristippos den Gastfreund reicher Tyrannen ist nicht zu verkennen, wo Menon der Gastfreund des großen Königs aussagt, Reichtum zusammenzubringen sei Tugend, ja auch da nicht, wo er die seiner Denkungsart, wie sie Xenophon schildert, nicht angemessene Einschränkung macht, daß es nur auf rechtmäßige Weise geschehen dürfe. Eben so wird Jeder an den Antisthenes denken, wo etwas verächtlich von Allen zugestanden und wiederholt bekräftigt wird, ein Sophist könne die Tugend nicht lehren, welches Antisthenes in einem dem Platon nicht annehmblichen Sinne behauptete, und wo sogar sein erster Lehrer Gorgias, als der hierauf keine Ansprüche machte, ihm zum Muster vorgestellt wird. Ferner hat der »Menon« mit dem »Theaitetos« und »Gorgias« gemein die gleiche Anspielung auf die Anklage des Sokrates. Wie im »Theaitetos« ihrer ausdrücklich und zwar ziemlich müßig erwähnt, und sie im »Gorgias« fast geweissagt wird, und in beiden manches aus der Verteidigungsrede sehr merklich wiederkommt: so erscheint hier der künftige Ankläger selbst, und man sieht seinen Zorn entstehen ganz so wie ihn Sokrates in der Verteidigungsrede beschreibt. Und so gleiches Gepräge tragen diese Anspielungen, daß offenbar die gleiche Veranlassung hier wie dort zum Grunde gelegen, und »Menon« in den gleichen Zeitraum mit jenen zusammenfällt. Noch besonders schließt sich aber dieses Gespräch dem »Gorgias« an durch das, was Sokrates dem Anytos abfragt und erzählt von den Athenischen Staatsmännern.

Platon gibt sich nämlich das Ansehn aus dem, was er im »Gorgias« behauptet hatte, umzulenken in eine günstigere Meinung; aber nur scheinbar tut er es mit genug Ironie, die auch am Ende recht hell herauftönt. Es scheint freilich eine ordentliche Ehrenerklärung zu sein, die ihnen Sokrates ausstellt, ehrenwerte und rechtliche Männer habe es immer viele gegeben unter den Staatskundigen zu Athen, und er wolle hier nur behaupten, daß ihre Tugend nicht auf Erkenntnis beruht habe, und daß dies die Ursach gewesen, warum sie sie auch nicht lehren und mitteilen konnten, und diese Erklärung scheint um so kräftiger, da Sokrates nun in die gelinder gewendete Verurteilung selbst den Aristeides mit begreift, den er vorher so sehr herausgehoben hatte vor den andern. Allein dieser, den er, was das Mitteilen betrifft, allerdings preiszugeben genötiget war, bleibt nun doch von den übrigen Vorwürfen, deren hier nicht weiter erwähnt wird, frei, und die Möglichkeit wie er es bleiben könne, wird aufgestellt, da es doch solche geben kann, bei denen die richtige Vorstellung die sie einmal haben, unwandelbar bleibt; und eben dieses ist hingestellt als der wahre Wert der nicht von einer ganz durchgebildeten Vernunft begleiteten und also nicht auf eigentlicher Erkenntnis beruhenden Tugend. Die Andern hingegen, denen schon sonst gezeigt worden, daß sie das Nützliche nicht festzuhalten vermochten, werden ganz leise mit ihrer richtigen Vorstellung, die aber nicht bleiben will ohne Erkenntnis, in die gleiche Klasse der Gottbegeisterten gesetzt mit den Wahrsagern und Dichtern, und zuletzt wird deutlich herausgesagt, wie es hiermit auch anderwärts gemeint gewesen, daß nämlich diese Alle sich nur wie Schatten verhalten zu dem Einen, wenn es einen solchen gäbe, der da wisse und lehren könne.

Dies führt von selbst auf noch eine andere Ähnlichkeit des »Menon« mit dem »Gorgias«. In diesem nämlich fanden wir erklärende Rückweisungen auf mehrere frühere Gespräche; von dem »Menon« kann man sagen, daß er fast alle aus der ersten Reihe berührt, und einen großen Teil ihres gemeinschaftlichen Inhaltes, für welchen die Entscheidung gleichsam noch offen gelassen war, mit klaren Worten abschließt und besiegelt. Dies gilt vornehmlich vom »Protagoras« und den ihm unmittelbar zugehörigen Gesprächen, und um dieser Beziehung willen wird nun aus dem »Protagoras«, der schon zu fern lag, als daß Platon nur durch eine oder die andere leise Andeutung auf ihn hinweisen konnte, vieles fast zu wörtlich und zu ausführlich wieder aufgenommen. Hier wird nun gezeigt, was von den Tugenden, wie sie gewöhnlich aufgezählt werden und schon nicht mehr die Eine Tugend sind, zurückbleibt, wenn man sie von der Erkenntnis trennt; und zugleich wird der ganze Streit, in welchem dort nicht nur Sokrates mit dem Protagoras, sondern auch jeder von beiden mit sich selbst befangen war, über das Erkenntnissein und das Lehrbarsein der Tugend, eben durch den vorläufig festgestellten Unterschied der Erkenntnis und der richtigen Vorstellung gelöst. So nämlich daß gesagt wird, die höhere Tugend beruhe allerdings auf Erkenntnis, aber auf einer höheren auch als jener Berechnung des Angenehmen, und sei dann auch lehrbar, in dem Sinne, in welchem dies überhaupt gesagt werden könne von dem Erinnern und Aufregen und Beleben der Ideen; die gewöhnliche bürgerliche Tugend aber sei nicht lehrbar, beruhe aber auch größtenteils nur auf richtiger Vorstellung, auf einem nicht bis zur wahren Erkenntnis durchgedrungenen Gefühl. Ist uns also der »Menon« wegen des zuerst bemerkten unentbehrlich als Grundlage zu manchem folgenden und als befestigender Schlußstein der Gespräche, welche den Anfang der zweiten Reihe bilden: so ist er es auch durch diese Rückweisungen als Schlüssel zu manchem noch nicht ausdrücklich aufgelösten in der ersten Reihe.

Auch wird hiedurch der »Menon« bei einiger Aufmerksamkeit eine neue Bestätigung der bisherigen Anordnung im Ganzen. Denn daß er das Rätsel des »Protagoras«, und um nur bei dem namentlich erwähnten stehen zu bleiben, des »Laches« gemeinschaftlich löst, und so beide

Gespräche vor ihn und zusammen müssen gestellt werden, sieht Jeder, und kein Verständiger wird etwa das Verhältnis umkehren und sagen wollen, jene wären später und weitere Ausführungen des hier vorläufig angedeuteten. Dasselbe gilt vom »Phaidros«, auf welchen auch hier bestimmt genug zurückgewiesen wird durch eine Annäherung der Diktion, die auch ohne irgend wörtliche Übereinstimmung fast wie eine Anführung auffällt, aber ohne daß aus dem ganz anders gestimmten Ton unseres Gespräches auf eine plumpe Art ausgewichen würde. Auch hier wird Niemand bei Vergleichung beider Stellen eine andere Ansicht möglich finden, als daß der »Menon« zurücksähe auf den »Phaidros«, es müßte denn jemand überall gar kein Verhältnis zwischen der mythischen und philosophischen Darstellung anerkennen wollen, und mutwillig verwirren, was von selbst ins Licht zu treten strebt.

Dies ist die Ansicht, welche man von den ziemlich verwickelten Beziehungen dieses Gesprächs erhält, wenn man sich auf den Haupt- und Angelpunkt gestellt hat, von welchem aus man allein alles richtig übersehen kann. So ausgerüstet wird es dann auch nicht schwer fallen zu beurteilen, welche Bewandnis es wohl haben kann mit zwei andern sehr weit von dieser entfernten Ansichten.

Die eine war bisher noch nicht eben laut geworden, sondern wurde nur einzeln von zum Teil sehr ehrenwerten Kennern des Altertums gehört, könnte aber zu einem ziemlichen Grade von Wahrscheinlichkeit ausgebildet werden, das heißt meiner Überzeugung nach weit besser als Herr Ast seitdem wirklich getan hat. Diese will nämlich unser Gespräch dem Platon absprechen, weil sie meint, es habe wenig philosophischen Gehalt, der nicht anderwärts bestimmter und besser ausgesprochen wäre, es sei daher zum Verständnis der Platonischen Philosophie auch ziemlich entbehrlich, und in Absicht auf Anordnung und Behandlung auch des Platon nicht sonderlich würdig. Und gewiß wer sich einmal, weil er das Gespräch nicht in dem gehörigen Zusammenhang betrachtete, von dem ersten überredet hat, der kann leicht das letzte durch manche Einzelheiten belegen, die ihm nur um so mehr auffallen müssen, je weniger er das Ganze versteht. Gleich der abgebrochene Anfang ohne allen Eingang ist nicht sehr Platonisch, und ein Eingang schien hier um so notwendiger, als wir nun erst mitten im Gespräch ganz unerwartet erfahren, daß Anytos von Anfang an mit dabei gewesen, was nirgends im Platon sonst vorkommt. Auch könnte nur durch einen Eingang die Wendung gerechtfertigt werden, auf welcher der letzte Teil des Gespräches beruht, daß Menon nach einem Lehrer in der bürgerlichen Tugend verlange; denn in dem Gespräche selbst ist dies nirgend vorbereitet. Mehrere harte Übergänge und ungleichmäßige Fortschritte scheinen sich auch nur durch einen in der Mimik doch nirgends recht heraustretenden Ungestüm erklären zu lassen; und die Ähnlichkeit mit dem »Phaidros« und »Protagoras« könnte um so mehr als eine sehr mittelmäßige Nachahmung erscheinen, da sich kaum denken läßt, wie Platon sich könne genötigt gesehen haben, zum zweiten Male zu tun, wovon er das Unfruchtbare schon früher aufgedeckt, nämlich nach einer Beschaffenheit der Tugend, ob sie lehrbar ist oder nicht, zu fragen eher als nach ihrer Natur. Von allen diesen Ausstellungen aber bleibt für den, welcher den philosophischen Gehalt des Gespräches recht gewürdigt hat, dennoch nichts anderes übrig, als daß er mit uns den »Menon« für eine von den loseren nicht vollkommen durchgearbeiteten Darstellungen des Platon halten wird. Denn dies zugegeben begreifen sich alle einzelnen Beschuldigungen, und verschwinden zum Teil, da sie fast durchgängig mit den aufgezeigten vielfachen Nebenabsichten des Gespräches zusammentreffen, dessen Vernachlässigung im Einzelnen dem Platon um so eher zu verzeihen ist, da ihm wahrscheinlich im Zusammenhange mit dem »Theaitetos« die größeren folgenden Werke schon vorschwebten, und er eilte, zu diesen zu kommen. – Und wahrlich nichts ist wohl wunderlicher als wenn man verlangt, daß alle Werke auch eines großen Meisters von gleicher

Vollkommenheit sein sollen, oder die es nicht sind soll er gleich nicht verfertigt haben. Was hingegen den Vorwurf betrifft, daß in diesem Gespräch gesucht werde, was vor einer andern Untersuchung nicht möglich ist zu finden: so steht es damit so arg nicht. Denn durch die Voraussetzung, die Tugend werde nur dann und in so fern lehrbar sein als sie Erkenntnis ist, wird jene Frage ein Teil der ursprünglichen, was die Tugend an sich ist oder nicht ist. Und was sonst Herr Ast unplatonische Behauptungen unseres Gespräches nennt, das läuft teils darauf hinaus, daß er den in Bezug auf den größten Teil des Inhaltes nur vorbereitenden Charakter des Gespräches durchaus nicht anerkennen, teils daß er dem Platon nicht gestatten will, die Worte in verschiedenen Gesprächen in dem einen in engerem in dem anderen in weiterem Sinne, und hier mehr wissenschaftlich dort mehr nach Art des gemeinen Lebens zu gebrauchen. Gefiele ihm dies zu erlauben, so könnte er nicht so darüber herfahren, daß die Tugend von der hier die Rede ist von der φρόνησις getrennt wird; und es würde ihm nicht entgangen sein, daß grade die Unterscheidung der bürgerlichen Tugend von der Tugend im höheren Sinne hier recht soll angeregt werden. Alles übrige erledigt sich teils aus dem angeführten, teils scheint es mir keine besondere Berücksichtigung zu verdienen, bei so vielem unläugbar vortrefflichem und Platonischem, wovon man einen andern wahrscheinlichen Verfasser wohl nirgends finden möchte.

Die andere der unsern auf andere Weise entgegengesetzte Ansicht, welche wir noch zu berücksichtigen haben, ist die bekannte, welche auf den »Menon« einen großen ausgezeichneten Wert legt, weil er ein herrliches Übungsstück sein soll in der sogenannten Vernunftlehre, auch die Sokratische Hebammenkunst darin mit vorzüglicher Geschicklichkeit ausgeübt sei, und, hat man ihn erst verständig präpariert, gar viel Schönes davon den Knäblein in der Schule könne demonstriert werden. Nur Schade, daß Platon keine logischen Übungsstücke zu fertigen pflegte, die eher in dem späten Machwerk der kleinen ihm untergeschobenen Gespräche gefunden werden, und daß, wenn er hier selbst etwas so darzustellen scheint, es nur geschieht, um die ganz andern Absichten dienende Einführung eines fremdartigen Bestandteiles doch einigermaßen zu übertünchen. Schade auch, daß wir von seiner Hebammenkunst nach dem Begriff, den er selbst im »Theaitetos« aufstellt, weit kunstreichere und fruchtbarere Beispiele finden in den kunstreicheren Gesprächen, und er dieses nur für einen ersten Anfang erklärt, die Vorstellungen zum Bewußtsein zu bringen, und es in der Tat auch etwas leicht behandelt hat, wie es den mathematischen Elementen gebührt im Vergleich mit den philosophischen, an denen er sonst diese Kunst zu üben pflegt. Schade endlich, daß man diesen »Menon« selbst und ganz nicht eben so leicht präparieren und demonstrieren kann als man es mit einzelnen abgerissenen Stücken daraus getan hat, die man aber dann selbst in ihrer Beziehung auf das Ganze nicht versteht. Daher sind denn auch diese Lobredner selbst in einem lehrreichen Streite begriffen, welches wohl eigentlich die Meinung des Platon sein möge über die Lehrbarkeit der Tugend, ob es ihm wohl ein Ernst sei mit der ganzen Frage, und ob die Entscheidung, daß sie nur durch göttliche Schickung erlangt werde, wohl mit andern Äußerungen des Philosophen zusammenstimme. Und viele wahrhaft göttliche Männer sind unter den Streitenden, denen auch, was sie irgend verstehen sollen, aus göttlicher Schickung kommen muß, weil sie sich darauf gesetzt haben, was an Anderem hängt, für sich allein zu betrachten, und die außer einer warnenden Stimme auch noch einer zurufenden und ermunternden bedürfen, um zu hören, wo der Schriftsteller die Antworten erteilt auf ihre weisen Fragen. Denn verstünden sie nur selbst seine Stimme, so würden sie auf drei Stellen besser geachtet haben, auf die Art, wie er die erste Frage stellt, ob die Tugend Erkenntnis sei oder etwas ganz von der Erkenntnis gesondertes und verschiedenes; dann auf die Beschränkung, daß in der bürgerlichen Tugend die richtige Vorstellung wohl dieselben Dienste leisten könne wie die Erkenntnis, und endlich auf die letzte Äußerung über den wahren

Staatsmann.

Was die Personen betrifft: so wird zwar Anytos, der Ankläger des Sokrates, meines Wissens weder vom Platon noch Xenophon bei seinem Vatersnamen genannt. Diogenes und Athenaios aber halten den Anytos dieses Gesprächs und den Ankläger des Sokrates für einen und denselben, und die ganze Art, wie er hier aufgeführt wird, spricht zu deutlich dafür, daß Platon diesen in Gedanken gehabt, als daß man noch anderer Gewährsmänner bedürfen sollte. Darum ist auch nicht nötig zu forschen, wer wohl die vielen Schriftsteller sein mögen, bei denen Gedike gefunden, der Ankläger des Sokrates sei ein Sohn des Anthemion gewesen. Menon ist unstreitig derselbe, dessen Xenophon im Feldzuge des Kyros erwähnt, wenn gleich Platon ihn nicht als einen so verworfenen Ruchlosen schildert. Vaterland, Schönheit, Reichtum und die Freundschaft des Thessalischen Aristippos, der nicht auch ein zwiefacher wird sein sollen, sind zutreffende Umstände genug.

## Menon

*Menon • Sokrates • Ein Knabe des Menon • Anytos*

(70) Menon: Kannst du mir wohl sagen, Sokrates, ob die Tugend gelehrt werden kann? oder ob nicht gelehrt, sondern geübt? oder ob weder angeübt noch angelern sondern von Natur sie den Menschen einwohnt oder auf irgend eine andere Art?

Sokrates: O Menon, vor diesem waren die Thessalier berühmt unter den Hellenen und wurden bewundert ihrer Reitkunst wegen und ihres Reichtums, nun aber, wie mir scheint, auch der Weisheit wegen! und nicht die letzten sind darin die Mitbürger deines Freundes Aristippos des Larisäers. Daran nun ist euch Gorgias Schuld. Denn als er in jene Stadt kam, gewann er zu Liebhabern seiner Weisheit wegen die ersten unter den Aleuaden sowohl, zu denen auch dein Liebhaber Aristippos gehört, als unter den übrigen Thessaliern. Und so hat er euch auch diese Gewohnheit angewöhnt, daß ihr ohne Scheu und mit edler Zuversicht antwortet, wenn euch jemand etwas fragt, wie auch zu erwarten ist von denen welche wissen. Denn auch er selbst bot sich ja dar jedem Hellenen, was nur jeder wollte ihn zu fragen, und nie ließ er einen ohne Antwort. Hier aber, lieber Menon, steht es ganz entgegengesetzt; es ist ordentlich wie eine Dürre an Weisheit eingetreten, und sie (71) scheint ganz aus unsern Gegenden fort zu euch gezogen zu sein die Weisheit. Wenigstens wenn du hier jemand so fragen willst, wirst du nicht Einen treffen, der nicht lachte und sagte: O Fremdling, du scheinst mich ja für gar glücklich zu halten, daß ich von der Tugend doch wenigstens wissen soll, ob sie lehrbar ist, oder auf welche Art man sonst dazu gelangt; ich aber bin so weit davon entfernt, zu wissen ob sie lehrbar ist oder nicht lehrbar, daß ich nicht einmal dieses, was die Tugend überall ist, ordentlich weiß. Auch mir selbst, Menon, geht es eben so; ich teile die Armut in dieser Sache mit meinen Landsleuten, und tadle mich genug darüber, daß ich gar nichts von der Tugend weiß. Wovon ich aber gar nicht weiß, was es ist, wie soll ich davon irgend eine besondere Beschaffenheit wissen? Oder dünkt dich das möglich, daß wer den Menon gar nicht kennt wer er ist, doch wissen kann, ob er schön ist oder reich oder auch nur vornehm oder ob ganz das Gegenteil davon? Dünkt dich das möglich?

Menon: Nein freilich. Aber weißt du in der Tat nicht einmal was die Tugend ist, Sokrates? und soll ich das von dir auch zu Hause erzählen?

Sokrates: Nicht nur das, Freund, sondern auch daß mir auch noch kein Anderer vorgekommen ist, der es gewußt hat, so viel mich dünkt.

Menon: Wie? ist dir Gorgias gar nicht vorgekommen, als er hier war?

Sokrates: O ja.

Menon: Nun, und es schien dir nicht, daß er es wisse?

Sokrates: Ich habe kein sehr gutes Gedächtnis, Menon, so daß ich jetzt im Augenblick nicht zu sagen weiß wie es mir damals schien. Allein vielleicht weiß er es, und du, was er gesagt hat. Bringe mich also darauf, wie er sie erklärte; oder wenn du das nicht willst, so sage es selbst.

Denn du bist doch gewiß derselben Meinung wie er.

Menon: Das bin ich.

Sokrates: So lassen wir jenen, da er ohnedies abwesend ist. Du selbst aber, Menon, um der Götter willen, was sagst du daß die Tugend ist? Sprich, und vorenthalte es mir nicht, damit ich die glücklichste Lüge möge gelogen haben, wenn sich zeigt, daß du es weißt und Gorgias, ich aber gesagt habe, mir sei noch nie einer vorgekommen, der es wisse.

Menon: Das ist ja gar nicht schwer zu sagen, Sokrates. Zuerst, wenn du willst die Tugend des Mannes, so ist es leicht, daß dieses des Mannes Tugend ist, daß er vermöge die Angelegenheiten des Staates zu verwalten, und in seiner Verwaltung seinen Freunden wohlzutun und seinen Feinden weh, sich selbst aber zu hüten, daß ihm nichts dergleichen begegne. Willst du die Tugend des Weibes, so ist auch nicht schwer zu beschreiben, daß sie das Hauswesen gut verwalten muß, alles im Hause gut im Stande halten und dem Manne gehorchend. Eine andere wiederum ist die Tugend eines Kindes, sowohl Knaben als Mädchen, und eines Alten, sei er ein Freier wenn du willst, oder ein Knecht. Und so gibt es noch gar viele (72) andere Tugenden, so daß man nicht in Verlegenheit sein kann, von der Tugend zu sagen was sie ist. Denn nach jeder Handlungsweise und jedem Alter hat für jedes Geschäft jeder von uns seine Tugend, und eben so auch, Sokrates, glaube ich mit der Schlechtigkeit.

Sokrates: Gar besonders glücklich, o Menon, scheine ich es getroffen zu haben, da ich nur eine Tugend suche und einen ganzen Schwarm von Tugenden finde, die sich bei dir niedergelassen. Allein, Menon, um bei diesem Bilde von dem Schwarm zu bleiben, wenn ich dich fragte nach der Natur einer Biene, was sie wohl ist, und du sagtest mir, es wären ihrer gar viele und mancherlei; was würdest du mir antworten, wenn ich dich fragte: Meinst du, in sofern wären sie viele und vielerlei und von einander unterschieden, als sie Bienen sind? oder sind sie hierin wohl nicht unterschieden, sondern nur in etwas anderem, wie in Schönheit, Größe oder sonst etwas dergleichen? Sage mir, was würdest du antworten auf diese Frage?

Menon: Dieses, daß sie nicht verschieden sind, sofern sie Bienen sind, eine von der andern.

Sokrates: Wenn ich nun hierauf weiter spräche: Sage mir denn eben dieses, worin sie nicht verschieden sind, sondern alle einerlei, was doch dieses ist nach deiner Meinung: so würdest du mir doch wohl etwas zu antworten wissen.

Menon: Das würde ich.

Sokrates: So ist es nun auch mit den Tugenden, daß, wenn sie auch viele und mancherlei sind, sie doch sämtlich eine und dieselbe gewisse Gestalt haben, um derentwillen sie eben Tugenden sind, und eben hierauf wird derjenige hinzusehn haben, der in seiner Antwort auf jene Frage richtig angeben will, was die Tugend eigentlich ist. Oder verstehst du nicht, was ich meine?

Menon: Ich glaube zwar es zu verstehn: aber doch habe ich das wornach gefragt ist, noch nicht so inne, wie ich wollte.

Sokrates: Meinst du aber dieses etwa nur von der Tugend, Menon, daß es eine andere gibt für den Mann, und eine andere für die Frau und so für die Übrigen? oder auch von der Gesundheit und von der Größe und Stärke eben so? Dünkt dich eine andere Gesundheit die des Mannes zu sein

und eine andere die der Frau? oder ist es überall derselbe Begriff wenn es Gesundheit ist, mag sie in einem Manne sein, oder in wem sonst immer?

Menon: Dieselbe dünkt mich wohl die Gesundheit des Mannes zu sein und der Frau.

Sokrates: Also auch wohl Größe und Stärke? Wenn eine Frau stark ist, wird sie vermöge desselben Begriffs und derselben Stärke stark sein. Dieses derselben meine ich aber so, daß es der Stärke keinen Unterschied macht in dem Stärkesein, ob sie in einem Manne ist oder in einer Frau. Oder scheint es dir einen Unterschied zu machen?

Menon: Mir nicht.

Sokrates: Der Tugend aber soll es in dem Tugendsein einen (73) Unterschied machen, ob sie in einem Knaben ist oder in einem Alten, in einem Manne oder in einer Frau?

Menon: Mir wenigstens schwebt irgendwie vor, daß dieses jenem übrigen nicht mehr ganz ähnlich ist.

Sokrates: Wie doch? sagtest du nicht, die Tugend des Mannes wäre den Staat wohl zu verwalten, die der Frau aber das Hauswesen?

Menon: Ja.

Sokrates: Ist es nun wohl möglich, Staat oder Hauswesen oder was irgend sonst gut zu verwalten, wenn man es nicht besonnen und gerecht verwaltet?

Menon: Gewiß nicht.

Sokrates: Wenn sie es nun besonnen und gerecht verwalten: so verwalten sie es doch mit Besonnenheit und Gerechtigkeit?

Menon: Notwendig.

Sokrates: Dasselbe also bedürfen Beide, wenn sie gut sein sollen, das Weib und der Mann, Gerechtigkeit nämlich und Besonnenheit?

Menon: Offenbar.

Sokrates: Und wie? ein Kind oder Greis, die zügellos wären und ungerecht, könnten die wohl gut sein?

Menon: Gewiß nicht.

Sokrates: Wohl aber wenn besonnen und gerecht?

Menon: Ja.

Sokrates: Alle Menschen also sind auf einerlei Art gut. Denn indem sie dasselbe an sich haben, werden sie gut.



Menon: So scheint es.

Sokrates: Gewiß aber könnten sie, wenn ihre Tugend nicht eine und dieselbe wäre, nicht auf einerlei Art gut sein.

Menon: Nicht füglich.

Sokrates: Da also die Tugend eine und dieselbe ist für Alle: so versuche nun auszusprechen und mir in Erinnerung zu bringen, was doch Gorgias sagt daß sie sei, und du mit ihm.

Menon: Was sonst als daß man vermöge über die Menschen zu herrschen, wenn du doch etwas suchst, was durch alles geht.

Sokrates: Das suche ich freilich. Aber ist eben dieses auch die Tugend eines Kindes, Menon, und eines Knechtes, daß er vermöge zu herrschen über seinen Herrn? und dünkt dich noch ein Knecht zu sein wer herrscht?

Menon: Das dünkt mich keinesweges, Sokrates.

Sokrates: Es geht auch freilich nicht, Bester. Denn erwäge auch noch dieses. Du sagst daß man vermöge zu herrschen. Sollen wir nicht hier gleich hinzusetzen, gerecht nämlich, ungerecht aber nicht?

Menon: Das glaube ich allerdings. Denn die Gerechtigkeit, o Sokrates, ist Tugend.

Sokrates: Die Tugend, o Menon, oder eine Tugend?

Menon: Wie meinst du das?

Sokrates: Wie bei irgend etwas anderem. Zum Beispiel von der Rundung würde ich sagen, sie sei eine Gestalt, nicht so schlechthin die Gestalt. Deshalb nämlich würde ich so sagen; weil es auch noch andere Gestalten gibt.

Menon: Und ganz recht würdest du sagen, denn auch ich nenne nicht die Gerechtigkeit allein Tugend, sondern auch noch viele andere.

(74) Sokrates: Was für welche doch? sprich. Wie auch ich dir andere Gestalten nennen könnte, wenn du es fordertest: so nenne auch du mir andere Tugenden.

Menon: Die Tapferkeit also dünkt mich Tugend zu sein, und die Besonnenheit, und die Weisheit, und die Großmut und viele andere.

Sokrates: Wiederum also ist uns dasselbe begegnet. Viele Tugenden nämlich haben wir gefunden, da wir nur eine suchen, nur auf eine andere Art als vorhin; die eine aber, die in allen diesen ist, können wir nicht finden.

Menon: Ich kann eben noch nicht, wie du Sokrates es suchst, die eine Tugend in allen finden, so wie ich es bei den übrigen Dingen konnte.

Sokrates: Ganz natürlich. Aber ich will einen Versuch machen, uns, wenn ich es vermag, weiter

zu bringen. Denn du siehst doch ein, daß es sich so mit jedem verhält. Wenn dich Jemand nach dem fragte was ich eben anführte, Was ist doch Gestalt, Menon, und du ihm sagtest, das Runde, und er dann sagte eben wie ich, Ist das Runde die Gestalt oder eine Gestalt, so würdest du wohl sagen, eine Gestalt?

Menon: Freilich.

Sokrates: Nicht wahr deswegen, weil es noch andere Gestalten gibt?

Menon: Ja.

Sokrates: Und wenn er dich weiter fragte, was für welche doch: so würdest du sie nennen?

Menon: Das täte ich.

Sokrates: Und wiederum wenn er dich über die Farbe gleichermaßen befragte, was sie ist, und auf deine Antwort, das Weiße wäre Farbe, der Fragende dann erwiderte, Ist das Weiße die Farbe oder eine Farbe: so würdest du sagen eine Farbe, weil es noch mehrere gibt.

Menon: Das würde ich sagen.

Sokrates: Und wenn er dich hieße andere Farben nennen: so würdest du ihm andere nennen, die nicht weniger Farben sind als das Weiße.

Menon: Ja.

Sokrates: Wenn er nun, wie ich, die Rede herumnähme und sagte, Immer kommen wir auf vieles; aber nicht also, sondern da du doch dieses Viele insgesamt mit Einem Namen benennst und behauptest, jedes davon sei Gestalt, und zwar ohnerachtet sie einander entgegengesetzt sind: was ist doch dieses, was das Runde nicht minder unter sich begreift als das Gerade, was du eben Gestalt nennst, und behauptest, das Runde sei nicht minder Gestalt als das Gerade? Oder meinst du es etwa nicht so?

Menon: Freilich so.

Sokrates: Wenn du nun so sagst, meinst du dann etwa, das Runde sei nicht mehr rund als gerade, und das Gerade nicht mehr gerade als rund?

Menon: Keinesweges, Sokrates.

Sokrates: Aber Gestalt, sagst du, sei das Runde nicht mehr als das Gerade, und das eine nicht mehr als das Andere.

Menon: Richtig.

Sokrates: Was ist nun also das, dem du diesen Namen Gestalt beilegst? versuche es zu beschreiben. Wenn du nun dem, der so fragt, sei es nun über die Gestalt oder über die Farbe, sagtest, Ich verstehe gar nicht einmal was du willst, lieber Mensch, (75) noch weiß ich was du meinst: so würde er sich vielleicht wundern und sagen, Verstehst du nicht, daß ich das suche, was in allen diesen dasselbe ist? Oder wüßtest du es auch hierin nicht anzugeben, wenn dich Jemand

fragte, was doch im Runden und Geraden und dem übrigen was du Gestalt nennst in Allem dasselbe ist? Versuche es anzugeben, damit du daran auch eine Übung habest auf die Antwort über die Tugend.

Menon: Nein, sondern gib du es an, Sokrates.

Sokrates: Soll ich es dir zu Gefallen tun?

Menon: Freilich.

Sokrates: Wirst du mir dann auch das von der Tugend sagen wollen?

Menon: Allerdings.

Sokrates: So will ich mich daran geben; denn es lohnt.

Menon: Allerdings.

Sokrates: Wohlan denn, ich will versuchen dir zu sagen, was Gestalt ist. Sieh also zu, ob du annimmst sie sei dieses. Dasjenige nämlich soll uns Gestalt sein, was allein unter allen Dingen überall die Farbe begleitet. Genügt es dir, oder begehrtst du es noch anders? denn ich meines Teils wollte mich schon begnügen, wenn du mir auch nur so die Tugend erklärtest.

Menon: Allein dies ist doch sehr einfältig, o Sokrates.

Sokrates: Wie meinst du?

Menon: Daß dasjenige Gestalt ist nach deiner Erklärung, was überall der Farbe folgt.

Sokrates: Gut.

Menon: Wenn nun einer läugnete zu wissen was Farbe ist, sondern darüber eben so im ungewissen wäre wie über die Gestalt, was meinst du dann geantwortet zu haben?

Sokrates: Doch das Rechte meine ich. Und wäre der Fragende einer von jenen Weisen, Streitkünstlern und Wortfechtern: so würde ich ihm sagen, ich habe nun gesprochen, und wenn ich nicht richtig erklärt habe, so ist nun deine Sache das Wort zu nehmen und mich zu widerlegen. Wäre es aber, daß wir wie du und ich jetzt als Freunde mit einander uns zur Belehrung unterhalten wollten, so müßte ich dann freilich sanfter und kunstmäßiger antworten. Dies kunstmäßigere mag aber wohl sein, daß man nicht nur das Rechte antworte, sondern auch nur durch solche Merkmale, welche der Fragende ebenfalls eingeständig ist zu verstehen. Auf diese Art nun will ich auch versuchen, es dir zu erklären. Sage mir also, nennst du etwas Ende, und meinst damit wie eine Grenze und ein letztes? Alles dergleichen nehme ich hier für einerlei. Vielleicht nun würde Prodikos uns zuwider sein; du aber nennst doch auch etwas begrenzt sein und ein Ende haben? nur dieses meine ich und keine krausen Unterschiede weiter.

Menon: O ja, ich nenne etwas so, und glaube zu verstehen was du meinst.

Sokrates: Auch Fläche nennst du etwas, und etwas anderes wiederum Körper, eben wie die in der Meßkunst?

Menon: Ja, auch das.

(76) Sokrates: Hieraus wirst du vielleicht schon verstehen, was ich meine unter der Gestalt. Denn in allen Gestalten sage ich, daß, was den Körper begrenzt, eigentlich die Gestalt ist: so daß ich im Allgemeinen sagen möchte, die Gestalt sei die Grenze des Körpers.

Menon: Und was nennst du Farbe, Sokrates?

Sokrates: Du bist übermütig, Menon! einem alten Mann legst du schwierige Sachen auf zu beantworten, du selbst aber willst dir nicht zurückrufen und mitteilen, was Gorgias sagt, daß die Tugend sei.

Menon: Aber wenn du mir dies wirst erklärt haben, Sokrates, will ich es dir auch gewiß sagen.

Sokrates: Auch verhüllt, o Menon, kann Jeder, sobald du nur sprichst, merken, daß du schön bist, und daß du noch Liebhaber hast.

Menon: Wie so?

Sokrates: Weil du immer nur befehlst im Gespräch, wie jene Verwöhnten es machen, die ja immer herrisch sind, so lange die Jugend währt. Und vielleicht hast du es auch mir schon abgemerkt, daß ich den Schönen nicht gewachsen bin. Ich will dir also den Willen tun und antworten.

Menon: Allerdings tue mir den Willen.

Sokrates: Ist es dir also genehm, daß ich dir nach Gorgias Weise antworte, der du doch am besten folgen wirst?

Menon: Allerdings ist mir das genehm. Wie anders?

Sokrates: Nicht wahr, ihr nehmt gewisse Ausflüsse an aus Allem was ist nach Empedokles?

Menon: Ganz recht.

Sokrates: Und Gänge, in welche und durch welche die Ausflüsse gehn?

Menon: Allerdings.

Sokrates: Und daß von den Ausflüssen einige einigen Gängen angemessen sind, andere aber für dieselbigen zu groß oder zu klein?

Menon: So ist es.

Sokrates: Nun nennst du doch etwas Gesicht?

Menon: Allerdings.

Sokrates: Hieraus nun vernimm was ich meine, sagt Pindaros. Nämlich Farbe ist der dem Gesicht angemessene und wahrnehmbare Ausfluß aus den Gestalten.

Menon: Ganz vortrefflich, Sokrates, dünkst du mich diese Antwort abgefaßt zu haben.

Sokrates: Vielleicht ist sie nach einer dir gewohnten Weise abgefaßt. Und überdies, glaube ich, merkst du, daß du aus ihr zugleich erklären könntest, was der Schall ist und der Geruch, und viel anderes dieser Art.

Menon: Allerdings.

Sokrates: Es ist nämlich eine gar prächtige Antwort, Menon, darum gefällt sie dir besser als die von der Gestalt.

Menon: Mir wenigstens.

Sokrates: Aber nicht sie, o Sohn des Alexidemos, wie ich meines Teils mich überzeuge, sondern jene ist die bessere. Und auch du, glaube ich, würdest sie nicht dafür halten, wenn du nicht, wie du gestern sagtest, genötiget wärest, vor den Weihungen fortzugehen, sondern hier bleiben könntest, um dich einweihen zu lassen.

Menon: Gern bliebe ich, Sokrates, wenn du mir viel dergleichen sagen wolltest.

Sokrates: Am guten Willen wollte ich es nicht fehlen lassen, (77) sowohl deinetwegen als meinetwegen dir dergleichen zu sagen; wenn ich nur nicht unvernünftig sein werde, viel dergleichen zu sagen. Allein nun komm und versuche auch du mir dein Versprechen zu erfüllen und im Allgemeinen zu erklären, was die Tugend ist; und höre auf, Vieles aus Einem zu machen, wie man im Scherz zu denen sagt, die etwas zerstoßen; sondern gesund laß sie und ganz, und so sage, was die Tugend ist. Die Beispiele dazu hast du ja von mir erhalten.

Menon: So dünkt mich denn, o Sokrates, Tugend zu sein, wie der Dichter sagt »sich erfreuen am Schönen und es vermögen«. Und dies nenne ich Tugend, daß man dem Schönen nachstrebend vermöge es herbeizuschaffen.

Sokrates: Meinst du mit dem, der dem Schönen nachstrebt, einen Streber des Guten.

Menon: Ganz eigentlich.

Sokrates: Etwa als gäbe es Einige die das Böse begehren, und Andere die das Gute? und scheinen dir, Bester, nicht Alle das Gute zu begehren?

Menon: Nein, mir nicht.

Sokrates: Sondern Einige das Böse?

Menon: Ja.

Sokrates: In der Meinung daß es gut sei, willst du sagen, oder gar wissend daß es böse ist begehren sie es doch?

Menon: Beides, dünkt mich.

Sokrates: Glaubst du denn also, Menon, daß Jemand das Böse kennend daß es böse ist, es

dennoch begehrt?

Menon: Allerdings.

Sokrates: Und was meinst du begehre er? daß es ihm werde?

Menon: Daß es ihm werde. Denn was sonst?

Sokrates: Etwa glaubend, daß das Böse dem nutzt, dem es zu Teil wird? oder das Böse kennend, daß es dem schadet, dem es beiwohnt?

Menon: Einige wohl indem sie glauben, das Böse nütze, Andere auch indem sie es kennen, daß es schadet.

Sokrates: Und dünkt dich denn, daß diejenigen das Böse erkennen, daß es böse ist, welche glauben das Böse nütze?

Menon: Das dünkt mich wohl nicht recht.

Sokrates: Offenbar also begehren jene, welche es nicht erkennen, schon nicht mehr das Böse; sondern das vielmehr, was sie für gut halten, es ist aber eben böse, so daß die, welche das Böse nicht erkennen, sondern glauben es sei gutes, offenbar das Gute begehren. Oder nicht?

Menon: Diese scheinen ja wohl.

Sokrates: Und wie, die das Böse begehren, und doch dafür halten, wie du behauptest, daß das Böse dem schade, dem es zu Teil wird, die erkennen ja doch, daß sie Schaden davon haben werden?

Menon: Notwendig.

(78) Sokrates: Und diese glauben nicht daß die Beschädigten elend sind, sofern sie beschädigt werden?

Menon: Auch das ist notwendig.

Sokrates: Und nicht, daß die Elenden unselig sind?

Menon: Ich glaube wohl.

Sokrates: Gibt es nun wohl irgend einen, der elend sein will und unselig?

Menon: Nein, dünkt mich, Sokrates.

Sokrates: Also, o Menon, will auch Niemand das Böse, wenn er doch nicht ein solcher sein will. Denn was hieße wohl anders elend sein, als dem Bösen nachstreben, und es erlangen?

Menon: Du scheinst Recht zu haben, Sokrates, und Niemand will das Böse.

Sokrates: Sagtest du nun nicht so eben, die Tugend wäre das Gute wollen, und es vermögen?

Menon: Das sagte ich.

Sokrates: Ist nun dieses gesagt: so kommt das Wollen Allen zu; und insofern ist keiner besser als der andere.

Menon: So scheint es.

Sokrates: Sondern offenbar, wenn Einer besser ist als der Andere, so wäre er in Bezug auf das Können vorzüglicher.

Menon: Allerdings.

Sokrates: Dies also ist, wie es scheint, nach deiner Rede die Tugend, das Vermögen das Gute herbeizuschaffen.

Menon: Auf alle Weise, Sokrates, dünkt mich daß es sich so damit verhalte, wie du es eben vorstellst.

Sokrates: Laß uns also auch dieses in Augenschein nehmen ob du Recht hast, denn vielleicht magst du Recht haben. Daß man vermag das Gute herbeizuschaffen, dies, sagst du, ist Tugend.

Menon: Das sage ich.

Sokrates: Nennst du aber nicht Gutes so etwas wie Gesundheit und Reichtum? ich meine Gold und Silber besitzen, und Ansehn und Ämter im Staate. Nennst du etwa andere Dinge Gutes als dergleichen?

Menon: Nein, sondern alles dergleichen meine ich.

Sokrates: Wohl! Gold also und Silber herbeischaffen ist Tugend, wie Menon behauptet der angestammte Gastfreund des großen Königes! Setzest du nun zu diesem Verfahren etwa noch hinzu auf gerechte und fromme Weise? oder macht dir dies keinen Unterschied, sondern auch wenn es jemand ungerechter Weise herbeischafft, nennst du das doch nicht minder Tugend?

Menon: Mit nichten, Sokrates, sondern Schlechtigkeit.

Sokrates: Auf alle Weise also muß, wie es scheint, bei diesem Erwerb Gerechtigkeit oder Besonnenheit oder Frömmigkeit dabei sein, oder ein anderer Teil der Tugend; wo nicht, so wird' er nicht Tugend sein, obschon Gutes herbeischaffend.

Menon: Wie könnte er auch wohl ohne diese Tugend sein!

Sokrates: Aber Gold und Silber nicht herbeischaffen, wenn es nicht gerecht wäre, weder für sich selbst noch für einen Andern, wäre nicht auch dieser Nichterwerb und Mangel Tugend?

Menon: Offenbar wohl.

Sokrates: Der Erwerb solcher Güter also wäre um nichts mehr Tugend als ihr Nichterwerb auch; sondern, wie es scheint, was nur mit Gerechtigkeit geschieht, wird Tugend sein, was aber ohne alles dergleichen, das Schlechtigkeit.

(79) Menon: Es dünkt mich notwendig zu sein, so wie du sagst.

Sokrates: Behaupteten wir nun nicht vor kurzem, jedes von diesen sei ein Teil der Tugend, die Gerechtigkeit und die Besonnenheit, und alles dieses?

Menon: Ja.

Sokrates: Also, o Menon, scherzest du mit mir.

Menon: Wie so, Sokrates?

Sokrates: Weil ohnerachtet ich dich nur eben gebeten, mir die Tugend weder zu zerbrechen noch zu zerkrümeln, und dir Beispiele gegeben, wie du antworten solltest, du unbekümmert um dies alles mir sagst, das sei Tugend, wenn man vermöge Gutes herbeizuschaffen mit Gerechtigkeit, welche wie du selbst behauptest ein Teil der Tugend ist,

Menon: Das behaupte ich.

Sokrates: Also folgt ja aus dem was du eingestehst, Alles, was man tut, mit einem Teile der Tugend zu tun, das sei Tugend. Denn die Gerechtigkeit, sagst du, sei ein Teil der Tugend, und so jede von diesen.

Menon: Was nun weiter, wenn ich dies behaupte?

Sokrates: Daß ohnerachtet ich dich gebeten mir die ganze Tugend zu erklären, du weit entfernt bist mir zu sagen was sie ist, sondern nur sagst, jede Handlung sei Tugend wenn sie mit einem Teile der Tugend verrichtet wird; als hättest du schon erklärt was die Tugend ist im Ganzen, und als würde ich sie nun schon erkennen, wenn du sie auch nach ihren Teilen zerstückelst. Also bedarf es wie mich dünkt noch einmal von Anfang an derselben Frage, o Menon, Was ist denn die Tugend, wenn jede Handlung, in der sich ein Teil der Tugend findet, Tugend sein soll? Denn das sagt derjenige, welcher sagt, daß jede Handlung mit Gerechtigkeit Tugend ist. Oder dünkt dich nicht, daß es nochmals derselben Frage bedarf, sondern glaubst du, einer kenne einen Teil der Tugend was er ist, der nicht weiß, was sie selbst ist?

Menon: Das denke ich wohl nicht.

Sokrates: Denn wenn du dich nur erinnern willst, als ich dir vorher antwortete wegen der Gestalt, verwarfen wir eine solche Antwort, welche durch noch zu suchendes und noch nicht eingestandenes antworten wollte.

Menon: Und mit Recht gewiß verwarfen wir sie, o Sokrates.

Sokrates: Also meine auch du nicht, Bester, so lange noch die ganze Tugend, was sie ist, gesucht wird, wenn du ihre Teile in die Antwort hineinbringst, sie dadurch irgend jemanden deutlich machen zu können, noch auch sonst irgend etwas, wenn du es auf eben die Weise wie dieses erklärst; sondern es wird immer die Frage zurückkehren, was denn die Tugend ist, von der du jenes sagst, was du sagst. Oder dünkt dich dies nicht gesagt?

Menon: Mich dünkt es allerdings richtig gesagt.



Sokrates: Antworte also nochmals von vorne, was du sagst daß die Tugend sei, du und dein Freund?

Menon: O Sokrates, ich habe schon gehört, ehe ich noch mit dir zusammengekommen bin, daß du allemal so selbst in Verwirrung bist, und auch Andere in Verwirrung bringst. Auch (80) jetzt kommt mir vor, daß du mich bezauberst und mir etwas antust und mich offenbar besprichst, daß ich voll Verwirrung geworden bin, und du dünkst mich vollkommen, wenn ich auch etwas scherzen darf, in der Gestalt und auch sonst jenem breiten Seefisch dem Krampfrochen zu gleichen. Denn auch dieser macht jeden, der ihm nahe kommt und ihn berührt, erstarren. Und so dünkt mich, hast auch du mir jetzt etwas ähnliches angetan daß ich erstarre. Denn in der Tat an Seele und Leib bin ich erstarrt und weiß dir nichts zu antworten; wiewohl ich schon tausendmal über die Tugend gar vielerlei Reden gehalten habe vor Vielen, und sehr gut wie mich dünkt. Jetzt aber weiß ich überall nicht einmal was sie ist zu sagen. Daher dünkt es mich weislich gehandelt, daß du von hier nicht fortreisest, weder zur See noch sonst. Denn wenn du anderwärts dergleichen als Fremder tätest: so würde man dich vielleicht als einen Zauberer abführen.

Sokrates: Schlau bist du, Menon, und hättest mich beinahe überlistet.

Menon: Wie so, Sokrates?

Sokrates: Ich weiß wohl, weshalb du mich so abgebildet hast.

Menon: Weshalb meinst du denn?

Sokrates: Damit ich dich wieder abbilden möchte. Ich weiß das von allen Schönen, daß sie gern mögen abgebildet werden. Denn es gereicht ihnen zum Ruhme, weil auch die Bilder der Schönen, meine ich, schön sind. Aber ich werde dich nicht wieder abbilden. Ist nun dein Krampffisch selbst auch erstarrt, wenn er andere erstarren macht, dann gleiche ich ihm; wenn aber nicht, dann nicht. Denn keinesweges bin ich etwa selbst in Ordnung, wenn ich die Andern in Verwirrung bringe; sondern auf alle Weise bin ich selbst auch in Verwirrung, und ziehe nur so die Andern mit hinein. So auch jetzt, was die Tugend ist, weiß ich keinesweges; du aber hast es vielleicht vorher gewußt ehe du mich berührtest, jetzt indes bist du einem Nichtwissenden ganz ähnlich. Dennoch will ich mit dir erwägen und untersuchen, was sie wohl ist.

Menon: Und auf welche Weise willst du denn dasjenige suchen, Sokrates, wovon du überall gar nicht weißt, was es ist. Denn als welches besondere von allem, was du nicht weißt, willst du es dir denn vorlegen und so suchen? Oder wenn du es auch noch so gut träfest, wie willst du denn erkennen, daß es dieses ist, was du nicht wußtest?

Sokrates: Ich verstehe was du sagen willst, Menon! Siehst du was für einen streitsüchtigen Satz du uns herbringst? Daß nämlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiß, noch was er nicht weiß. Nämlich weder was er weiß, kann er suchen, denn er weiß es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter; noch was er nicht weiß, denn er weiß ja dann auch nicht, was er suchen soll.

(81) Menon: Scheint dir das nicht ein gar schöner Satz zu sein, Sokrates?

Sokrates: Mir gar nicht.

Menon: Kannst du sagen weshalb?

Sokrates: O ja! Denn ich habe es von Männern und Frauen, die in göttlichen Dingen gar weise waren.

Menon: Was sagten denn diese?

Sokrates: Etwas sehr Wahres, meines Erachtens, und Schönes.

Menon: Aber was? und wer waren die es sagten?

Sokrates: Die es sagen, sind Priester und Priesterinnen so viele es deren gibt, denen daran gelegen ist, von dem was sie verwalten Rechenschaft geben zu können. Es sagt es auch Pindaros und viele andere Dichter, welche göttlicher Art sind. Und was sie sagen, ist folgendes, erwäge aber wohl, ob dich dünkt, daß sie wahr reden. Sie sagen nämlich, die Seele des Menschen sei unsterblich, so daß sie jetzt zwar ende, was man sterben nennt, und jetzt wieder werde, untergehe aber niemals. Und deshalb müsse man aufs heiligste sein Leben verbringen. Denn von welchen Persephone schon die Strafen des alten Elendes genommen, deren Seelen gibt sie der obern Sonne im neunten Jahre zurück, aus welchen dann ruhmvolle tatenreiche Könige und an Weisheit die vorzüglichsten Männer hervorgehn, und von da an als heilige Heroen unter den Menschen genannt werden. Wie nun die Seele unsterblich ist und oftmals geboren, und, was hier ist und in der Unterwelt, alles erblickt hat; so ist auch nichts, was sie nicht hätte in Erfahrung gebracht, so daß nicht zu verwundern ist, wenn sie auch von der Tugend und allem andern vermag sich dessen zu erinnern was sie ja auch früher gewußt hat. Denn da die ganze Natur unter sich verwandt ist, und die Seele alles inne gehabt hat: so hindert nichts, daß wer nur an ein einziges erinnert wird, was bei den Menschen lernen heißt, alles übrige selbst auffinde, wenn er nur tapfer ist und nicht ermüdet im Suchen. Denn das Suchen und Lernen ist demnach ganz und gar Erinnerung. Keinesweges also darf man jenem streitsüchtigen Satze folgen; denn er würde uns träge machen, und ist nur den weichlichen Menschen angenehm zu hören; dieser aber macht uns tätig und forschend, welchem vertrauend, daß er wahr sei, ich eben Lust habe mit dir zu untersuchen, was die Tugend ist.

Menon: Ja, Sokrates, aber meinst du dies so schlechthin, daß wir nicht lernen, sondern daß, was wir so nennen, nur ein Erinnern ist? Kannst du mich wohl belehren, daß sich dieses so verhält?

Sokrates: Schon eben sagte ich, daß du schlau bist, Menon; auch jetzt fragst du, ob ich dich lehren kann, der ich doch behaupte, es gebe keine Belehrung, sondern nur Erinnerung, (82) damit ich nur gleich mit mir selbst im Widerspruch erscheine.

Menon: Nein wahrlich, Sokrates, nicht in solcher Absicht sagte ich es, sondern aus Gewohnheit. Wenn du mir also irgend wie zeigen kannst, daß es sich so verhält, wie du sagst, so tue es.

Sokrates: Freilich ist dies nicht leicht, ich will es aber doch unternehmen, dir zu Liebe. Rufe mir also von den vielen Dienern hier, welche dich begleiten, irgend einen her, welchen du willst, damit ich es dir an diesem zeige.

Menon: Sehr gern. Du da komm her.

Sokrates: Er ist doch ein Hellene und spricht hellenisch?

Menon: Sehr gut; er ist im Hause aufgezogen.

Sokrates: Merke also wohl auf, wie er dir erscheinen wird, ob als erinnerte er sich oder als lernte er von mir.

Menon: Das will ich tun.

Sokrates: Sage mir also, Knabe, weißt du wohl, daß ein Viereck eine solche Figur ist?

Knabe: Das weiß ich.

Sokrates: Gibt es also ein Viereck, welches alle diese Seiten, deren viere sind, gleich hat?

Knabe: Allerdings.

Sokrates: Hat es nicht auch diese beiden, welche durch die Mitte hindurchgehn, gleich?

Knabe: Ja.

Sokrates: Ein solcher Raum nun kann doch größer und kleiner sein.

Knabe: Freilich.

Sokrates: Wenn nun diese Seite zwei Fuß hätte und diese auch zwei; wieviel Fuß enthielte das Ganze? – Überlege es dir so. Wenn es hier zwei Fuß hätte, hier aber nur einen, enthielte dann nicht der ganze Raum einmal zwei Fuß?

Knabe: Ja.

Sokrates: Da er nun aber auch hier zwei Fuß hat, wird er nicht von zweimal zwei Fuß?

Knabe: Das wird er.

Sokrates: Zweimal zwei Fuß ist er also?

Knabe: Ja.

Sokrates: Wieviel nun zweimal zwei Fuß sind, das rechne aus und sage es.

Knabe: Viere, o Sokrates.

Sokrates: Kann es nun nicht einen andern Raum geben, der das doppelte von diesem wäre, sonst aber ein eben solcher, in dem alle Seiten gleich sind wie in diesem?

Knabe: O ja.

Sokrates: Wieviel Fuß muß der halten?

Knabe: Acht Fuß.

Sokrates: Gut! Nun versuche auch mir zu sagen, wie groß jede Seite in diesem Viereck sein wird.

Nämlich die des ersten ist von zwei Fuß; die aber jenes doppelten?

Menon: Offenbar, o Sokrates, zweimal so groß.

Sokrates: Siehst du wohl, Menon, wie ich diesen nichts lehre, sondern alles nur frage? Und jetzt glaubt er zu wissen, wie groß die Seite ist, aus der das achtfüßige Viereck entstehn wird. Oder denkst du nicht, daß er es glaubt?

Menon: Allerdings.

Sokrates: Weiß er es aber wohl?

Menon: Wohl nicht.

Sokrates: Er glaubt aber doch, es entstehe aus der doppelten?

Menon: Ja.

Sokrates: Sieh nun zu, wie er sich weiter so erinnern wird, wie man sich erinnern muß. – Du aber sage mir, aus der doppelten Seite, sagst du, entstehe das doppelte Viereck? ich meine aber (83) ein solches, nicht etwa was hier lang ist, dort aber kurz; sondern es soll nach allen Seiten gleich sein, wie dieses hier, aber das zwiefache von diesem, also achtfüßig. Sieh nun zu, ob du noch meinst, dies werde aus der zwiefachen Seite entstehn?

Knabe: So meine ich.

Sokrates: Wohl! dies wird doch die zwiefache von dieser, wenn wir hier noch eine eben so große hinzusetzen?

Knabe: Allerdings.

Sokrates: Und aus dieser, glaubst du, werde das achtfüßige Viereck entstehn, wenn wir vier solche nehmen?

Knabe: Ja.

Sokrates: So laß uns von ihr vier gleiche beschreiben. Nicht wahr also, dies wäre, was du für das Achtfüßige hältst?

Knabe: Allerdings.

Sokrates: Sind nun nicht in ihm diese Viere, deren jedes diesem vierfüßigen gleich ist?

Knabe: Ja.

Sokrates: Wie groß ist es also? nicht viermal so groß?

Knabe: Nicht anders.

Sokrates: Ist nun das viermal so große das zwiefache?

Knabe: Nein, beim Zeus.

Sokrates: Sondern das wievielfache?

Knabe: Das vierfache.

Sokrates: Aus der zwiefachen Seite also entsteht uns nicht das zwiefache, sondern das vierfache Viereck.

Knabe: Du hast Recht.

Sokrates: Denn von vier ist das vierfache Sechszehn. Nicht?

Knabe: Ja.

Sokrates: Das Achtfüßige aber, von welcher Seite entsteht das? Nicht wahr? aus dieser entsteht das vierfache?

Knabe: Das sage ich auch.

Sokrates: Und das vierfüßige entsteht aus dieser halben?

Knabe: Ja.

Sokrates: Wohl. Das Achtfüßige aber, ist es nicht von diesem hier das zwiefache, von diesem aber die Hälfte?

Knabe: Allerdings.

Sokrates: Muß es also nicht aus einer größeren Seite entstehn als diese, und aus einer kleineren als diese? Oder Nicht?

Knabe: Ich wenigstens denke so.

Sokrates: Schön! denn immer nur was du denkst mußt du antworten. Und sage mir, hatte nicht diese zwei Fuß, diese aber vier?

Knabe: Ja.

Sokrates: Also muß des achtfüßigen Vierecks Seite größer sein als diese zweifüßige, und kleiner als die vierfüßige?

Knabe: Das muß sie.

Sokrates: So versuche denn zu sagen, wie groß du meinst daß sie sei.

Knabe: Dreifüßig.

Sokrates: Gut. Wenn sie dreifüßig sein soll, so wollen wir von dieser noch die Hälfte dazunehmen, so wird sie dreifüßig; denn dies ist zwei Fuß, und dies ist ein Fuß, und auf dieser

Seite eben so, sind dies zweie, dies einer. Und dies wird nun das Viereck, welches du meinst.

Knabe: Ja.

Sokrates: Wenn es nun hier drei Fuß hat, und hier auch drei Fuß: so wird das ganze Viereck von dreimal drei Fuß.

Knabe: Offenbar.

Sokrates: Dreimal drei aber, wieviel Fuß sind das?

Knabe: Neun.

Sokrates: Wieviel Fuß aber sollte das zwiefache halten?

Knabe: Acht.

Sokrates: Auch nicht aus der dreifüßigen Seite also wird uns das achtfüßige Viereck.

Knabe: Freilich nicht.

Sokrates: Von welcher also, das versuche doch uns genau zu bestimmen; und wenn du es nicht durch Zählen willst, so zeige uns nur von welcher.

(84) Knabe: Aber beim Zeus, Sokrates, ich weiß es nicht.

Sokrates: Siehst du wohl, Menon, wie weit er schon fortgeht im Erinnern? Denn zuerst wußte er zwar auch keinesweges, welches die Seite des achtfüßigen Vierecks ist, wie er es auch jetzt noch nicht weiß: allein er glaubte damals es zu wissen, und antwortete dreist fort als ein Wissender, und glaubte nicht in Verlegenheit zu kommen. Nun aber glaubt er schon in Verlegenheit zu sein, und wie er es nicht weiß, so glaubt er es auch nicht zu wissen.

Menon: Du hast Recht.

Sokrates: Steht es also nun nicht besser mit ihm in Bezug auf die Sache, die er nicht wußte?

Menon: Auch das dünkt mich.

Sokrates: Indem wir ihn also in Verlegenheit brachten und zum Erstarren, wie der Krampfrochen, haben wir ihm dadurch etwa Schaden getan?

Menon: Mich dünkt nicht.

Sokrates: Vielmehr haben wir vorläufig etwas ausgerichtet, wie es scheint, damit er heraus finden kann, wie sich die Sache verhält. Denn jetzt möchte er es wohl gern suchen, da er es nicht weiß; damals aber glaubte er ohne Schwierigkeit vor vielen oftmals gut zu reden über das zwiefache Viereck, daß es auch eine zwiefach so lange Seite haben müsse.

Menon: So mag es wohl sein.

Sokrates: Glaubst du nun, er würde sich vorher bemüht haben, das zu suchen oder zu lernen, was er nicht wissend glaubte zu wissen, ehe er überzeugt er wisse nicht, in Verwirrung geriet, und sich nach dem Wissen sehnte?

Menon: Nein dünkt mich, Sokrates.

Sokrates: Nutzen hat ihm also das Erstarren gebracht?

Menon: So dünkt mich.

Sokrates: Sieh nun aber auch zu, was er von dieser Verlegenheit aus mit mir suchend auch finden wird, indem ich ihn immer nur frage und niemals lehre. Und gib wohl Acht, ob du mich je darauf betriffst, daß ich ihn lehre und ihm vortrage, und nicht seine eignen Gedanken nur ihm abfrage. Sage mir du, ist dies nicht unser vierfüßiges Viereck? verstehst du?

Knabe: Ja.

Sokrates: Können wir nun nicht hier noch ein gleiches daran setzen?

Knabe: Ja.

Sokrates: Und auch dies dritte jeden von den beiden gleich?

Knabe: Ja.

Sokrates: Können wir nun nicht auch das noch hier in der Ecke ausfüllen?

Knabe: Allerdings.

Sokrates: Sind dies nun nicht vier gleiche Vierecke?

Knabe: Ja.

Sokrates: Wie nun? das wievielfache ist wohl dies Ganze von diesen?

Knabe: Das vierfache.

Sokrates: Wir sollten aber ein zweifaches bekommen, oder erinnerst du dich nicht?

Knabe: Allerdings.

Sokrates: Schneidet nun nicht diese Linie, welche aus einem (85) Winkel in den andern geht, jedes von diesen Vierecken in zwei gleiche Teile?

Knabe: Ja.

Sokrates: Und werden nicht dieses vier gleiche Linien, welche dieses Viereck einschließen?

Knabe: Allerdings.

Sokrates: So betrachte nun wie groß wohl dieses Viereck ist?

Knabe: Das verstehe ich nicht.

Sokrates: Hat nicht von diesen Vieren von je einem jede Seite die Hälfte nach innen zu abgeschnitten? Oder nicht?

Knabe: Ja.

Sokrates: Wieviel solche sind nun in diesem?

Knabe: Vier.

Sokrates: Wieviel aber in diesem?

Knabe: Zwei.

Sokrates: Vier aber ist von Zwei was doch?

Knabe: Das zweifache.

Sokrates: Wievielfüßig ist also dieses?

Knabe: Achtfüßig.

Sokrates: Von welcher Linie?

Knabe: Von dieser.

Sokrates: Von der welche aus einem Winkel in den andern das vierfüßige schneidet?

Knabe: Ja.

Sokrates: Diese nun nennen die Gelehrten die Diagonale; so daß wenn diese die Diagonale heißt, alsdann aus der Diagonale, wie du behauptest, das zwiefache Viereck entsteht.

Knabe: Allerdings, Sokrates.

Sokrates: Was dünkt dich nun, Menon? hat dieser irgend eine Vorstellung, die nicht sein war, zur Antwort gegeben?

Menon: Nein, nur seine eignen.

Sokrates: Und doch wußte er es vor kurzem noch nicht, wie wir gestanden?

Menon: Ganz recht.

Sokrates: Es waren aber doch diese Vorstellungen in ihm. Oder nicht?

Menon: Ja.

Sokrates: In dem Nichtwissenden also sind von dem was er nicht weiß dennoch richtige Vorstellungen.



Menon: Das zeigt sich.

Sokrates: Und jetzt sind ihm nur noch eben wie im Traume diese Vorstellungen aufgeregter. Wenn ihn aber Jemand oftmals um dies nämliche befragt und auf vielfache Art: so wisse nur, daß er am Ende nicht minder genau als irgend ein Anderer um diese Dinge wissen wird.

Menon: Das scheint wohl.

Sokrates: Ohne daß ihn also Jemand lehrt sondern nur ausfragt, wird er wissen, und wird die Erkenntnis nur aus sich selbst hervorgeholt haben.

Menon: Ja.

Sokrates: Dieses nun, selbst aus sich eine Erkenntnis hervorholen, heißt das nicht sich erinnern?

Menon: Allerdings.

Sokrates: Und hat etwa nicht dieser die Erkenntnis, die er jetzt hat, entweder einmal erlangt oder immer gehabt?

Menon: Ja.

Sokrates: Hat er sie nun immer gehabt, so ist er auch immer wissend gewesen. Hat er sie einmal erlangt, so hat er sie wenigstens nicht in diesem Leben erlangt. Oder hat Jemand diesen die Meßkunst gelehrt? Denn gewiß wird er mit der ganzen Meßkunst eben so verfahren, und mit allen andern Wissenschaften auch. Hat nun Jemand diesen dies alles gelehrt? Denn du mußt es ja wohl wissen, da er in deinem Hause geboren und erzogen ist?

Menon: Ich weiß sehr gut, daß Niemand sie ihn jemals gelehrt hat.

Sokrates: Er hat aber diese Vorstellungen; oder nicht?

Menon: Notwendig, wie man ja sieht.

(86) Sokrates: Wenn er sie aber in diesem Leben nicht erlangt hat und daher nicht wußte: so hat er sie ja offenbar in einer andern Zeit gehabt und gelernt.

Menon: Offenbar.

Sokrates: Ist nun nicht dieses doch die Zeit, wo er kein Mensch war?

Menon: Offenbar.

Sokrates: Wenn also in der ganzen Zeit, wo er Mensch ist oder auch wo er es nicht ist, richtige Vorstellungen in ihm sein sollen, welche durch Fragen aufgeregter Erkenntnisse werden, muß dann nicht seine Seele von je her in dem Zustande des Gelernthabens sein? Denn offenbar ist er durch alle Zeit entweder Mensch oder nicht.

Menon: Das ist einleuchtend.

Sokrates: Wenn nun von jeher immer die Wahrheit von allem was ist der Seele einwohnt, so wäre ja die Seele unsterblich, so daß du getrost, was du jetzt nicht weißt, das heißt aber, dessen du dich nicht erinnerst, trachten kannst zu suchen und dir zurückzurufen.

Menon: Du scheinst mir, ich weiß nicht wie, vortrefflich zu reden, Sokrates.

Sokrates: Auch mir selbst schein ich es, o Menon. Und das Übrige freilich möchte ich nicht eben ganz verfechten für diese Rede; daß wir aber, wenn wir glauben das suchen zu müssen was wir nicht wissen, besser werden und mannhafter und weniger träge, als wenn wir glauben, was man nicht wisse sei nicht möglich zu finden, und man müsse es also auch nicht erst suchen, dafür möchte ich allerdings streiten, wenn ich es könnte, mit Wort und Tat.

Menon: Auch dies dünkt mich sehr richtig gesagt, Sokrates.

Sokrates: Da wir nun einig darüber sind, daß gesucht werden muß was jemand noch nicht weiß; willst du daß wir mit einander unternehmen zu suchen, was wohl die Tugend ist?

Menon: Gar gern. Jedoch, Sokrates, möchte ich am liebsten jenes, wonach ich zuerst fragte, untersuchen und hören, ob man ihr als etwas lehrbarem nachstreben muß, oder so als wenn von Natur oder auf sonst irgend eine Weise die Tugend den Menschen einwohnte.

Sokrates: Hätte ich zu gebieten, Menon, nicht nur über mich, sondern auch über dich: so würden wir nicht eher überlegen, ob die Tugend lehrbar ist oder nicht, bis wir zuvor, was sie ist, untersucht hätten. Allein da du, über dich selbst zwar gar nicht begehrt zu gebieten um nämlich frei zu bleiben, über mich aber begehrt zu gebieten und auch wirklich gebietest: so muß ich dir nachgeben. Denn was will ich machen? Wie es scheint also, sollen wir untersuchen, wie etwas beschaffen ist, wovon wir noch nicht wissen was es ist. Wenn also auch nicht ganz, so laß mir doch ein wenig nach von deinem Gebot, und gestatte mir, von einer Voraussetzung aus dieses zu betrachten, ob sie lehrbar ist oder was sonst. Dieses von einer Voraussetzung aus meine ich aber so, wie die Meßkünstler oft etwas zur Betrachtung ziehn, wenn ihnen jemand eine Frage vorlegt, wie etwa von einer Figur, ob es möglich ist in diesen Kreis dieses Dreieck einzuspannen, darauf möchte (87) einer sagen, ich weiß noch nicht, ob dieses ein solches ist, aber als eine Voraussetzung für die Sache glaube ich folgendes bei der Hand zu haben. Wenn dieses Dreieck ein solches ist, daß wenn man um seine gegebene Grundlinie den Kreis herumzieht, noch ein eben solcher Raum übrig bleibt als der umspannte selbst ist, alsdann, dünkt mich, wird etwas anderes erfolgen, und wiederum etwas anderes, wenn dies unmöglich ist. In Beziehung auf diese Voraussetzung nun will ich dir sagen wie es mit der Einspannung desselben in den Kreis steht, ob sie unmöglich ist oder nicht. So auch wir in Beziehung auf die Tugend, da wir gar nicht wissen was sie ist noch wie beschaffen, wollen eine Voraussetzung machend dieses erwägen, ob sie lehrbar ist oder nicht lehrbar, indem wir so sagen, Wenn sie was doch von dem in der Seele vorkommenden ist, wird sie lehrbar sein oder nicht lehrbar? Zuerst also, wenn sie etwas ganz anderes ist als Erkenntnis, kann sie dann gelehrt werden oder nicht, oder, wie wir eben sagten, in Erinnerung gebracht? Denn es soll uns gleich gelten welches Wortes wir uns bedienen. Also ist sie dann lehrbar? Oder ist das wohl Jedem klar, daß nichts anders dem Menschen kann gelehrt werden als Erkenntnis?

Menon: Mir wenigstens scheint es so.

Sokrates: Wenn nun die Tugend irgend Erkenntnis ist, offenbar ist sie dann lehrbar.

Menon: Wie sollte sie nicht.

Sokrates: Damit also sind wir bald fertig geworden, daß wenn sie ein solches ist, so ist sie lehrbar; wenn nicht, so nicht.

Menon: Freilich.

Sokrates: Nächstem nun, wie es scheint, müssen wir untersuchen, ob die Tugend Erkenntnis ist oder etwas ganz verschiedenes von der Erkenntnis.

Menon: Allerdings müssen wir dies zunächst untersuchen.

Sokrates: Wie nun, sagen wir nicht, daß die Tugend gut ist, und bleibt uns nicht diese Voraussetzung daß sie gut ist?

Menon: Allerdings.

Sokrates: Also wenn es noch irgend anderes Gute gibt was gänzlich getrennt ist von der Erkenntnis, dann könnte vielleicht auch die Tugend nicht Erkenntnis sein; gibt es aber gar kein Gutes was die Erkenntnis nicht unter sich begreift, so dürften wir, wenn wir ahnden, sie sei irgend eine Erkenntnis, ganz richtig ahnden.

Menon: Das mag so sein.

Sokrates: Gewiß doch sind wir vermöge der Tugend gut?

Menon: Ja.

Sokrates: Und wenn gut, auch nützlich; denn alles Gute ist nützlich. Nicht so?

Menon: Ja.

Sokrates: Also ist auch die Tugend nützlich?

Menon: Notwendig aus dem eingestandenen.

Sokrates: Betrachten wir also das einzelne durchnehmend, was doch für Dinge es sind, die uns nützen. Gesundheit sagen wir und Stärke und Schönheit und Reichtum doch wohl. Dieses und dergleichen nennen wir doch nützlich. Nicht so?

Menon: Ja.

Sokrates: Diese nämlichen Dinge aber, sagen wir, schaden auch bisweilen. Oder behauptest du es anders als so?

Menon: Nein, sondern eben so.

(88) Sokrates: Bedenke also was wohl alle diese Dinge regieren muß, wenn sie uns nützen sollen, und was, wenn sie uns schaden? Nicht so, wenn rechter Gebrauch, dann nützen sie, wenn unrechter, dann schaden sie?

Menon: Freilich.

Sokrates: Auch das was in der Seele ist laß uns betrachten. Du nennst doch etwas Besonnenheit und Gerechtigkeit und Tapferkeit, und Fassungskraft und Gedächtnis und Edelsinn und alles dergleichen?

Menon: Ja wohl.

Sokrates: Betrachte nun hievon was dir nicht Erkenntnis zu sein scheint, sondern etwas anderes als Erkenntnis, ob das nicht bisweilen schadet und bisweilen nutzt? Wie die Tapferkeit, wenn sie nicht Einsicht ist, sondern nur wie eine gewisse Kühnheit; nicht so, wenn ein Mensch ohne Vernunft kühn ist, so hat er Schaden; wenn mit Vernunft, dann Nutzen?

Menon: Ja.

Sokrates: Nicht auch die Besonnenheit eben so und die Gelehrigkeit sind, wenn mit Vernunft gelernt und Ordnung gehalten wird, nützlich, ohne Vernunft aber schädlich?

Menon: Ganz gewiß.

Sokrates: Also auch überhaupt, alles was die Seele unternimmt und aushält, endet, wenn Einsicht dabei regiert, in Glückseligkeit, wenn aber Torheit, in das Gegenteil?

Menon: So scheint es.

Sokrates: Ist nun die Tugend etwas in der Seele, und dem notwendig zukommt nützlich zu sein: so muß sie Einsicht sein, weil alles übrige in der Seele an und für sich weder nützlich ist noch schädlich, und nur durch Hinzukommen der Einsicht oder Torheit schädlich und nützlich wird. Also diesem zufolge, wenn die Tugend nützlich ist, muß sie Einsicht sein.

Menon: So scheint es mir.

Sokrates: So auch mit dem übrigen, Reichtum und dergleichen, dessen wir vorhin erwähnten, daß es bisweilen gut bisweilen schädlich wäre, wird nicht eben wie die Vernunft, wenn sie die übrige Seele regiert, das in der Seele nützlich machte, die Unvernunft aber schädlich: so wiederum die Seele diese Dinge, wenn sie sie richtig gebraucht und regiert, nützlich machen, wenn aber unrichtig, dann schädlich?

Menon: Freilich.

Sokrates: Recht aber regiert die vernünftige, fehlerhaft und verkehrt die unvernünftige?

Menon: So ist es.

Sokrates: Kann man nun nicht im Allgemeinen sagen, daß dem Menschen alles andere, ob es ihm gut sein wird, von der Seele abhängt, was aber in der Seele selbst ist, dieses von der Vernunft. Und nach dieser Rede wäre überhaupt Vernunft das (89) Nützliche. Und wir sagen die Tugend sei nützlich.

Menon: Freilich.

Sokrates: Vernunft also, sagen wir, sei Tugend, entweder die ganze oder ein Teil von ihr.

Menon: Mir scheint das Gesagte, o Sokrates, gut gesagt zu sein.

Sokrates: Wenn sich nun dieses so verhält, so wären die Guten es wohl nicht von Natur.

Menon: Nein, dünkt mich.

Sokrates: Auch dieses würde wohl der Fall sein. Wenn die Guten es von Natur wären: so würde es auch welche unter uns geben, welche die von Natur Guten unter der Jugend zu unterscheiden wüßten, welche wir dann, sobald jene sie angezeigt hätten, aussondern und in der Feste verwahren würden, weit sorgfältiger sie besiegelnd als das Gold, damit Niemand sie uns verderben könne, sondern sobald sie das gehörige Alter erreicht hätten, sie dem Staat nützlich würden.

Menon: Ganz natürlich.

Sokrates: Werden nun etwa die Guten, wenn sie nicht von Natur gut sind, es durch Belehrung?

Menon: Das dünkt mich nun schon notwendig, Sokrates, und es ist auch klar nach unserer Voraussetzung, wenn die Tugend Erkenntnis ist, daß sie lehrbar sein muß.

Sokrates: Vielleicht, beim Zeus! Aber daß wir nur dieses nicht etwa mit Unrecht zugegeben haben!

Menon: Es schien uns ja nur noch eben sehr richtig gesagt.

Sokrates: Wenn das nur nicht etwa zu wenig ist, daß es uns noch eben richtig dünkte, sondern es uns auch jetzt und hernach so dünken muß, wofern etwas gesundes daran sein soll.

Menon: Was nun wieder? Was hast du vor Augen, weshalb es dir nicht mehr recht ist und du bezweifelst, ob die Tugend Erkenntnis ist?

Sokrates: Das will ich dir sagen, Menon. Daß die Tugend lehrbar ist, wenn sie Erkenntnis ist, das nehme ich nicht zurück, als wäre es nicht richtig gesagt; daß sie aber wohl nicht kann Erkenntnis sein, sieh zu, ob ich dir scheine, dies mit Recht zu bezweifeln. Nämlich sage mir nur dieses, wenn irgend eine Sache lehrbar ist, nicht nur die Tugend, muß es dann nicht auch Lehrer darin geben und Schüler?

Menon: Das denke ich wohl.

Sokrates: Und im Gegenteil, wovon es weder Lehrer noch Schüler gibt, würden wir davon nicht ganz recht vermuten, wenn wir vermuteten, es sei auch nicht lehrbar?

Menon: Das ist wohl richtig. Aber dünkt dich, es gäbe keine Lehrer der Tugend?

Sokrates: Oftmals schon habe ich gesucht, ob es Lehrer derselben gäbe, und habe alles mögliche getan und kann sie nicht finden, wiewohl ich sie mit Vielen gemeinschaftlich suche, und zwar mit solchen vorzüglich, von denen ich glaube, daß sie am erfahrensten sind in der Sache. So auch jetzt, Menon, sitzt wohl ganz zur gelegenen Zeit dieser hier bei uns, dem wir Anteil geben wollen

an unserer Untersuchung. Und wohl mit Recht können wir ihn mit dazuziehn. Denn zuerst hat er selbst einen reichen und verständigen Vater, den Anthemion, welcher reich geworden ist nicht von ohngefähr oder durch ein (90) Geschenk, wie der Thebaner Ismenias, der nur neuerlich die Schätze des Polykrates bekommen hat; sondern durch eignen Verstand und Sorgfalt hat er ihn erworben. So auch im übrigen steht er nicht im Ruf ein hochmütiger Bürger zu sein, aufgeblasen und gehässig, sondern in dem eines sittsamen und stattlichen Mannes. Nächstdem hat er auch diesen sehr wohl erzogen und gebildet, wie das Athenische Volk glaubt; sie wählen ihn ja wenigstens zu den größten Würden. Billig also ist es gerade mit solchen die Untersuchung anzustellen über die Lehrer der Tugend, ob es welche gibt oder nicht und wer sie sind. Untersuche also mit uns, Anytos, mit mir und hier deinem Gastfreund Menon, was für Lehrer es wohl für diese Sache geben mag. Erwäge es aber so. Wenn wir wollten, dieser Menon sollte ein guter Arzt werden, zu was für Lehrern möchten wir ihn wohl schicken? Nicht zu den Ärzten?

Anytos: Freilich.

Sokrates: Und wollten wir, er solle ein guter Schuhmacher werden, nicht dann zu den Schuhmachern?

Anytos: Ja.

Sokrates: Und eben so im übrigen?

Anytos: Freilich.

Sokrates: Auch das sage mir noch hierüber. Wir sagen, wir würden recht daran tun ihn zu Ärzten zu schicken, wenn wir wollten, er solle ein Arzt werden. Wenn wir dies sagen, meinen wir, es sei doch verständiger gehandelt, ihn zu denen zu schicken, welche diese Kunst betreiben, als zu denen, die es nicht tun? und zu denen die eben hiefür Bezahlung nehmen und sich ankündigen als Lehrer einem jeden, der kommen und lernen will? Nicht wahr, deshalb würden wir gut tun, ihn hinzuschicken.

Anytos: Ja.

Sokrates: Wird es nun nicht mit dem Flötenspielen und allem andern eben so sein, daß es großer Unverstand wäre, wenn man einen zum Flötenspieler machen wollte, ihn doch zu denen, welche diese Kunst zu lehren versprechen und sich dafür bezahlen lassen, nicht schicken zu wollen, sondern irgend Andern beschwerlich zu fallen und bei denen Unterricht zu suchen, welche sich weder für Lehrer ausgeben noch irgend Schüler haben in der Kunst, worin wir den gern unterrichten ließen, den wir zu ihnen schicken? Dünkt dich das nicht großer Unverstand zu sein?

Anytos: Beim Zeus mir gewiß, und große Ungeschicktheit dazu.

Sokrates: Wohl gesprochen, und nun kannst du gemeinschaftlich mit mir Rat pflegen über diesen unsern Gastfreund Menon. Denn dieser, o Anytos, sagt schon lange zu mir, es verlange (91) ihn nach derjenigen Weisheit und Tugend, vermöge der die Menschen ihr Hauswesen und ihren Staat gut verwalten, und Bürger und Fremde aufzunehmen und zu entlassen wissen, wie es eines rechtlichen Mannes würdig ist. Überlege dir also, zu wem wir ihn dieser Tugend wegen am besten hinschicken. Oder offenbar ja nach der vorigen Rede zu denen, welche sich für Lehrer der Tugend ausgeben, und sich allen Hellenen insgemein dazu anbieten, wer nur lernen will, auch

Bezahlung dafür festsetzen und annehmen.

Anytos: Und was für welche meinst du denn hierunter, Sokrates?

Sokrates: Du weißt es ja wohl auch, daß es die sind, welche man Sophisten nennt.

Anytos: Beim Herakles, Sokrates, sprich besser. Daß doch keinen Verwandten oder Angehörigen und Freund unter den Einheimischen oder Fremden solche Raserei ergriffe, zu diesen zu gehn und sich zu verkrüppeln. Denn diese sind doch das offenbare Verderben und Unglück derer, die mit ihnen umgehn.

Sokrates: Wie meinst du das, Anytos? Diese allein unter allen denen, welche sich dafür ausgeben, etwas Gutes erzeugen zu können, sollten so weit von allen übrigen verschieden sein, daß sie nicht nur dem keinen Vorteil, wie doch die Andern, bringen, was ihnen einer übergibt, sondern es ganz im Gegenteil verderben, und sich dafür doch ohne Hehl Geld geben lassen? Das weiß ich meines Teils nicht, wie ich es dir glauben soll. Denn ich weiß, daß der einzige Protagoras mit dieser Weisheit mehr Geld erworben hat als Pheidias, der doch so ausgezeichnet schöne Werke verfertigte, und noch zehn andere Bildhauer dazu. Und wunderbar wäre doch, was du sagst, wenn von Schuhflickern und denen, die Kleider ausbessern, nicht einen Monat lang verborgen bleiben könnte, wenn sie Schuhe und Kleider schlechter zurückgäben, als sie sie empfangen haben, sondern diese, wenn sie es so machten, gewiß bald Hungers sterben müßten, vom Protagoras aber ganz Griechenland nicht gemerkt hätte, daß er seine Schüler verderbte, und sie schlechter wegschickte als er sie empfangen hatte, und das länger als Vierzig Jahre. Denn wie ich glaube, ist er nahe an Siebenzig Jahr alt gestorben und nachdem er Vierzig Jahr seine Kunst ausgeübt. Und in dieser ganzen Zeit bis auf den heutigen Tag hat er nicht aufgehört gepriesen zu werden. Und nicht nur Protagoras, sondern noch gar viele andere teils ältere teils noch jetzt lebende. Sollen wir (92) nun sagen nach deiner Meinung, daß diese wissentlich die Jünglinge hintergehen und verkrüppeln, oder auch ohne es selbst zu wissen? und so töricht sollen wir glauben daß diejenigen sind, welche von Einigen für die weisesten unter den Menschen angesehen werden?

Anytos: Weit gefehlt, daß diese töricht wären, Sokrates; sondern nur die Jünglinge, welche ihnen Geld geben, und noch mehr als diese ihre Angehörigen, die es ihnen verstaten. Am allermeisten aber unter allen die Städte, welche sie hereinkommen lassen, und nicht vielmehr Jeden austreiben, welcher dergleichen zu tun unternimmt, mag es ein Fremder sein oder ein Bürger.

Sokrates: Hat dir etwa einer von den Sophisten etwas zu

Leide getan, Anytos? oder weshalb bist du ihnen so böse?

Anytos: Nein, beim Zeus, ich habe mich auch niemals mit irgend einem von ihnen eingelassen, und wollte es auch keinem von den Meinigen gestatten.

Sokrates: Du bist also ganz und gar unbekannt mit den Männern?

Anytos: Und wünsche es auch zu bleiben.

Sokrates: Wie kannst du denn aber du Wunderlicher von dieser Sache wissen, ob sie etwas Gutes an sich hat oder nur schlechtes, wenn du ganz unbekannt damit bist?

Anytos: Gar leicht. Diese kenne ich ja doch wohl was für Menschen sie sind, mag ich auch selbst mit ihnen unbekannt sein oder nicht.

Sokrates: Du bist eben vielleicht ein Wahrsager, Anytos. Denn wie du sonst etwas über diese wissen kannst, nach dem was du selbst sagst, begreife ich nicht. Allein wir fragten ja gar nicht danach, wer diejenigen wären, durch die Menon, wenn er zu ihnen ginge, schlecht werden würde. Denn dies, wenn du willst, sollen die Sophisten sein. Sondern jene nenne, und mache dich um diesen deinen väterlichen Gastfreund verdient durch Bezeichnung derer, zu welchen er gehen muß in dieser großen Stadt, um in der Tugend, welche ich nur eben beschrieb, etwas würdiges zu leisten.

Anytos: Warum hast du sie ihm denn nicht bezeichnet?

Sokrates: Die ich für Lehrer hierin hielt habe ich genannt; aber es war nichts gesagt, wie du behauptetest.

Anytos: Darin hast du vielleicht recht.

Sokrates: Nun sage du ihm doch deinerseits, zu welchem unter den Athenern er gehen soll. Nenne ihm irgend einen Namen, welchen du willst!

Anytos: Was braucht er dazu den Namen eines einzelnen Menschen zu hören. Denn auf welchen guten und rechtschaffenen Athener er auch treffe, da ist wohl keiner, der ihn nicht besser machen sollte als die Sophisten, wenn er ihm nur folgen will.

Sokrates: Sind denn aber diese guten und rechtschaffenen es von selbst so geworden, ohne bei Jemand gelernt zu haben: und doch im Stande, Andern dasjenige zu lehren, was sie selbst nicht gelernt haben?

Anytos: Auch sie, denke ich, haben es von den Früheren gelernt, (93) die auch gut und rechtschaffen waren. Oder meinst du nicht, daß es viele rechtschaffene Männer gegeben hat in dieser Stadt?

Sokrates: Ich meines Teils glaube, daß es hier noch jetzt solche gibt, die gut und tüchtig sind in bürgerlichen Dingen, und ehemals gewiß nicht minder gegeben hat als jetzt: sind sie aber etwa auch gute und tüchtige Lehrer gewesen in dieser ihrer Tugend? Denn das ist es ja eben, wovon jetzt unter uns die Rede ist; nicht ob es hier rechtschaffene Männer gibt oder nicht, noch ob es deren vorher gegeben hat, sondern ob die Tugend lehrbar ist, das untersuchen wir schon so lange. Und bei dieser Untersuchung untersuchen wir nun auch dieses, ob die rechtschaffenen Männer von jetzt und von ehemals diese Tugend, in welcher sie sich selbst auszeichneten, auch Andern mitzuteilen wußten; oder ob dies nicht mitteilbar ist und nicht überträglich von einem auf den andern. Das ist es, wonach wir schon so lange fragen ich und Menon. Und dies erwäge du nun nach deiner eignen Rede so. Würdest du nicht vom Themistokles sagen, er sei ein tüchtiger Mann gewesen?

Anytos: Ganz vorzüglich.

Sokrates: Also auch ein tüchtiger Lehrer, wenn irgend ein Anderer ein Lehrer in seiner eignen Tugend war, sei er gewesen?



Anytos: Das glaube ich allerdings, wenn er gewollt hätte.

Sokrates: Aber meinst du etwa, er habe nicht gewollt daß Andre auch sollten gut und rechtschaffen werden, vorzüglich sein eigener Sohn? Oder meinst du, er habe es ihm mißgönnt und ihm absichtlich die Tugend nicht mitgeteilt, in welcher er selbst vollkommen war? Und hast du nicht gehört, daß Themistokles seinen Sohn Kleophantos gar trefflich im Reiten unterrichten ließ, so daß er aufrecht auf dem Pferde stehn, und so stehend auch vom Pferde herab schießen, und sonst viel wunderbar künstliches machen konnte, worin jener ihn unterrichten und vollkommen machen ließ, so weit es nur irgend von guten Lehrern abhing. Oder hast du dies nicht gehört von den Älteren?

Anytos: Ich habe es gehört.

Sokrates: Also kann wohl niemand der Natur seines Sohnes Schuld geben, daß sie wäre untauglich gewesen.

Anytos: Vielleicht wohl nicht.

Sokrates: Und wie nun? Daß Kleophantos der Sohn des Themistokles ein tüchtiger und weiser Mann geworden wäre darin, worin sein Vater es war, hast du das je von irgend jemand jung oder alt gehört?

Anytos: Freilich nicht.

Sokrates: Sollen wir also glauben, er habe in jenen Dingen zwar seinen Sohn unterrichten gewollt, in der Weisheit aber, die er selbst besaß, ihn um nichts besser machen als einen seiner Nachbarn, wenn doch die Tugend lehrbar wäre?

Anytos: Nicht füglich, beim Zeus.

Sokrates: Ein solcher Lehrer in der Tugend ist also dieser, von dem du doch gestehst, daß er zu den trefflichsten der älteren (94) Zeit gehöre! Laß uns noch einen andern betrachten, Aristoteles den Sohn des Lysimachos. Oder stimmst du nicht darin bei, daß dieser rechtschaffen gewesen?

Anytos: Ich auf alle Weise.

Sokrates: Ließ nun nicht auch dieser seinen Sohn Lysimachos in Allem, wobei es nur auf Lehrer ankam, ganz vorzüglich unter allen Athenern unterrichten: aber dünkt dich, er habe ihn zu einem besseren Manne als irgend einen gemacht? Denn mit diesem bist du wohl selbst umgegangen und siehst was für einer er ist. Willst du den Perikles, diesen so herrlich weisen Mann, so weißt du ja, daß er zwei Söhne erzogen hat, den Paralos und Xanthippos.

Anytos: Das weiß ich.

Sokrates: Diese nun hat er, wie auch du weißt, im Reiten unterrichten lassen nicht schlechter als irgend ein Athener, und die Tonkunst und die Leibesübungen und was nur Kunst ist ließ er sie lehren nicht schlechter als einer; aber zu tüchtigen Männern wollte er sie etwa nicht machen? ich denke wohl er wollte; aber das läßt sich vielleicht nicht lehren! Und damit du nicht etwa glaubst, nur wenige und etwa die schlechtesten unter den Athenern wären unvermögend gewesen hiezu:

so erinnere dich, daß Thukydides eben auch zwei Söhne erzogen hat, den Melesias und Stephanos, und auch diese übrigens gut unterrichtet, daß sie namentlich die besten Ringer waren in Athen. Denn den einen übergab er dem Xanthias, den andern dem Eudoros, welche damals für die vortrefflichsten Ringer galten. Oder Erinnerst du dich dessen nicht?

Anytos: Gar wohl, vom Hörensagen.

Sokrates: Ist nun nicht offenbar, daß dieser gewiß nicht seinen Söhnen nur darin, worin der Unterricht Aufwand erforderte, würde Lehrer gehalten haben, das aber wozu es gar keines Aufwandes bedurfte, sie zu tüchtigen Männern zu machen, gerade dieses sie nicht würde gelehrt haben, wenn es lehrbar wäre? Aber vielleicht war Thukydides nur ein gemeiner Mann und hatte etwa nicht viel Freunde unter den Athenern und Bundesgenossen. Wohl war er aus einem großen Hause und vielvermögend in der Stadt und unter den andern Hellenen; so daß, wenn dies nur lehrbar wäre, er gewiß, um seine Söhne tugendhaft zu machen, einen gefunden hätte unter den Einheimischen oder Fremden, wenn er selbst nicht Zeit hatte wegen der Geschäfte des Staates. Aber eben, lieber Anytos, die Tugend mag wohl nicht lehrbar sein.

Anytos: O Sokrates, du scheinst mir sehr leichthin schlecht von den Menschen zu reden. Ich nun möchte dir wohl raten, wenn du mir folgen willst, dich vorzusehn. Denn, auch anderwärts mag es leichter sein Jemanden Böses anzutun als Gutes, hier in dieser Stadt ist es gar vorzüglich leicht. Und ich denke, daß du das auch selbst weißt.

Sokrates: O Menon, Anytos scheint mir böse zu sein. Das wundert (95) mich auch nicht. Denn erstlich glaubt er, daß ich diese Männer lästere, und dann hält er sich selbst auch für einen von ihnen. Allein wenn er einmal einsehn wird was es sagen will übles nachreden, dann wird er schon aufhören böse zu sein, jetzt aber weiß er es nicht. Du aber sage mir, gibt es nicht auch bei euch gute und rechtschaffene Männer?

Menon: Allerdings.

Sokrates: Wie nun? werfen sich diese wohl zu Lehrern auf für die Jugend und sagen, sie wären Lehrer und die Tugend lehrbar?

Menon: Nein wahrlich nicht, sondern manchmal würdest du von ihnen hören, sie wäre lehrbar, manchmal auch wieder, sie wäre es nicht.

Sokrates: Und die sollten wir als Lehrer in dieser Sache ansehen, die hierüber noch nicht einmal einig sind!

Menon: Nein dünkt mich.

Sokrates: Oder wie, diese Sophisten, die sich allein dafür ausgeben, dünken dich diese Lehrer der Tugend zu sein?

Menon: Eben das, Sokrates, liebe ich so vorzüglich am Gorgias, daß du ihn gewiß nie dergleichen versprechen hörst; vielmehr lacht er auch über die Andern, wenn er es sie versprechen hört. Nur im Reden meint er Andre stark machen zu können.

Sokrates: Also auch du hältst die Sophisten nicht für Lehrer?

Menon: Ich kann nichts darüber sagen, Sokrates. Denn es ergeht mir wie den meisten; bisweilen glaube ich es, bisweilen auch wieder nicht.

Sokrates: Und du weißt doch, daß nicht nur dir und andern Staatsmännern so bisweilen scheint, dies sei lehrbar, bisweilen auch wieder nicht; sondern auch der Dichter Theognis, weißt du doch, sagt dasselbe.

Menon: In was für Versen?

Sokrates: In den Elegien wo er sagt: Also zu denen beim Trunk und beim Mahle geselle dich, Denen Suche gefällig zu sein welche die trefflichsten sind, Denn von den Guten ist Gutes zu lernen, doch in der Gesellschaft Schlechter verlierest du leicht auch den Verstand den du hast. Merkst du wohl, daß er hier von der Tugend spricht als wäre sie lehrbar?

Menon: Offenbar.

Sokrates: Anderwärts aber weicht er davon ab und sagt: Ließ der Verstand sich machen und fest einpflanzen den Menschen, Großen und herrlichen Lohn trügen dann jene davon, die dies verstünden; und Nimmer aus gutem Geblüt würde dann einer verrucht In heilbringender Zucht aufwachsend! allein durch Belehrung Schaffst du den schlechteren Mann (96) nimmer zum Guten dir um. Siehst du wie er hier über dieselbe Sache wiederum das Gegenteil sagt?

Menon: Das ist klar.

Sokrates: Kannst du nun wohl irgend etwas andres nennen, worin die welche sich für Lehrer ausgeben, ich will nicht sagen nicht für Lehrer der Andern anerkannt werden, sondern nicht einmal dafür, daß sie es selbst verstehen, vielmehr für untauglich in eben der Sache, worin sie Lehrer zu sein behaupten? und wiederum wovon die, welche selbst für gut und tüchtig darin erkannt werden, bald sagen die Sache sei lehrbar, bald wieder es läugnen? und die in solcher Verwirrung wären über irgend etwas, die, würdest du behaupten, wären ganz eigentlich die Lehrer darin?

Menon: Beim Zeus, das möchte ich nicht.

Sokrates: Wenn also weder die Sophisten, noch die, welche selbst gut und rechtschaffen sind, Lehrer der Tugend sind; so gibt es doch wohl offenbar auch keine andere?

Menon: Nein, dünkt mich.

Sokrates: Und wenn keine Lehrer, dann auch keine Schüler?

Menon: Das dünkt mich so zu sein, wie du sagst.

Sokrates: Und darüber waren wir einig, daß etwas worin es weder Lehrer gäbe noch Schüler auch nicht lehrbar wäre.

Menon: Darüber waren wir einig.

Sokrates: Und es zeigen sich doch nirgends Lehrer der Tugend.

Menon: So ist es.

Sokrates: Und wenn keine Lehrer, dann doch auch keine Schüler!

Menon: So scheint es.

Sokrates: Also wäre die Tugend nicht lehrbar.

Menon: Es scheint nicht, wenn wir nämlich unsere Untersuchung richtig geführt haben. So daß ich mich wundere, Sokrates, ob es etwa überall keine tugendhaften Männer gibt, oder welches wohl die Art und Weise ist wie sie es werden.

Sokrates: Wenigstens, Menon, scheint es fast, daß wir Beide, ich und du, eben nicht sonderliche Leute sind, und daß weder dich Gorgias gehörig unterrichtet hat noch mich Prodikos. Desto mehr also laß uns für uns selbst Sorge tragen und nachforschen, wer uns auf irgend eine Art doch besser machen kann. Ich sage dies nämlich mit Bezug auf unsere bisherige Untersuchung, wobei uns lächerlich genug entgangen ist, daß nicht dann allein, wenn die Erkenntnis herrscht, die Angelegenheiten der Menschen richtig und gut gehen; oder daß, wenn wir dies nicht zugeben wollen, daß es nicht nur durch Erkenntnis allein, sondern auch durch etwas anderes geschehen könne, wir dann vielleicht aufgeben müssen einzusehen, wie Menschen tugendhaft werden.

Menon: Wie meinst du dies, Sokrates?

Sokrates: So. Daß die tugendhaften Männer nützlich sein müssen, dieses haben wir doch wohl mit Recht zugegeben, daß es nicht anders sein könne. Nicht wahr?

Menon: Ja.

(97) Sokrates: Und daß sie nützlich sein werden, wenn sie richtig unsere Angelegenheiten leiten, auch das haben wir wohl mit Recht zugestanden?

Menon: Ja.

Sokrates: Daß es aber einem nicht möglich ist richtig zu leiten der nicht Erkenntnis hat, dies mögen wir wohl nicht mit Recht festgesetzt haben.

Menon: Wie meinst du es nur mit dem richtig?

Sokrates: Das will ich dir sagen. Wenn einer der den Weg nach Larissa weiß, oder wohin du sonst willst, vorangeht und die Andern führt, wird er sie nicht richtig und gut führen?

Menon: Gewiß.

Sokrates: Wie aber, wenn einer nur eine richtige Vorstellung davon hätte, welches der Weg wäre, ohne ihn jedoch gegangen zu sein oder ihn eigentlich zu wissen, wird nicht dennoch auch der richtig führen?

Menon: Allerdings.

Sokrates: Und so lange er nur richtige Vorstellung hat von dem, wovon der Andere Erkenntnis:

so wird er kein schlechterer Führer sein, er der nur richtig vorstellt, als jener Wissende?

Menon: Freilich nicht.

Sokrates: Wahre Vorstellung also ist zur Richtigkeit des Handelns keine schlechtere Führerin als wahre Einsicht. Und dies ist es nun eben, was wir vorhin übergangen haben bei unserer Untersuchung über die Tugend wie sie wohl beschaffen wäre, als wir sagten daß Einsicht allein führen müsse beim richtigen Handeln, dies tut aber auch richtige Vorstellung.

Menon: So scheint es.

Sokrates: Richtige Vorstellung ist also nicht minder nützlich als Erkenntnis?

Menon: Außer jedoch um soviel, o Sokrates, daß, wer die Erkenntnis hat, immer zum Ziele trifft, wer aber die richtige Vorstellung, es bisweilen trifft, bisweilen auch fehlt.

Sokrates: Wie sagst du? wer immer die richtige Vorstellung hat, der sollte es nicht immer treffen, so lange er doch richtig vorstellt?

Menon: Notwendig, das leuchtet ein, so daß ich mich wundere, o Sokrates, wenn sich dieses so verhält, weshalb denn doch die Erkenntnis um soviel höher geschätzt wird als die richtige Vorstellung, ja warum überall die eine von ihnen etwas anderes ist, und die andere wiederum etwas anderes.

Sokrates: Weißt du auch schon, weshalb du dich wunderst? oder soll ich es dir sagen?

Menon: Allerdings sage es mir.

Sokrates: Weil du auf die Bildwerke des Daidalos nicht Acht gegeben hast. Vielleicht aber habt ihr auch keine bei euch.

Menon: Worauf geht nur dieses?

Sokrates: Weil auch diese, wenn sie nicht gebunden sind, davon gehen und fliehen; sind sie aber gebunden, so bleiben sie.

Menon: Was also weiter?

Sokrates: Also ein losgelassenes Werk von ihm zu besitzen, das ist nicht eben sonderlich viel wert, gerade wie ein herumtreiberischer Mensch, denn es bleibt doch nicht, ein gebundenes aber ist viel wert, denn es sind gar schöne Werke. Worauf das nun geht? Auf die richtigen Vorstellungen. Denn auch die richtigen Vorstellungen sind eine schöne Sache, so lange sie bleiben, und bewirken alles Gute; lange Zeit aber pflegen (98) sie nicht zu bleiben, sondern gehen davon aus der Seele des Menschen, so daß sie doch nicht viel wert sind, bis man sie bindet durch Beziehung des Grundes. Und dies, Freund Menon, ist eben die Erinnerung, wie wir im vorigen zugestanden haben. Nachdem sie aber gebunden werden, werden sie zuerst Erkenntnisse und dann auch bleibend. Und deshalb nun ist die Erkenntnis höher zu schätzen als die richtige Vorstellung, und es unterscheidet sich eben durch das Gebundensein die Erkenntnis von der richtigen Vorstellung.

Menon: Beim Zeus, Sokrates, so etwas muß es auch sein.

Sokrates: Wiewohl ich auch dies keinesweges sage, als wüßte ich es, sondern ich vermute es nur. Daß aber richtige Vorstellung und Erkenntnis etwas verschiedenes sind, dies glaube ich nicht nur zu vermuten; sondern wenn ich irgend etwas behaupten möchte zu wissen, und nur von wenigem möchte ich dies behaupten, so würde ich dies eine hierher setzen unter das, was ich weiß.

Menon: Und gewiß hast du Recht daran, Sokrates.

Sokrates: Und wie? hierin nicht auch Recht, daß nämlich, wenn richtige Vorstellung leitet, sie das Werk einer jeden Handlung nicht schlechter vollbringt als die Erkenntnis.

Menon: Auch das dünkt mich wahr zu sein.

Sokrates: Also ist für das Handeln die richtige Vorstellung um nichts schlechter oder weniger nützlich als die Erkenntnis, noch wer die richtige Vorstellung besitzt als wer die Erkenntnis.

Menon: So ist es.

Sokrates: Und der rechtschaffene Mann, das stand uns fest, ist nützlich?

Menon: Ja.

Sokrates: Wenn nun nicht nur durch Erkenntnis die Menschen tugendhaft sind und den Staaten nützlich, die es eben sind, sondern auch durch richtige Vorstellung, und von beiden keines den Menschen von Natur beiwohnt, weder die Erkenntnis noch die richtige Vorstellung; auch keines von beiden erwerblich – oder denkst du irgend eines von beiden sei schon von Natur vorhanden?

Menon: Nein, ich nicht.

Sokrates: Wenn also nicht von Natur, so können auch die Guten es nicht von Natur sein?

Menon: Freilich nicht.

Sokrates: Wenn aber nicht von Natur: so untersuchten wir demnächst, ob es lehrbar wäre.

Menon: Ja.

Sokrates: Und lehrbar, glaubten wir, würde es, wenn die Tugend Einsicht wäre?

Menon: Ja.

Sokrates: Und wenn sie lehrbar wäre, würde sie auch Einsicht sein?

Menon: Allerdings.

Sokrates: Und wenn es Lehrer für sie gäbe, würde sie lehrbar sein, wenn aber nicht, dann auch nicht lehrbar?

Menon: So war es.

Sokrates: Allein wir kamen überein, es gäbe keine Lehrer für sie?

Menon: Richtig.

Sokrates: Wir kamen also überein, daß sie weder lehrbar wäre noch Einsicht.

Menon: Allerdings.

Sokrates: Aber daß sie gut wäre, stellten wir doch fest?

Menon: Ja.

Sokrates: Und nützlich und gut wäre das richtig leitende?

Menon: Freilich.

Sokrates: Und richtig leiten könnten nur diese zweie allein, (99) die wahre Vorstellung und die Erkenntnis, und der Mensch, der diese besitzt, leite richtig. Denn was durch Zufall wird, wird nicht durch menschliche Leitung; wodurch aber der Mensch Führer ist zum Rechten, das seien nur diese beiden, die wahre Vorstellung und die Erkenntnis?

Menon: So scheint es mir.

Sokrates: Wenn nun die Tugend nicht lehrbar ist: so ist sie auch nicht mehr Erkenntnis.

Menon: Offenbar nicht.

Sokrates: Von dem beiden, was gut und nützlich ist, löset sich also das eine ab, und im bürgerlichen Handeln wäre also die Erkenntnis nicht Führerin.

Menon: Nein, dünkt mich.

Sokrates: Nicht also durch irgend eine Weisheit noch als Weise haben diese Männer die Staaten geleitet, Themistokles und die andern, die Anytos vorher anführte. Daher waren sie auch nicht im Stande, Andere zu solchen zu machen wie sie selbst sind, da sie selbst nicht durch Erkenntnis solche waren.

Menon: Es scheint sich wohl so zu verhalten, Sokrates, wie du sagst.

Sokrates: Also wenn nicht durch Erkenntnis: so ist richtige Vorstellung das übrig bleibende, vermittelt dessen die staatskundigen Männer die Staaten verwalten, ohne, was wahre Einsicht betrifft, besser daran zu sein, als die Orakelsprecher und Wahrsager. Denn auch diese sagen viel Wahres, wissen aber nichts von dem was sie sagen.

Menon: So mag es wohl sein.

Sokrates: Ist es nun nicht Recht, Menon, diese Männer göttlich zu nennen, welche ohne Vernunft zu gebrauchen vielerlei großes richtig vollbringen von dem was sie reden und tun?

Menon: Freilich.

Sokrates: Mit Recht also würden wir sowohl die göttlich nennen, deren wir eben erwähnten, die Orakelsprecher und Wahrsager, als auch alle Dichtenden: und auch den Staatsmännern könnten wir nicht am unverdientesten unter diesen dasselbe beilegen, daß sie göttlich sind und begeistert, angehaucht und bewohnt von dem Gotte, wenn sie durch Reden viele große Geschäfte glücklich vollbringen, ohne etwas eigentlich zu wissen von dem, worüber sie reden.

Menon: Allerdings wohl.

Sokrates: Auch die Weiber, Menon, nennen ja tugendhafte Männer göttlich, und die Lakedaimonier wenn sie einen preisen wollen als einen tugendhaften Mann, so sagen sie, das ist ein göttlicher Mann.

Menon: Und es zeigt sich ja, daß es ganz recht gesagt ist, Sokrates; wiewohl Anytos dir vielleicht böse ist über die Rede.

Sokrates: Das kümmert mich wenig. Und mit diesem, o Menon, wollen wir noch ein andermal reden. Wenn wir aber jetzt in unserer ganzen Untersuchung richtig zu Werke gegangen sind und geredet haben: so entstände die Tugend weder von Natur noch wäre sie lehrbar, sondern durch göttliche Schickung wohnte sie denen bei, und ohne Vernunft, denen sie beiwohnt. Es müßte denn einer von den staatskundigen Männern (100) ein solcher sein, der auch vermöchte einen Andern zum Staatsmann zu machen. Gäbe es aber so einen, den möchte man fast als einen solchen unter den Lebenden beschreiben, wie Homeros sagt, daß Teiresias unter den Toten sei, daß Er allein wahrnimmt, denn Andre sind flatternde Schatten. Denn grade so verhielte sich auch dieser zu den Andern wie zu Schatten ein wirkliches Ding in Beziehung auf die Tugend.

Menon: Ganz vortrefflich, dünkt mich, redest du, Sokrates.

Sokrates: Zufolge dieser Untersuchung also, o Menon, scheint die Tugend durch eine göttliche Schickung denen einzuwohnen, denen sie einwohnt. Das Bestimmtere darüber werden wir aber erst dann wissen, wenn wir, ehe wir fragen, auf welche Art und Weise die Menschen zur Tugend gelangen, zuvor an und für sich untersuchen, was die Tugend ist. Jetzt aber ist Zeit, daß ich wohin gehe. Du aber suche das, wovon du selbst überzeugt bist, auch deinem Gastfreund Anytos deutlich zu machen, damit er sanftmütiger werde. Denn wenn du ihn überzeugst, wirst du auch den Athenern nützlich sein.



# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Euthydemos

### In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1985

Sieht man nur auf dasjenige in diesem Gespräch, was das auffallendste ist und das ergötzlichste, nämlich auf die Unterredung in welcher Sokrates und Ktesippos, derselbe den wir schon aus dem »Lysis« kennen, mit den beiden Sophisten Dionysodoros und Euthydemos begriffen sind, wie sie gar nicht dialektisch geführt wird in dem Sinne des Platon, um einander die Gedanken zu berichtigen und die Wahrheit auszumitteln, sondern ganz vollkommen in der Art eines Wettstreites gearbeitet ist um nur Recht zu behalten in den Worten; betrachtet man wie vollendet Platon sich auch hierin zeigt, gleich bei dem ersten und einzigen Versuch, wie der Gehalt der aufgeworfenen sophistischen Fragen immer abnimmt, und dabei Lust und Übermut wächst, bis jener sich zuletzt in baren Unsinn auflöst, und diese in die wahnsinnigste Selbstgefälligkeit übergeht, die den Spott der Verständigen und den Beifall der Einfältigen in Eins wirft, und sich nur um so mehr aufbläht; und wie das Ganze mit dem unverhohlenen Ausbruch eines ganz lustig auspfeifenden Spottes endiget: so wird wohl Jeder zuerst das Leben und die mimische Kraft des Ganzen bewundern, hernach aber doch den Gegenstand nicht recht des Urhebers würdig finden. Und wenn auch Niemand grade zweifeln dürfte, ob Platon wohl so etwas könnte verfaßt haben: so wird doch Jeder nach einer besonderen Veranlassung fragen zu einer Schrift, die nur als gelegentlich kann gedacht werden, und wird sich wundern sie in der Reihe der wissenschaftlichen Hervorbringungen aufgeführt zu finden. Allein es ist wunderbar genug, daß man immer auf diesen sophistischen Mimos allein gesehen hat, da doch Jedem das Gespräch etwas wichtigeres, einen ächt philosophischen Gehalt und eine sichtbare Beziehung auf andere Platonische Schriften in jener andern Unterredung darbietet, welche, freilich nur zwischen durch und unterbrochen, Sokrates mit dem Kleinias führt, und welche, wie die bisherigen Gespräche, die Lehrbarkeit der Tugend und die Natur der höchsten Erkenntnis abhandelt.

Man kann diese Unterredung ansehen als eine erläuternde Fortsetzung des »Menon«, also auch mittelbar des »Theaitetos« und »Gorgias«, wodurch zugleich auf eine indirekte Art derselbe Gegenstand weiter geführt wird. Denn was wir aus den vorigen Gesprächen als ihr eigentliches Ergebnis oft nur gefolgert haben, ohne es wörtlich ausgesprochen zu finden, das wird eben hier wörtlich ausgesprochen, und, als verstände es sich schon, vorausgesetzt. Und die Aufgaben, womit sich die folgenden Gespräche beschäftigen, diese werden hier gefunden und angedeutet. Wodurch denn, wenn es sich wirklich so verhält, diesem Gespräch die Stelle, die wir ihm angewiesen haben, hinlänglich gesichert wird.

Hievon aber kann sich ein jeder leicht überzeugen, wenn er den Gang dieser Unterredung

betrachtet, den wir im Wesentlichen hier mit Wenigen abzeichnen wollen. Vorausgesetzt wird dabei gleich Anfangs, was im »Gorgias« war erwiesen worden, daß die Lust nicht das Gute ist, und daher wird die als gemeinschaftliches Ziel gesuchte Glückseligkeit, um nur der gewöhnlichen Übersetzung des Wortes Eudaimonia treu zu bleiben, als eine Richtigkeit des Handelns gesetzt. Zugleich schließt sich die Unterredung dem Menonischen Satze an, daß alles, was man gewöhnlich ein Gut nennt, es an und für sich durch den bloßen Besitz nicht ist, sondern es erst wird dadurch, daß es unter die Gewalt der Weisheit kommt um von dieser beherrscht und behandelt zu werden. Sonach wird das zu suchende als Erkenntnis gesetzt, wohlbedächtig unter dem höheren Namen der Weisheit, und ohne jener niederen Art, welche dort richtige Vorstellung genannt ward, auch nur zu erwähnen. Dies ist aber keinesweges etwa ein Zeichen, als wäre diese Unterscheidung noch nicht gemacht gewesen, oder als widerspräche Platon sich selbst auf irgend eine Weise bewußt oder unbewußt: sondern der Grund davon ist folgender. Es wird gleich Anfangs, wo Sokrates die Aufgabe aufstellt, beides als einerlei gesetzt oder aufs innigste verbunden, die Weisheit suchen und sich der Tugend befleißigen. Er will also hiedurch ausdrücklich zeigen, wie er es gemeint habe mit dem, was zuletzt im »Menon« nur hingeworfen wird, daß man allerdings diejenige Tugend und Staatskunst, ohnerachtet sie noch nicht vorhanden gewesen, suchen müsse, welche von der Weisheit ausgeht, weil ja ohne sie auch jene gemeinere, der an der richtigen Vorstellung genügt, keinen Bestand haben könne. Nachdem so das eigentliche Ergebnis des »Menon« ausgesprochen und erläutert worden, wird nun weiter gefragt, welches wohl jene Erkenntnis sein müsse; und nachdem zum Teil in Beziehung auf den »Gorgias« festgesetzt worden, sie müsse eine Kunst sein, welche ihren Gegenstand zugleich hervorzubringen und zu gebrauchen wisse, und so mehrere einzelne Künste beispielsweise aufgeführt worden, welche in diesem Sinne an sich darstellend sind: so kommt die Unterredung, weniger auf dem streng wissenschaftlichen Wege des Einteilens und Aufsuchens, als auf dem unmethodischen des Umhergreifens, zu der wahren Staats- oder königlichen Kunst, als derjenigen, welcher alle andern ihre Werke zum Gebrauch übergeben. Nun aber ist auch das Fortschreiten zu Ende, und die Unterredung lenkt wieder ein in jene hemmende Art der Darstellung, welche nur Rätsel aufstellt, und sie mit einigen Winken dem Nachdenken des Hörers zur Lösung übergibt. In diesem Sinne nun wird das Werk jener Kunst gesucht, und es will sich nichts finden, als daß, wenn man doch bei dem Guten immer nach dem Wozu fragen müsse, man sich auch immer im Kreise herumdrehe; in diesem Sinne hatte Sokrates gleich Anfangs die Frage aufgeworfen, ob die Weisheit lehren und Lust zu ihr machen Eins wäre, und Einer Kunst angehöre; und in eben diesem Sinne wird die Beziehung zwischen dem Wahren und Guten, der Einsicht und der Kunst, so vielfach wiederholt und ins Licht gesetzt. Und so liegt denn in dieser Unterredung, wie vorher behauptet worden, einerseits bestätigende Erläuterung der vorhergegangenen Gespräche, andererseits soll man aufgeregt werden sich bei den dort gemachten Voraussetzungen, wie daß die Tugend und die Einsicht das nützliche seien, nicht zu beruhigen, und dadurch wird diese Unterredung vorandeutende Hinweisung auf die folgenden Gespräche, namentlich den »Staatsmann« und den »Philebos«; und so erscheint um ihrentwillen der »Euthydemos«: als ein keinesweges überflüssiges und gewiß gerade hieher gehöriges Übergangsglied in dieser Reihe.

Hat man so den wesentlichen Teil des Gespräches gehörig gewürdigt: so wird es leicht, auch von dem übrigen eine andere Ansicht aufzufassen. Es entsteht nämlich von selbst die Frage: Sollte Platon, den wir schon in den Gesprächen, welche dem »Euthydemos« unmittelbar vorangehn, beiläufig im Streit gefunden haben gegen die Stifter gleichzeitiger somatischer Schulen, nun wieder einen allzuspäten Kampf beginnen gegen frühere Sophisten, deren Einfluß und Bestrebungen ohnedies überwunden waren, sobald nur die sokratischen Schulen sich ordentlich

gebildet hatten? und diesen überflüssigen Streit sollte er durch einen solchen Aufwand darstellender Kunst unterstützen, und sich so wohl dabei gefallen, als hier offenbar zu Tage liegt? Wer waren denn dieser Dionysodoros und Euthydemos, um solche Aufmerksamkeit zu verdienen, und eine solche Behandlung zu erfahren? Mehr als irgend von andern Sophisten, deren im Platon erwähnt wird, schweigt von ihnen die Geschichte, so daß man gewiß behaupten kann, sie haben keine Art von Schule irgendwo gebildet, ja daß es scheint, sie sind überall nicht einmal sehr berühmt gewesen. Xenophon gedenkt des Dionysodoros noch aus der Zeit, wo er die Kriegskunst lehrte, woraus man schließen muß, es sei eine wahre Tatsache, was Sokrates erzählt, daß sie erst dieses, wahrscheinlich jedoch mehr Taktiker als Kunstfechter gewesen sind, und sich nur spät zur philosophierenden Sophistik gewendet haben. Platon selbst führt im »Kratylos« den Euthydemos an, aber mit einem Satz, der unmittelbar aus den Prinzipien der Ionischen Philosophie floß, und aus dem auch gar nicht ein solcher sophistischer Mißbrauch geradezu hervorgeht, so daß man an sich gar nicht diesen Euthydemos in jenem wiederfindet. Auch Aristoteles erwähnt seiner, und freilich bei ein Paar Sätzen von der Art, wie wir sie hier finden, deren Formel aber doch ihrer Natur nach nur eine scherzhafte Anwendung zuläßt, und nie gegen die Philosophie konnte gerichtet werden; daher auch um ihrentwillen Euthydemos eine so grausame Behandlung nicht verdient hätte. Dagegen führt Aristoteles fast alle Formeln an, die hier vorkommen, mehrere sogar wörtlich, ohne je des Euthydemos oder seines Bruders dabei zu gedenken, sondern durchaus schreibt er sie den Eristikern zu. Überdies gibt es eine Hauptstelle in unserm Gespräch, wo die vorgetragene Fangschlüsse größtenteils auf den Antisthenischen Satz, daß es keinen Widerspruch gebe, zurückgeführt werden. Vergleicht man hiemit mehrere einzelne Andeutungen in dem Gespräch und eine andere Stelle des Aristoteles, wo er sagt, auch Gorgias – der erste Lehrer des Antisthenes – habe schon gelehrt, mit diesen Dingen umzugehen, aber nicht aus den letzten Gründen, und habe also nur einzelne Vorschriften mitgeteilt, nicht die ganze Kunst selbst: so fällt immer mehr Licht auf das Ganze, und es wird sehr wahrscheinlich, daß Platon unter dem Namen jener beiden Sophisten vielmehr die Megarische Schule und den Antisthenes angefochten hat. Jene konnte er gern schonen, um der alten Freundschaft willen, die ihn mit ihrem Stifter verband; und den Antisthenes konnte er lieber nicht nennen wollen, um das Persönliche möglichst zu vermeiden und sich seiner unfeinen Behandlung weniger auszusetzen. Wobei man freilich, um es richtig zu finden, bedenken muß, daß den Zeitgenossen vieles sehr verständlich war, und von selbst in die Augen sprang, was wir nur noch mit Mühe durch mancherlei Verknüpfungen und Vergleichen entdecken können. Durch den übermütigen Spott aber leuchtet auf mancherlei Weise für den aufmerksamen Leser hindurch ein tiefer und bitterer Schmerz über die zeitige Ausartung der Philosophie unter solchen, die sich auch Schüler des Sokrates nennen.

Doch es bleibt auch so noch etwas zu beleuchten und aufzulösen. Betrachtet man nämlich genau, was eigentlich hier durchgenommen und nur spottend widerlegt wird: so wird freilich Jedermann gestehen, daß die einzelnen Beispiele, wie sie hier vorkommen, nichts anders verdienen; es ist aber doch nicht zu verkennen, daß die ganze Weberei dieses Lugs und Trugs ihrem Wesen nach nichts anderes war, als der Skeptizismus, der die Lehre vom Fluß und vom Werden allgemein und einseitig aufgefaßt überall begleitet, in seiner besondern Anwendung auf die Sprache. Wollte also Platon diese sophistische Kunst für sich behandeln, so durfte er entweder nur kurz zeigen, wie genau sie mit jenen schon von ihm widerlegten Prinzipien zusammenhinge, oder er mußte in ihren eigentümlichen Gegenstand, die Sprache, tiefer eindringen, und auch in dieser neben dem Beweglichen das Unveränderliche und Beharrende aufzeigen. Das erste tut er allerdings, aber so, daß der größte Teil der durchgenommenen Beispiele keine Verrichtung dabei hat. Auf das letztere scheint er mehr vorläufig hinzudeuten, als wirklich dabei Hand anzulegen, wie es denn

auch wirklich noch kaum möglich war; und jeder sieht, daß Platon aus der verschiedenen Beschaffenheit seiner Beispiele zu diesem Behuf die Vorteile nicht zieht, die sie ihm darbieten. Hieraus nun geht offenbar hervor, daß die Beispiele nicht bloß für die Behandlung der Sache selbst da sind, und nicht durch sie sind bestimmt worden. Wodurch aber sonst? und hat sich etwa Platon in dem leeren Spiele gefallen und es so lange fortgesetzt aus reiner Lust an der mimischen Kraft, die er darauf wendete? Man ist wenigstens nicht genötigt, hiebei stehen zu bleiben, und dem Platon bei diesem Gespräch ein Verfahren zuzuschreiben, das ihm sonst nicht eigen ist. Denn wenn man die einzelnen Beispiele ihrem Inhalt nach betrachtet: so findet man mehrere darunter, die ganz das Ansehn haben, sich auf Angriffe zu beziehen, die teils gegen die Gedanken, teils gegen die Sprache und den Ausdruck in früheren Schriften des Platon gerichtet waren, indem seine Gegner dies und jenes durch eben solche sophistische Kunstgriffe mochten in Unsinn verdreht haben. Und so finden wir denn, gewiß ohne uns sehr zu verwundern, auch hier dieselbe Polemik und notgedrungene Selbstverteidigung wieder, und zwar in ähnlicher Verkleidung, wie wir sie schon in den unmittelbar vorhergegangenen Gesprächen fast steigend gefunden hatten; welches denn auch die Beziehung ist, in der bereits in der Einleitung zum »Theaitetos« auf den »Euthydemos« aufmerksam gemacht wurde.

Nur durch dieses alles zusammengenommen läßt sich auch die Einrichtung des Ganzen rechtfertigen vor dem Richterstuhl der höheren Kritik und der philosophischen Gesinnung selbst. Denn sonst könnte es frevelhaft erscheinen, und als ein jede höhere Einsicht aufhebendes Mißverhältnis, wenn jemand den bloßen Spott gegen etwas ganz nichtswürdiges und die weitere Beförderung ächt philosophischer Zwecke so in einander flechten will, wie hier geschehen. Ganz ein anderes wird aber das Verhältnis, wenn auf der einen Seite der Spott nur Einkleidung ist einer Polemik, die auf die Wissenschaft selbst Beziehung hat, und bei der eben durch dieses Verfahren noch das persönliche vermieden wird, und auf der andern auch der wissenschaftliche Gehalt geringer ist als anderwärts, und mehr nur Erläuterungen gibt und einen Übergang bildet, als selbst eignes darstellt. Recht deutlich ist übrigens hier bei dem ersten, nur wiedererzählten, nicht unmittelbar dargestellten Gespräch, auf welches wir nach dem »Theaitetos« stoßen, wie Platon durch das Bedürfnis dem mimischen Element ein freies Spiel zu verschaffen, welches nicht anders als in der Erzählung möglich war, zu dieser Behandlungsart notwendig zurückgeführt wird. Etwas eigentümliches hat die Einrichtung dieses Gesprächs aber auch noch im Einzelnen nicht nur durch das zwiefache ganz von einander abgesonderte innere Gespräch, sondern noch mehr dadurch, daß das äußere zwischen Sokrates und dem Kriton, dem er erzählt, hernach noch beurteilend fortgesetzt wird, was, wiewohl es sonst nirgends anzutreffen ist, sehr wohl mit der besonderen Künstlichkeit dieses Gespräches zusammenstimmt. Übrigens enthält dieser Anhang auch noch eine eigene Polemik von anderer Beziehung als das Gespräch selbst, gegen die Art nämlich, wie eine gewisse angesehene Klasse die Philosophie, wahrscheinlich nicht ohne sie mit der Sophistik zusammen zu werfen, ansah und behandelte. Dasselbe war schon im »Gorgias« angedeutet, vielleicht aber gerade von denen, die es zunächst anging, nicht gehörig verstanden worden. Darum wird hier teils die Sache gründlicher bestritten, teils die Person deutlicher bezeichnet; und da die Schule des Isokrates die wichtigste dieser Art zu Athen war, so kann man kaum anders denken, als daß der Vorwurf dieser vornehmlich gegolten habe.

# Euthydemos

## *Kriton • Sokrates*

(271) Kriton: Wer war doch der, Sokrates, mit dem du gestern im Lykeion Gespräch führtest? Wahrlich, eine so große Menge Menschen stand um euch her, daß, als ich auch hinzuging um zu hören, ich nichts deutlich verstehen konnte. Doch beugte ich mich über, um wenigstens zu sehen, da dünkte es mich ein Fremder zu sein mit dem du sprachest. Wer war es doch?

Sokrates: Welchen magst du nur meinen? Denn nicht einer sondern zwei waren es.

Kriton: Der, den ich meine, saß der dritte von dir zur Rechten, und zwischen euch saß des Axiochos Jüngling. Der schien mir ja sich gar sehr aufgenommen zu haben, o Sokrates, und den Jahren nach wohl nicht sehr unterschieden zu sein von meinem Kritobulos; aber der ist nur schwächlich, jener aber ganz vollständig und von gar hübschem Ansehn.

Sokrates: Der also, o Kriton, nach welchem du fragst, ist Euthydemos, und der neben mir zur Linken saß, sein Bruder Dionysodoros, der auch seinen Teil hat am Gespräch.

Kriton: Ich kenne keinen von beiden, Sokrates.

Sokrates: Es sind auch wieder ganz neue Sophisten, wie du leicht denken kannst.

Kriton: Woher denn? und was für Weisheit bringen sie?

Sokrates: Ursprünglich sind sie, so viel ich weiß, hier wo her aus Chios; sie waren aber mit zu den Thuriern gezogen, und seitdem sie von dort geflüchtet sind, halten sie sich schon mehrere Jahre in diesen Gegenden auf. Was aber ihre Weisheit betrifft, nach der du fragst, o Kriton, so ist es zu verwundern, was für Alleswiser sie sind. So daß ich meines Teils bis jetzt noch gar nicht wußte, was ein wahrer Kunstfechter wäre. Diese aber sind die rechten Unüberwindlichen in jeder Art, gar nicht wie jene Akarnanischen Brüder, die sich auch im Fechten zeigten. Denn die verstanden nur körperlich zu fechten. Jene aber sind zuerst körperlich ganz vollkommene Meister, und zwar in der Art zu fechten, die vor allen andern den Vorzug hat, indem sie vortrefflich verstehn in der Rüstung zu fechten, und auch Andere, wer nur bezahlen will, (272) geschickt darin machen. Dann aber auch im Kampf vor Gericht verstehen sie ganz vollkommen selbst den Streit auszufechten und auch Andere zu unterrichten im reden und auch Reden zu schreiben zum Gebrauch an der Gerichtstätte. Bis jetzt nämlich waren sie nur hierin Meister, nun aber haben sie ihrer kunstfechterischen Meisterschaft die Krone aufgesetzt. Denn auch in dem Kampf, der ihnen noch unversucht war, haben sie sich jetzt so eingeübt, daß auch nicht Einer sich gegen sie auch nur wird erheben können, solche Meister sind sie geworden im Gespräch zu streiten und zu widerlegen was jedesmal gesagt wird, gleichviel ob es falsch ist oder wahr. Daher nun, Kriton, bin ich auch willens, mich den Männern in die Lehre zu geben; denn sie versprechen, daß sie in kurzer Zeit auch jeden andern eben hierin auslehren wollen.

Kriton: Und wie, Sokrates? fürchtest du nicht deine Jahre, ob du nicht schon zu alt bist?

Sokrates: Nichts weniger, Kriton! Denn ich habe genug, worauf ich mich berufen und verlassen kann, um mich nicht zu fürchten. Denn diese beiden selbst, daß ich es dir nur heraus sage, haben erst als alte Leute den Anfang gemacht in dieser Kunst, nach der ich strebe, in dieser Streitkunst, vor dem Jahre aber oder vor zwei Jahren waren sie noch gar nicht weise. Nur vor dem einen ist mir bange, daß ich den Männern nicht etwa selbst Spott zuziehe, wie dem Lyraspieler Konnos, der mir noch jetzt Unterricht gibt im Lyraspielen. Denn die Knaben, die mit mir zur Schule gehen, lachen immer über mich, und den Konnos nennen sie den Altenmannslehrer. Wenn also nur nicht auch den Fremden Jemand einen eben solchen Spottnamen gibt, und sie sich vielleicht eben davor fürchtend mich deshalb nicht annehmen wollen. Dort nun beim Konnos habe ich schon noch einige andere Alte überredet, mit mir zum Unterricht zu gehen, und hier möchte ich es gern eben so machen. Komm du also doch auch mit, und als Lockspeise können wir vielleicht deine Söhne dazunehmen; denn gewiß um nur die zu bekommen werden sie uns auch schon unterrichten.

Kriton: Warum das nicht, Sokrates, wenn du meinst! Zuvor aber erzähle mir doch, worin denn der Männer Weisheit besteht, damit ich sehe, was wir eigentlich lernen werden.

Sokrates: Das soll dir nicht fehlen zu hören; denn ich dürfte wahrlich nicht sagen, daß ich nicht Acht auf sie gegeben hätte. Sondern gar sehr habe ich Acht gegeben und Alles gar wohl behalten, so daß ich versuchen will, dir von Anfang an alles zu erzählen. Nämlich gewiß durch eines Gottes Gunst saß ich noch da, wo du mich sähest, wo sie sich zu entkleiden pflegen, allein, und war schon im Begriff gewesen aufzustehn; indem ich es aber tun wollte, kam mir das gewohnte Zeichen, das göttliche. Also setze ich mich wieder, und bald darauf traten diese beiden herein, Euthydemos und Dionysodoros, (273) und mit ihnen noch viele andere, Schüler glaube ich. Wie sie gekommen waren, gingen sie im bedeckten Gange umher, und mochten kaum zwei oder drei Gänge gemacht haben, als Kleinias kam, von dem du sagst, er habe sich so sehr herausgewachsen, was auch ganz richtig ist. Hinter diesem nun kamen viele von seinen Verehrern, unter andern auch Ktesippos, ein junger Mann aus der Paianischen Zunft von ganz schönen Naturgaben, nur etwas übermütig, wie die Jugend pflegt. Als nun Kleinias am Eingange sah, daß ich allein saß, ging er grade durch, und setzte sich rechts zu mir, wie du auch sagst. Und als Dionysodoros und Euthydemos ihn ansichtig wurden, blieben sie zuerst stehen, und sprachen mit einander, wobei sie von Zeit zu Zeit nach uns hinsah, denn ich gab gar genau Achtung auf sie; endlich kamen sie, und der eine, Euthydemos, setzte sich zu dem Knaben, der andere zu mir, linker Hand. Ich begrüßte sie also als solche, die ich seit langer Zeit nicht gesehn, und sagte dann zum Kleinias, Diese Männer, o Kleinias, sind große Meister, hier Euthydemos und Dionysodoros, und das gar nicht in kleinen Dingen, sondern in sehr wichtigen. Alles nämlich was zum Kriege gehört verstehen sie, was nur einem, der ein großer Feldherr werden will, nötig ist, die Anordnung und Führung der Heere, und was wer in Waffen fechten will lernen muß. Auch sind sie im Stande einen dahin zu bringen, daß er vermöge sich selbst zu helfen vor Gericht, wenn ihm Jemand Unrecht tut. Wie ich nun dieses gesagt, wurde ich von ihnen verhöhnt; wenigstens lachten sie sich einander zu, und Euthydemos sprach, Das ist gar nicht mehr unser Hauptgeschäft, o Sokrates, sondern nur noch beiläufig betreiben wir es. – Darüber verwunderte ich mich, und sprach, Dann müßt ihr ja ein ganz herrliches Geschäft haben, wenn solche Dinge euch nur noch das Beiläufige sind. Bei den Göttern also, sagt mir, was ist dieses herrliche? – Die Tugend, o Sokrates, sagte er, glauben wir einem jeden aufs beste und schnellste mitteilen zu können. – O Zeus, sprach ich, was für ein großes Wort redet ihr! Wie seid ihr zu diesem Funde gekommen? Ich dachte noch immer von euch, wie ich nur eben sagte, daß ihr hierin vorzüglich Meister wäret, in Waffen zu fechten, und rühmte das auch von euch. Denn als ihr zum ersten Mal hier

eingewandert kamt, erinnere ich mich, daß ihr dies ankündigtet. Wenn ihr aber jetzt in der Tat diese Wissenschaft besitzt: so seid mir gnädig und barmherzig. Denn ordentlich als Götter muß ich euch anreden und euch bitten, das vorher Gesagte zu verzeihen. Aber seht doch (274) zu, Euthydemos und Dionysodoros, ob ihr auch wahr gesprochen habt. Denn die Verheißung ist so groß, daß es kein Wunder ist ungläubig zu sein. – Sei nur ganz gewiß, Sokrates, sagten sie, daß sich dies so verhält. – Dann preise ich euch glücklich wegen dieses Besitzes, weit mehr als den großen König wegen seiner Macht. Das aber sagt mir nur, ob ihr gesonnen seid, euch mit dieser Weisheit zu zeigen, oder was ihr hierüber beschlossen habt? – Eben dazu sind wir gekommen, o Sokrates, um sie zu zeigen und zu lehren, wenn Jemand lernen will. – Daß dieses Alle wollen werden, welche sie noch nicht besitzen, dafür leiste ich euch Bürgschaft, zuerst ich, dann dieser Kleinias und nächst uns Ktesippos hier und diese Andern auch, sprach ich, indem ich auf die Liebhaber des Kleinias zeigte, die sich schon um uns her gestellt hatten. Denn Ktesippos hatte weit vom Kleinias gesessen, wie mich dünkt; wie aber Euthydemos indem er mit mir sprach sich vorbeugte, weil nämlich Kleinias zwischen uns saß, benahm er dem Ktesippos die Aussicht auf ihn. Ktesippos also, der teils seinen Liebling sehen wollte, teils auch gern genau zuhören mag, sprang zuerst auf und stellte sich uns gerade gegenüber. Das taten denn hernach auch die übrigen, die Liebhaber des Kleinias sowohl als die Freunde des Dionysodoros und Euthydemos. Diese also zeigte ich dem Euthydemos, und sagte, sie alle hätten Lust zu lernen. Ktesippos nun bekannte sich sehr bereitwillig dazu und auch die übrigen, und Alle insgesamt redeten ihnen zu, zu zeigen, was ihre Weisheit eigentlich vermöge. – Darauf sagte ich, O Euthydemos und Dionysodoros, auf alle Weise seid doch sowohl gegen diese gefällig, als auch mir zu Liebe gebt uns eine Probe. Zwar alles Wesentliche der Sache selbst uns hier vorzutragen, wäre offenbar kein kleines Geschäft; allein soviel sagt mir wenigstens, ob ihr nur den, welcher schon überzeugt ist, daß er es von euch lernen muß, zu einem tugendhaften Manne zu machen vermögt, oder auch jenen, der noch nicht davon überzeugt ist, weil er entweder überhaupt die ganze Sache nicht glaubt, daß die Tugend lehrbar ist, oder doch daß ihr nicht Lehrer derselben seid? Sprich, ist dies das Geschäft derselben Kunst, auch den so denkenden zu überzeugen, daß sowohl die Tugend lehrbar ist, als auch ihr diejenigen seid, bei denen einer sie am besten lernen könnte, oder einer andern? – Eben derselben, o Sokrates, sprach Dionysodoros. – Ihr also, sprach ich, o Dionysodoros, verstehtet unter den jetzt lebenden Menschen am besten zum Streben nach Weisheit und zum Fleiß in der Tugend aufzumuntern? – (275) Das glauben wir allerdings, Sokrates. – Von allem übrigen also, sagte ich, mögt ihr uns ein andermal eine Probe ablegen; nur eben dies eine zeigt uns jetzt. Überzeugt uns diesen Jüngling hier, daß man die Weisheit suchen und Fleiß auf die Tugend wenden müsse, und werdet dadurch mir und allen diesen gefällig. Denn so steht es mit diesem Knaben; ich und alle diese tragen gar großes Verlangen, daß er ein recht vortrefflicher Mann werden möge. Er ist nämlich des Axiochos Sohn, ein Enkel also des älteren Alkibiades und ein leiblicher Vetter des jetzigen, und heißt Kleinias. Nun ist er noch jung; also tragen wir Sorge für ihn, wie billig für die Jugend, daß nicht etwa Jemand früher sein Gemüt zu andern Bestrebungen hinlenke und er uns verderbt werde. Ihr beide kommt uns daher höchst gelegen; also wenn ihr nichts dawider habt, so macht einen Versuch mit dem Knaben, und unterredet euch mit ihm in unserer Gegenwart. – Als ich ohngefähr eben dieses gesagt, sprach Euthydemos ganz beherzt und zuversichtlich, Gewiß wir haben nichts dawider, Sokrates, wenn der junge Mensch nur wird antworten wollen. – Daran, sagte ich, ist er uns ja schon gewöhnt. Denn gar oft reden ihn diese an, und fragen ihn vielerlei und besprechen sich mit ihm, so daß er schon ziemlich dreist ist im Antworten.

Was also nun folgt, o Kriton, wie soll ich dir das nur gut genug erzählen? Denn wahrlich es ist keine kleine Sache, so unerdenklich tiefe Weisheit ordentlich und gehörig wieder vortragen zu

können: so daß ich, wie die Dichter, wohl nötig habe, beim Anfang der Erzählung die Musen anzurufen und die Mnemosyne. – Euthydemos also begann damit ohngefähr, wie ich glaube. O Kleinias, welche von beiden unter den Menschen sind denn die welche lernen, die Klugen oder die Dummen? – Der Knabe aber, wie es denn eine schwere Frage war, errötete und sah mich verlegen an. Und da ich merkte, daß er verwirrt war, sprach ich, Nur dreist, Kleinias, und antworte wacker eins von beiden, welches dir einleuchtet; denn wahrscheinlich wirst du großen Nutzen davon haben. – Indem bückte sich Dionysodoros zu mir, und sagte mir leise ins Ohr mit ganz lächelndem Angesicht, Ganz sicher, Sokrates, sage ich dir vorher, was der junge Mensch auch antwortet, er wird zu Schanden gemacht werden. – Und noch indem er mir das sagte, hatte auch Kleinias schon geantwortet, so daß ich nicht einmal dem Jüngling zurufen konnte sich vorzusehn. Er hatte aber geantwortet, die Klugen wären die Lernenden. – (276) Da fragte Euthydemos weiter, Gibt es auch Lehrer, oder nicht? – Das gab er zu. – Und die Lehrer sind doch der Lernenden Lehrer, wie der Musikmeister und der Schreibmeister waren doch deine und der andern Knaben Lehrer, und ihr waret Schüler? – Das bejahete er. – Nicht wahr nun, als ihr lerntet, wußtet ihr das noch nicht, was ihr lerntet? – Nein, sagte er. – Wäret ihr nun etwa klug damals als ihr das nicht wußtet. – Nein freilich, sagte er. – Wenn also nicht klug, dann dumm? – Freilich wohl. – Ihr also, als ihr lerntet, was ihr nicht wußtet, lerntet als dumme? – Der Knabe winkte zu. – Die Dummen also lernen, o Kleinias, und nicht die Klugen wie du meinst. – Als er dies gesagt hatte, erhoben, wie ein Chor, wenn der welcher es einübt das Zeichen gegeben hat, so einmütig alle jene, die den Euthydemos und den Dionysodoros begleitet hatten, ein großes Getümmel und Gelächter. – Und ehe noch der junge Mensch wieder gehörig zu Atem kommen konnte, nahm Dionysodoros das Wort auf und sagte, Wie doch, Kleinias, wenn euch nun der Lehrer etwas vorsagte, welche Knaben lernten dann das Vorgesagte, die Klugen oder die Dummen? – Die Klugen, sprach Kleinias. – Die Klugen also lernen, und nicht die Dummen, und nicht richtig hast du eben dem Euthydemos geantwortet. – Auch hier wiederum lachten und lärmten die Verehrer der beiden Männer und zwar ganz ausnehmend aus Bewunderung ihrer Weisheit. Wir Andern aber waren ganz betäubt und schwiegen. – Als nun Euthydemos merkte, daß wir so betäubt waren, ließ er, damit wir ihn noch mehr bewundern sollten, den Knaben noch nicht los, sondern fragte weiter, und wie gute Tänzer drehte er die Frage zweimal auf derselben Stelle herum, und sagte, Welches von beiden lernen denn aber die Lernenden, was sie wissen oder was sie nicht wissen? – Da flüsterte mir Dionysodoros abermals ganz leise zu, und sagte, Auch das, Sokrates, ist wiederum ein solches Stück wie das vorige. – O Zeus, sprach ich, auch das vorige ja schien uns eine gar herrliche Frage! – Ja Sokrates, sagte er, wir fragen lauter solche unausweichliche Fragen. – Daher, sprach ich, habt ihr auch, wie man sieht, großen Ruhm unter euren Schülern. – Unterdessen nun hatte Kleinias dem Euthydemos geantwortet, die Lernenden lernten, was sie nicht wußten. – Jener aber fragte ihn nach derselben Weise, wie beim vorigen, Wie, (277) sagte er, weißt du nicht die Buchstaben? – Ja, sprach er. – » Und zwar alle? – Das bejahte er. – Wenn nun Jemand etwas vorsagt, was es auch sei, sagt er nicht Buchstaben vor? – Das gestand er ein. – Von dem also, was du weißt, sagt er etwas vor, wenn du sie doch alle weißt. – Auch das gestand er ein. – Wie also, sprach er, lernst denn du etwa nicht, was einer vorsagt, wer aber die Buchstaben nicht weiß, der lernt es? – Nein, antwortete er, sondern ich lerne es. – Also was du weißt, sprach er, lernst du, wenn du doch sämtliche Buchstaben weißt? – Das gab er zu. – Also hast du nicht richtig geantwortet, sagte er. – Und noch hatte Euthydemos dieses nicht völlig ausgesprochen, als Dionysodoros die Rede wie einen Ball abfing, und wieder nach dem Knaben hinwarf, und sagte, Euthydemos hintergeht dich, o Kleinias; denn sage mir, heißt nicht lernen eine Erkenntnis desjenigen bekommen was man lernt? – Das gab Kleinias zu. – Und wissen, sprach er, heißt das etwas anderes, als eine Erkenntnis schon haben? – Darin stimmte er ein. – Nichtwissen also heißt noch nicht Erkenntnis haben? – Das gestand er ihm ein. – Welche



von beiden nun sind die, die etwas bekommen? die es schon haben, oder die nicht? – Die es nicht haben. – Und du hast doch eingestanden, daß zu diesen auch die Nichtwissenden gehören, zu den Nichthabenden? – Er winkte zu. – Und zu den Bekommenden gehören doch die Lernenden, aber nicht zu den Habenden? – Das bejahte er. – Die Nichtwissenden also, sprach er, lernen, o Kleinias, aber nicht die Wissenden. – Hierauf nun fiel Euthydemos gleichsam den dritten Gang beginnend noch einmal gegen den Jüngling aus. Ich aber, da ich sah, wie der Knabe schon ganz zugedeckt war, wollte ihm einige Ruhe verschaffen, damit er nicht verzagte; ich redete ihm daher zu und sagte: Wundere dich nicht, Kleinias, wenn diese Reden dir ungewohnt scheinen. Denn du merkst vielleicht nicht, was eigentlich die Fremden mit dir vornehmen, dasselbe nämlich, was bei der Weihung der Korybanten geschieht, wenn sie die Einthronung mit demjenigen vornehmen, den sie einweihen wollen. Denn auch dabei ist doch ein Tanz und Scherz, wenn du anders schon eingeweiht bist. So auch diese beiden jetzt tun nichts, als daß sie den Chor um dich herumführen, und gleichsam im Scherz dich umtanzen, bis sie dich hernach einweihen. Jetzt also denke dir, daß du nur den ersten Anfang der sophistischen Heiligtümer hörst. Denn das erste muß sein, wie Prodikos sagt, daß man den richtigen Gebrauch der Worte erlerne, wie dir die Fremden nun eben zeigen, daß du nicht wußtest, wie die Menschen das Wort Lernen zwar davon gebrauchten, wenn Einer, der bis dahin noch gar keine Kenntnis eines Gegenstandes hatte, die Kenntnis davon nun bekommt, wie sie aber auch dasselbe gebrauchten, wenn Einer, der diese Kenntnis schon hat, mit dieser Kenntnis (278) eben diesen Gegenstand betrachtet, wenn er behandelt oder besprochen wird. Zwar nennt man dies häufiger erfahren als lernen, bisweilen aber doch auch lernen. Dies nun, wie sie dir zeigen, ist dir entgangen, daß dasselbe Wort auf ganz entgegengesetzt beschaffene Menschen geht, auf Wissende und Nichtwissende. Fast eben so war auch das bei der zweiten Frage, als sie dich fragten, welches von beiden wohl die Menschen lernten, ob was sie wissen oder was nicht. Dergleichen nun ist in der Beschäftigung mit Kenntnissen nur Spiel; darum sage ich auch, daß diese mit dir spielen. Spiel nenne ich es aber deshalb, weil, wenn Einer auch Vieles und Alles dergleichen lernte, er doch von den Gegenständen selbst um nichts besser wüßte, wie sie sich verhalten; sondern nur geschickt sein würde, sein Spiel mit Andern zu treiben, indem er ihnen durch die Vieldeutigkeit der Worte ein Bein unterschlagen und sie umwerfen könnte; wie wenn Jemand einem, der sich setzen will, den Sessel unten wegzieht, und sich dann freut und lacht, wenn er ihn rücklings hinfallen sieht. Dieses also denke dir daß die Männer dir nur zum Scherz angetan haben. Nun aber nach diesem werden sie dir gewiß auch das rechte ernsthafte zeigen. Und das will ich ihnen jetzt vorzeichnen, damit sie mir leisten, was sie mir versprochen haben. Sie sagten nämlich, sie wollten uns etwas zeigen von ihrer Kunst das Gemüt anzutreiben; nun aber, dünkt mich, haben sie eben geglaubt erst mit dir scherzen zu müssen. Dieses also möge von euch gescherzt gewesen sein, o Dionysodoros und Euthydemos, und vielleicht ist es zur Genüge. Nun aber nach diesem zeigt uns auch wirklich eure Kunst, indem ihr den jungen Menschen aufmuntert, wie man muß auf Weisheit und Tugend Fleiß verwenden. Zuvor aber will ich euch zeigen, wie ich es mir denke, und in welcher Art ich es von euch zu hören wünsche. Wenn Euch nun dünkt, daß ich mich als ein Unkundiger auf eine lächerliche Art dabei anstelle: so lacht mich dennoch nicht aus. Denn nur aus Verlangen eure Weisheit, zu hören will ich mir ein Herz fassen, vor euch aufs Geratewohl und unvorbereitet zu reden. Nehmt euch also zusammen, und hört mich ohne Gespötte an ihr selbst und eure Schüler, und du Sohn des Axiochos antworte mir.

Wollen wohl wir Menschen alle uns wohl befinden? oder gehört schon diese Frage zu dem, wovon mir eben bange war, dem belachenswerten? Denn unverständig ist es ja wohl, dergleichen auch nur zu fragen; denn welcher Mensch wollte sich wohl nicht wohl befinden? – Gewiß keiner, antwortete (279) Kleinias. – Gut, sprach ich. Nur aber weiter, da wir uns also wohl befinden

wollen, wie können wir es denn? Etwa wenn wir viel Gutes hätten? Oder ist dies noch einfältiger als jenes? denn auch das ist ja deutlich genug, daß es sich so verhält. – Darin stimmte er mir bei. – Wohlan denn, was aber unter allen Dingen ist uns wohl gut? Oder ist auch das nicht schwer, und gehört keinesweges ein außerordentlicher Mann dazu um es zu finden? Denn Jeder würde uns ja wohl sagen, reich sein wäre gut. Nicht wahr? – Freilich, sagte er. – Nicht auch Gesundsein und Schönsein, und das Übrige was den Leib betrifft in gutem Stande haben? – Das dünkte ihn ebenfalls. – Aber ausgezeichnete Geburt, und Macht und Ansehn in seinem Vaterlande ist doch offenbar auch etwas Gutes? – Das gab er zu. – Was, sprach ich, ist uns nun wohl noch Gutes übrig? Denn was ist wohl besonnen sein, und gerecht und tapfer? Wie um Zeus willen glaubst du, Kleinias? werden wir das Richtige setzen, wenn wir auch dies als Gutes setzen, oder wenn nicht? Denn dies könnte vielleicht Manchem zweifelhaft sein. Du aber, wie meinst du? – Gut ist es, sagte Kleinias. – Wohl, sprach ich, und die Weisheit, in welche Reihe wollen wir die stellen? Unter das Gute, oder wie meinst du? – Unter das Gute. – Besinne dich nun, daß wir ja nicht vielleicht etwas Gutes auslassen, das der Rede wert wäre. – Ich denke ja nicht, sagte Kleinias. – Da besann ich mich noch, und sprach, Beim Zeus, hätten wir doch bald das größte unter allen Gütern ausgelassen. – Welches doch? fragte er. – Das gute Glück, o Kleinias, welches Alle auch die ganz schlechten für das größte unter allem Guten halten. – Du hast Recht, sprach er. – Da besann ich mich wieder anders, und sagte, Beinahe hätten wir uns lächerlich gemacht vor diesen Fremden, ich und du, Sohn des Axiochos! – Wie denn so? sprach er. – Weil wir das Glück schon im Vorigen gesetzt hatten, und nun noch einmal von demselben reden wollten. – Wie ist nur wieder dieses? – Das ist ja doch lächerlich, sagte ich, was schon lange dasteht noch einmal hinstellen wollen, und zweimal dasselbe sagen. – Wie meinst du das aber? sprach er. – Die Weisheit ist ja eben gutes Glück, das kann ja jedes Kind einsehn. – Darüber wunderte er sich, so neu und einfältig ist er noch. – Und ich, da ich merkte, daß er sich wunderte, sprach, Weißt du etwa nicht, Kleinias, daß im guten Flötenspielen die Flötenspieler die glücklichsten sind? – Das gab er zu. – Und, sprach ich, im Schreiben und Lesen der Buchstaben die Schulmeister? – Freilich. – Und wie in Gefahren zur See, glaubst du, daß irgend ein Anderer glücklicher ist als ein weiser Steuermann, sobald man im Ganzen spricht? – Gewiß nicht. – Und wie, wenn du zu Felde gezogen wärest, mit welchem von beiden möchtest du am liebsten Gefahr und Glück teilen, mit einem weisen Heerführer oder mit einem ungeschickten? – Mit einem weisen. – Und wenn du krank wärest, mit wem (280) möchtest du es lieber wagen, mit einem weisen Arzt oder mit einem ungeschickten? – Mit einem weisen. – Nicht wahr, weil du glaubst besseres Glück zu haben, wenn du mit einem weisen zu schaffen hast, als wenn mit einem Ungeschickten? – Das gab er zu. – Die Weisheit also macht, daß die Menschen in allen Dingen Glück haben. Denn nie wird einer aus Weisheit etwas verfehlen, sondern immer richtig handeln und es erlangen. Denn sonst wäre es ja keine Weisheit mehr. Und so wurden wir am Ende einig darüber, ich weiß nicht wie, überhaupt verhielte es sich immer so, daß wenn Weisheit da wäre, bei wem sie wäre, der keines guten Glückes weiter bedürfe. Nachdem wir nun hierin übereingekommen, befragte ich ihn noch einmal um das vorher eingestandene, wie es wohl damit stände. Wir hatten nämlich eingestanden, sprach ich, wenn wir viel Gutes hätten, dann würden wir glücklich sein und uns wohl befinden. – Das gab er zu. – Würden wir also glücklich sein vermöge des vorhandenen Guten, wenn es uns nutzte, oder wenn es uns nicht nutzte? – Wenn es uns nutzte, sprach er. – Und würde es uns wohl nutzen, wenn wir es nur hätten, und es nicht gebrauchten? Wie wenn wir viel Speisen hätten, aßen aber nicht, oder Getränk und tranken nicht, hätten wir dann einen Nutzen davon? – Nicht füglich, sprach er. – Und wie alle Künstler, wenn ihnen alle Erfordernisse zur Hand wären jedem zu seinem Werk, sie bedienten sich deren aber nicht, würden sich diese dann wohl befinden und wohl handeln vermöge dieses Besitzes, weil sie doch alles haben, was ein Künstler haben muß? Wie der Zimmermann, wenn der alle Werkzeuge in Bereitschaft hätte und auch Holz genug,

zimmerte aber nicht; hätte er wohl irgend Nutzen von seinem Besitz? – Ganz und gar keinen, sprach er. – Wie nun, wenn Jemand Reichtum besäße und alles Gute, dessen wir vorhin erwähnten, gebrauchte es aber nicht; würde der glücklich sein durch den Besitz dieses Guten? – Nicht eben, Sokrates. – Wer also glücklich sein soll, sprach ich, der muß, wie es scheint, dergleichen Güter nicht nur besitzen, sondern auch gebrauchen, oder der Besitz wird ihm zu nichts nutz. – Du hast Recht. – Ist nun dieses etwa schon hinlänglich, Kleinias, um Jemand glücklich zu machen, daß er das Gute habe und gebrauchte? – Mich dünkt ja. – Etwa nur, sprach ich, wenn er es recht gebraucht, oder auch wenn nicht? – Wenn recht. – Wohl gesprochen, sagte ich. Denn weit ärger, denke ich, ist es, wenn Jemand irgend etwas unrecht gebraucht, als wenn er es ganz bei Seite läßt. Denn jenes ist übel, dieses aber weder gut noch übel. Oder wollen wir nicht so sagen? – Er räumte es (281) ein. – Wie nun? in jener Behandlung und Gebrauch der Hölzer, gibt es da etwas anderes, was den rechten Gebrauch bewirkt, als die Wissenschaft des Zimmerns? – Wohl nicht, sagte er. – Eben so auch wohl in der Behandlung der Gefäße ist es das Wissen, was die Richtigkeit bewirkt. – Das dünkte ihn auch. – Also auch wohl, sprach ich, im Gebrauch der zuerst angeführten Güter, des Reichtums, der Gesundheit und Schönheit, war es das Wissen, was zum richtigen Gebrauch aller dieser Dinge die Behandlung derselben anführt und leitet, oder etwas anderes? – Das Wissen, sagte er. – Nicht nur gut Glück also, sondern auch gut Geschäft, wie es scheint, gewährt die Erkenntnis dem Menschen bei jedem Besitz und Betrieb. – Er gestand es ein. – Ist also wohl, beim Zeus, sprach ich, irgend ein anderer Besitz etwas nutz ohne Einsicht und Weisheit? Würde wohl ein Mensch Vorteil haben, wenn er auch noch so viel besäße und täte, der keine Vernunft hat? Oder mehr wenn wenig, und er Vernunft hat? Überlege es nur so. Würde er nicht, wenn er weniger täte, auch weniger fehlen? und wenn er weniger fehlte, sich auch weniger schlecht befinden? und wenn er weniger schlecht lebte, auch weniger elend sein? – Gewiß, sagte er. – In welchem Falle nun würde einer wohl weniger tun, wenn er arm wäre, oder reich? – Wenn arm, sagte er. – Und wenn er schwach wäre oder wenn stark? – Wenn schwach. – Und wenn angesehen oder unangesehen? – Wenn unangesehen. – Und würde wohl ein Tapferer und Besonnener weniger tun oder ein Feiger? – Ein Feiger. – Auch ein Träger täte wohl eher weniger als ein Tätiger? – Das räumte er ein. – Und ein Langsamer als ein Behender? und wer schlecht sieht und hört eher als wer scharf? – Dergleichen alles gaben wir einander zu. – Im Allgemeinen also, sprach ich, scheint es, o Kleinias, daß von allem insgesamt, was wir zuerst Güter nannten, nicht in der Art könne die Rede sein, als ob es an und für sich von Natur gut wäre. Sondern, wie es scheint, verhält es sich so: Wenn Torheit darüber gebietet, sind diese Dinge um so größere Übel als ihr Gegenteil, je mehr sie im Stande sind, dem Gebietenden, welches ja ein Übel ist, Dienst zu leisten; wenn aber Einsicht und Weisheit, dann sind sie größere Güter; an und für sich aber sind weder die einen noch die andern irgend etwas wert. – Offenbar, sprach er, scheint es sich zu verhalten, wie du sagst. – Was folgt uns nun aus dem Gesagten? Etwas anderes, als daß von allem übrigen nichts weder gut ist noch übel, von diesen zweien aber die Weisheit das Gute ist und die Torheit das Übel? – Das gestand er zu. – So laß uns, sagte ich, nun auch noch das Übrige betrachten. Da wir nämlich glücklich (282) zu sein Alle streben, und sich gezeigt hat, daß wir dies werden durch den Gebrauch der Dinge, und zwar den richtigen Gebrauch, diese Richtigkeit aber und das glückliche Gelingen uns die Erkenntnis zusichert: so muß demnach, wie man sieht, auf jede Weise ein jeder Mensch dafür sorgen, daß er so weise werde als möglich. Oder nicht? – Ja, sagte er. – So daß er glaubt, hiemit gebühre ihm weit mehr von seinem Vater versorgt zu werden als mit Geld, und von seinen Vormündern und Freunden, andern sowohl als solchen, die sich seine Liebhaber nennen, und von Fremden sowohl als Bürgern, und daß er also bittet und fleht ihm Weisheit mitzuteilen, und es für nichts schändliches oder strafbares hält, o Kleinias, um deswillen dienstbar und unterworfen zu sein dem Liebhaber sowohl als jedem andern Menschen freiwillig zu jedem ehrenvollen Dienst verhaftet, um nur

weise zu werden. Oder, sprach ich, dünkt es dich nicht so? – Allerdings, sagte er, dünkt mich vollkommen richtig, was du sagst. – Wenn nämlich, o Kleinias, sprach ich, die Weisheit lehrbar ist, und sich nicht etwa nur von selbst bei den Menschen einstellt. Denn dies haben wir noch zu erwägen, und es ist noch nichts darüber festgesetzt zwischen dir und mir. – Ich wenigstens, o Sokrates, denke daß sie lehrbar ist. – Darüber war ich erfreut, und sagte, Sehr schön gesprochen, bester Mann, und sehr wohl hast du daran getan, mich einer großen Untersuchung eben dieses Gegenstandes zu überheben, ob nämlich die Weisheit lehrbar ist oder nicht. Nun also, da du glaubst, sowohl daß sie lehrbar ist als auch daß sie allein unter allen Dingen den Menschen selig und glücklich macht, kannst du wohl anders als behaupten, daß man die Weisheit suchen müsse, und selbst auch gesonnen sein dieses zu tun? – Allerdings, sagte er, so sehr als irgend möglich. – Als ich nun dieses zu meiner Freude vernommen, sprach ich, Dies also wäre mein Beispiel, o Dionysodoros und Euthydemos, wie ich wünsche, daß eine ermahrende Rede sein soll, ganz unkünstlerisch vielleicht, und nur mit Not gar weitläufig zu Stande gebracht. Welcher von euch beiden nun aber will, der zeige sich uns, indem er eben dieses nach der Kunst tut. Oder wenn ihr das nicht wollt: so zeigt dem jungen Menschen, was nun zunächst darauf folgt, wobei ich stehen geblieben bin, ob er nämlich jede Erkenntnis erwerben muß, oder ob es irgend eine einzelne gibt, welche er bekommen und dadurch glückselig und zu einem trefflichen Manne werden muß, und welche dies ist. Denn wie ich schon am Anfang sagte, gar viel ist uns daran gelegen, daß dieser Jüngling weise und gut werde.

(283) Dies also sagte ich, o Kriton, und war sehr begierig zu sehen was nun hierauf folgen würde, und gab recht Acht, auf welche Art sie die Rede angreifen, und wobei sie anfangen würden, dem Jüngling zuzureden, daß er Weisheit und Tugend üben solle. Der ältere von ihnen also, Dionysodoros, begann zuerst die Rede, und wir Alle sahen auf ihn in der Erwartung, ganz wunderbare Dinge sogleich zu vernehmen. Was uns denn auch begegnete; denn eine ganz bewundernswürdige Rede, o Kriton, begann der Mann, welche dir wohl lohnen wird zu hören, wie aufregend zur Tugend die Rede war. Sage mir doch, sprach er, Sokrates und ihr Übrigen, die ihr zu wünschen äußert, daß dieser junge Mensch weise werden möge, scherzet ihr nur, indem ihr dieses sagt, oder meint und wünschet ihr es wirklich im Ernst? – Da dachte ich, sie hätten wohl auch zuerst schon geglaubt, daß wir scherzten, als wir sie beide aufforderten, sich mit dem Knaben zu unterreden, und daß sie eben deshalb mit ihm gescherzt und nichts ernstliches getrieben hätten. Weil ich nun dies dachte, beteuerte ich noch kräftiger, daß wir es im höchsten Ernste meinten. – Da sagte Dionysodoros, Bedenke dir es wohl, Sokrates, daß du nicht hernach läugnen mußt, was du jetzt sagst. – Ich habe es schon bedacht, sprach ich, und es hat keine Not, daß ich es jemals abläugnen sollte. – Was sagt ihr also, sprach er, ihr wollt, daß er weise werde? – Allerdings. – Jetzt aber, sprach er, was ist wohl Kleinias, weise oder nicht? – Nein, sagt er ja selbst, er ist aber, sprach ich, eben kein Prahler. – Und ihr, sprach er, wollt, er soll weise werden, und nicht unweise sein? – Das gestanden wir ein. – Also der er nicht ist wollt ihr, daß er werde; der er aber jetzt ist, daß er nicht mehr sei? – Als ich das hörte, geriet ich schon ganz in Verwirrung. Er aber benutzte sogleich meine Verwirrung und sagte weiter – Aber wenn ihr wollt, daß er nicht mehr sei, der er ist: so wollt ihr ja, wie es scheint, daß er untergehe. Und das sind mir doch vortreffliche Freunde und Liebhaber, welche so über alles darauf ausgehn daß ihr Liebling untergehe. – Und als Ktesippos das hörte, verdroß es ihn seines Lieblings wegen, und er sagte: Du Thurischer Fremdling, wenn es nicht zu unfein wäre zu sagen: so wollte ich dir auf den Kopf zusagen, was für eine Absicht du dabei hast, mir und den Andern das anzulügen, was wie ich meine schon zu sagen frevelhaft ist, daß ich wollte, dieser käme um! – Wie doch Ktesippos, sprach Euthydemos, glaubst du, es sei möglich zu lügen? – Beim Zeus, ja, antwortete er, wenn ich nicht toll bin. – Indem man den Gegenstand ausspricht, von dem die Rede ist, oder indem

(284) man ihn nicht ausspricht? – Indem man ihn ausspricht, sagte er. – Indem er ihn nun ausspricht, spricht er doch nicht etwas anderes aus von dem was ist, sondern eben jenes was er ausspricht? – Wie anders? sprach Ktesippos. – Und jenes, was er ausspricht, gehört doch auch zu dem was ist, und ist Eins davon abgesondert von dem Übrigen? – Allerdings. – Wer also jenes ausspricht, spricht aus was ist, und wer spricht was ist, der spricht auch Wahres, so daß Dionysodoros, wenn er spricht was ist, auch wahr spricht und dir nichts anlügt. – Ja, sagte Ktesippos, aber wer das sagt, o Euthydemos, der sagt nicht was ist. – Darauf sagte Euthydemos, Aber das Nichtseiende, nicht wahr, ist nicht? – Es ist nicht. – Nicht wahr also, das Nichtseiende ist nirgend seiend? – Nirgend. – Kann nun wohl Jemand mit diesem Nichtseienden irgend etwas tun, so daß er jenes mache, wer es auch sei, das nirgend seiende? – Mich dünkt wohl nicht, sprach Ktesippos. – Wie nun die Redner, wenn sie vor dem Volke sprechen, tun sie nichts? – Sie tun allerdings etwas. – Und wenn sie tun, so machen sie auch? – Ja. – Das Sprechen ist also ein Tun und Machen? – Das gab er zu. – Also spricht auch Niemand das was nicht ist, denn er machte es alsdann; du aber hast eingestanden, daß Niemand das Nichtseiende machen könne. So daß nach deiner Rede Niemand falsches spricht, sondern, spricht Dionysodoros, so spricht er auch wahres und was ist. – Beim Zeus, Euthydemos, sagte Ktesippos, gewissermaßen spricht er freilich von dem was ist, aber nicht so wie es sich verhält. – Was sagst du, Ktesippos, sprach Dionysodoros, gibt es welche, die von den Dingen so sprechen, wie sie sich verhalten? – Freilich, sagte jener, alle Rechtlichen, und die wahr sprechen. Wie nun? verhält sich nicht das Gute gut und das Schlechte schlecht? – Das gab er zu. – Und rechtliche Leute, behauptest du, sprechen von den Dingen, wie sie sich verhalten? – Das behauptete ich. – Also schlecht sprechen die Guten vom schlechten, wenn sie so davon sprechen wie es sich verhält? – Ja, beim Zeus, sprach jener, gar sehr, von allen schlechten Menschen, unter welche du, wenn du mir folgst, dich hüten wirst zu gehören, damit die Guten nicht schlecht von dir sprechen. Denn das wisse nur, daß die Guten allerdings von den Schlechten schlecht sprechen. – Sprechen sie, sagte Euthydemos, etwa auch von den Großen groß, und von den Warmen warm? – Allerdings freilich, sprach Ktesippos; und gewiß sprechen sie auch von den Frostigen frostig, und sagen auch daß ihre Unterhaltung so ist. – Du schimpfst, Ktesippos, sprach Dionysodoros, du schimpfst. – Beim Zeus, Dionysodoros, ich nicht, sprach Ktesippos, denn ich bin dir gut. Sondern ich ermahne dich nur als Freund, und gebe mir Mühe dich zu bewegen, daß du nie wieder in meiner Gegenwart so ungeschliffen (285) sagen mögest, ich wollte, daß diejenigen umkämen, die ich am höchsten achte. – Da mir nun schien, als würden sie zu heftig gegen einander: so machte ich einen Scherz mit dem Ktesippos, und sagte, Mich dünkt, Ktesippos, wir sollten von den Fremden annehmen was sie sagen, wenn sie uns davon mitteilen wollen, und uns nicht um Worte streiten. Denn wenn sie verstehen, Menschen auf solche Weise untergehen zu lassen, daß sie sie aus schlechten und unvernünftigen zu guten und vernünftigen machen; mögen sie nun einen solchen Tod und Untergang selbst erfinden oder von Andern gelernt haben, daß sie einen als einen Schlechten untergehn und als einen Guten wieder hervorkommen lassen; wenn sie dies verstehen, und offenbar verstehen sie es, denn sie sagten ja, dies wäre ihre neuerdings erfundene Kunst, die Menschen aus Schlechten zu Guten zu machen: so wollen wir ihnen beiden dies zugestehen. Mögen sie uns den Knaben umbringen und ihn dann vernünftig machen und uns übrige insgesamt dazu. Wenn aber ihr Jüngeren euch fürchtet: so mag wie am Karier an mir der Versuch gemacht werden. Denn ich, da ich ohnedies schon alt bin, bin bereit die Gefahr zu bestehen, und übergebe mich hier dem Dionysodoros wie der Kolchischen Medea; er bringe mich um, ja er koche mich wenn er will, und alles was er will soll ihm freistehn, nur bringe er mich als einen guten wieder zum Vorschein. – Darauf sagte Ktesippos, Auch ich, o Sokrates, bin bereit mich den Fremden hinzugeben, sogar, wenn sie wollen, mich zu gerben, ärger als sie es schon jetzt tun, wenn nur am Ende nicht aus meinem Fell wie aus des Marsyas ein Schlauch wird, sondern Tugend. Dionysodoros glaubt freilich, ich wäre

ihm böse; ich bin ihm aber gar nicht böse, sondern ich widerspreche ihm nur auf das, was er, gar nicht schön wie mich dünkt, gegen mich gesagt hat. Also Dionysodoros, fuhr er fort, nenne das Widersprechen nicht Schimpfen; denn schimpfen ist ganz etwas anderes. – Darauf fiel Dionysodoros ein, Also, Ktesippos, du redest, als gäbe es wirklich ein Widersprechen? – Allerdings, sagte er, gar sehr. Und du, Dionysodoros, glaubst etwa nicht, daß es ein Widersprechen gibt? – Du wirst doch gewiß nicht zeigen können, sagte jener, daß du je gehört hast Einen dem Andern widersprechen! – Ganz recht, sagte er, Aber laß uns hören, ob ich dir nicht jetzt zeige, daß Ktesippos dem Dionysodoros widerspricht. – Willst du mir also hierüber Rede stehen? – Gern, sagte er. – Wie also, sprach jener, man kann doch über alle Dinge sprechen? – Allerdings. – Doch wie jedes ist, oder auch wie es nicht ist? – Wie es ist. – Denn wenn du dich erinnerst, (286) haben wir auch nur eben gezeigt, daß Niemand spricht, wie etwas nicht ist. – Und was soll das? sprach Ktesippos, widersprechen wir einander deshalb weniger, ich und du? – Etwa denn, fragte jener, werden wir einander widersprechen, wenn wir beide wissen, was über die Sache zu sagen ist? oder würden wir in diesem Falle doch gewiß einerlei sagen? – Das räumte er ein. – Aber wenn keiner von uns sagt, was über die Sache zu sagen ist, würden wir dann einander widersprechen? oder würde ja so überhaupt der Sache gar nicht erwähnt von keinem von uns? – Auch das gab er ebenfalls zu. – Also etwa, fuhr er fort, wenn ich sage, was über diese Sache zu sagen ist, du aber, was über eine andere, widersprechen wir dann wohl einander? Oder spreche ich dann zwar von der Sache, du aber sprichst ganz und gar nicht davon? und wie kann nun wohl, wer gar nicht von etwas spricht, dem widersprechen, der davon spricht? – Hierauf schwieg Ktesippos. Ich aber war verwundert über die Rede und sprach, Wie meinst du das, Dionysodoros? denn ich habe diese Rede schon von gar Vielen gehört und wundere mich immer darüber. Denn schon die Schule des Protagoras bediente sich dieses Satzes gar sehr, und noch ältere. Mich aber dünkte es immer eine ganz wunderliche Sache damit zu sein, und daß er nicht nur alle andern umstößt, sondern auch sich selbst. Ich glaube aber, daß ich die eigentliche Bewandnis davon durch dich am besten erfahren werde. Nicht wahr, man kann nicht falsches sprechen, dies besagt eigentlich der Satz? Nicht so? Sondern man spricht entweder, und dann auch wahres, oder man spricht nicht? – Er gab zu, daß es so wäre. – Soll nun etwa falsches zu sprechen zwar nicht möglich sein, vorzustellen aber wohl möglich? – Auch nicht vorzustellen, sagte er. – Also, sprach ich, gibt es auch überall keine falsche Vorstellung? – Nein, sagte er. – Also auch keinen Unverstand und keine unverständigen Menschen? Oder wäre nicht eben das der Unverstand, wenn es welchen gäbe, das Sich irren an den Gegenständen? – Freilich, sagte er. – Dies aber findet nicht Statt? fragte ich. – Nein, sagte er. – Sagst du nun dies etwa nur um zu reden, Dionysodoros, und um etwas wunderliches zu sagen? oder denkst du in der Tat, daß kein Mensch unverständlich ist? – So widerlege du es, sagte er. – Findet das denn Statt nach deiner Meinung, sprach ich, Widerlegen, wenn sich doch Niemand irrte? – Das findet nicht Statt, sagte Euthydemos. – Auch hieß ich dir jetzt nicht mich widerlegen, sagte Dionysodoros; denn wie könnte Jemand etwas fodern was nicht ist! – O Euthydemos, sprach ich, diese überweisen und vortrefflichen Dinge lerne ich freilich nicht recht; aber ich merke doch bald so etwas darin. Vielleicht werde ich dich daher etwas beschwerliches fragen, allein verzeihe es mir; sieh aber. Denn wenn man weder Unwahres sprechen kann, noch Unrichtiges vorstellen, noch unverständlich sein, nicht wahr, so kann man (287) ja auch nicht fehlen, wenn man etwas tut? Denn was einer tut, das kann er doch nicht verfehlen indem er es tut. Meint ihr es nicht so? – Freilich, sagte er. – Und hier kommt nun, sprach ich, meine beschwerliche Frage. Denn wenn wir gar nicht fehlen weder im Handeln noch im Reden noch im Denken, wenn sich dies so verhält: so sagt doch, beim Zeus, ihr, als wessen Lehrer seid ihr denn hieher gekommen? Oder sagtet ihr nicht eben, ihr verstehtet am besten jedem Menschen, der nur lernen wollte, Tugend mitzuteilen? – Also, Sokrates, nahm Dionysodoros das Wort, bist du so altväterisch, daß du jetzt wieder vorbringst,

was wir vorher sagten? Auch wenn ich vor dem Jahre etwas gesagt hätte, würdest du es wieder vorbringen; mit dem aber, was gegenwärtig gesprochen wird, weißt du nichts anzufangen? – Es ist eben sehr schwer, sagte ich. Ganz natürlich; wird es doch von weisen Männern gesprochen. Denn auch mit diesem letzten ist sehr schwer etwas anzufangen, was du eben sagtest. Nämlich eben dieses, Ich weiß nichts damit anzufangen, wie meinst du dies, Dionysodoros? offenbar doch wohl so, daß ich es nicht zu widerlegen weiß? Oder sage was diese Redensart dir sonst sagen will, Nicht wissen, was man mit einer Rede anfangen soll? – Aber, was du da sagst, sprach er, damit ist gewaltig schwer etwas anzufangen. Antworte mir! – Ehe du geantwortet hast? fragte ich. – Antwortest du nicht? sprach er. – Ist das wohl Recht so? sprach ich. – Ganz recht, antwortete er. – Aus welchem Grunde doch? sprach ich. Oder offenbar aus dem, daß du jetzt als ein hochweiser Mann im Reden zu uns gekommen bist, und gar wohl weißt, wenn man antworten muß, und wenn nicht; und eben daher auch jetzt nicht das mindeste antwortest, wohl wissend, daß du es jetzt nicht mußt. – Du schwatzeest, sagte er, und denkst nicht ans Antworten. Allein, du Guter, gehorche hübsch und antworte, da du doch zugibst, daß ich weise bin. – Ich werde wohl müssen, wie es scheint, sprach ich; denn du hast zu befehlen, also frage nur. – Also was etwas sagen will, muß das eine Seele haben, oder will auch das Unbeseelte etwas sagen? – Es muß eine Seele haben. – Kennst du also etwa, sprach er, eine Redensart, die eine Seele hat? – Beim Zeus, ich nicht. – Wie konntest du also nur eben fragen, was mir wohl die Redensart sagen wollte? – Wie anders, sprach ich, als daß ich gefehlt habe aus Dummheit! Oder habe ich nicht gefehlt, und war auch das recht gesagt, daß die Redensart etwas sagen wollte? Was meinst du, habe ich gefehlt oder nicht? Denn habe ich nicht gefehlt, so wirst du mich auch nicht widerlegen, wiewohl du sehr weise bist, und weißt dann auch nichts mit der Rede anzufangen. Habe ich aber gefehlt: so hast du auch so nicht Recht, indem du ja behauptest, man könne nicht fehlen. Und das geht nicht gegen etwas, was du (288) vor dem Jahre gesagt hast. Also, o Dionysodoros und Euthydemos, scheint dieser Satz immer auf demselben Fleck zu bleiben, und noch immer wie vor alten Zeiten indem er umwirft mitzufallen; und dagegen, daß ihm dies nicht begegne, scheint nicht einmal eure Kunst ein Mittel ausgefunden zu haben, die doch so ganz bewundernswürdig ist in der Genauigkeit des Redens. – Darauf sagte Ktesippos, Wunderliche Dinge redet ihr Thurischen Männer oder Chiischen, oder woher und wie ihr sonst am liebsten möget genannt werden, denen so gar nichts darauf ankommt, Unsinn zu reden. – Da besorgte ich, es möchte ein Zank entstehen, und besänftigte den Ktesippos wieder, und sagte, O Ktesippos, was ich nur eben zum Kleinias sagte, eben dasselbe sage ich auch zu dir, du begreifst nur die Weisheit dieser Fremdlinge nicht, wie bewundernswürdig sie ist, und wie sie nur noch nicht Ernst machen wollen, sie uns zu zeigen, sondern den Proteus nachahmen, den Ägyptischen Sophisten, und uns bezaubern. Wir also wollen den Menelaos nachahmen, und nicht ablassen von den Männern, bis sie uns das sehen lassen, womit es ihnen Ernst ist. Denn ich glaube, sie werden uns etwas gar herrliches erscheinen lassen, wenn sie erst anfangen Ernst zu machen. Also wollen wir sie bitten und flehen und ihnen zureden, daß sie es uns sehen lassen.

Daher, denke ich, will ich ihnen selbst noch einmal vorzeichnen, wie ich wünsche, daß sie uns erscheinen mögen. Wo ich nämlich vorher stehen blieb, von da will ich versuchen, ihnen das folgende so gut ich kann durchzunehmen, ob ich sie etwa damit herauslocke, daß sie aus Mitleid und Erbarmen mit mir, wie ich mich anstrengte und es ernstlich nehme, auch selbst Ernst machen. Du aber, Kleinias, sprach ich, erinnere mich doch wo wir vorher stehen blieben. Wie ich glaube dabei: man müsse die Weisheit suchen und philosophieren, wurde zuletzt festgesetzt. Nicht wahr? – Ja, sagte er. – Die Philosophie aber ist der Besitz einer Erkenntnis. Nicht so? sprach ich. – Ja. – Was für eine Erkenntnis müssen wir aber wohl haben, um die rechte zu haben? Ist nicht soviel wenigstens ganz unbedingt gewiß, daß es diejenige sein muß, die uns etwas nutzt? –

Freilich, sagte er. – Würde es uns nun etwas nutzen, wenn wir verständen herumzugehn und zu erkennen, wo das meiste Gold vergraben ist? – Vielleicht, sagte er. – Aber vorher, sprach ich, haben wir doch dieses erwiesen, daß es uns nichts hülfte wenn auch ohne weiteres, und ohne erst in der Erde zu graben, uns alles zu Gold würde; so daß wenn wir auch die Steine wüßten zu Gold zu machen, diese Erkenntnis (289) uns nichts wert wäre. Denn wenn wir nicht auch wüßten, das Gold zu brauchen: so würde es uns, wie sich gezeigt hatte, gar nichts nutz sein. Oder erinnerst du dich dessen nicht? sprach ich. – Sehr wohl, sagte er, erinnere ich mich dessen. – Eben so wenig, wie es scheint, werden die übrigen Erkenntnisse uns zu etwas nutz sein, weder die Erwerbkunst noch die Heilkunst noch sonst irgend eine, welche etwas hervorzubringen weiß, nicht aber auch das zu gebrauchen, was sie hervorgebracht hat. Nicht so? – Er stimmte ein. – Ja, auch nicht einmal wenn es eine Kunst gäbe unsterblich zu machen, ohne daß man wüßte die Unsterblichkeit zu gebrauchen: so scheint, auch nicht einmal diese würde etwas nutz sein, wenn man aus dem Eingestandenen schließen darf. – Über alles dieses kamen wir überein. – Einer solchen Erkenntnis also bedürfen wir, schöner Knabe, sprach ich, in welcher das Hervorbringen und das Gebrauchenwissen des Hervorgebrachten beides zusammenfällt. – Das scheint wohl, sagte er. – Weit gefehlt also, daß wir müßten Kitharenmacher sein, und nach einer solchen Erkenntnis trachten. Denn hier ist bei demselben Gegenstand die hervorbringende Kunst für sich und die gebrauchende auch für sich, jede abgesondert von der andern. Denn die Kunst, eine Kithare zu machen, und die, sie zu spielen, sind ganz verschieden von einander. Nicht so? – Er bejahete es. – Auch des Flötenmachens also bedürfen wir wohl nicht; denn damit ist es wieder eben so? – Das dünkte ihn auch. – Aber bei den Göttern, sprach ich, wenn wir nun die Kunst Reden zu machen lernten, ob diese es etwa ist, durch welche wir glücklich sein müßten, wenn wir sie besäßen? – Das denke ich wohl nicht, fiel mir Kleinias ein. – Aus welchem Grunde? sprach ich. – Ich sehe, sagte er, einige Redenmacher, welche ihre eignen Reden, die sie machen, nicht zu gebrauchen wissen, eben wie die Kitharenmacher ihre Kitharen; sondern auch hier sind Andere geschickt, das was jene verfertigt haben zu gebrauchen, welche selbst ihrerseits des Redenmachens unkundig sind. Offenbar also ist auch bei den Reden abgesondert die Kunst des Verfertigen von der des Gebrauchs. – Du scheinst mir einen hinlänglichen Grund angegeben zu haben, sprach ich, daß die Kunst der Redenmacher nicht diese sein kann, durch deren Besitz einer glücklich würde. Wiewohl ich dachte, hier würde sich uns gewiß die Erkenntnis zeigen, die wir so lange schon suchen. Denn sowohl die Männer selbst, die Redenschreiber, o Kleinias, wenn ich unter ihnen bin, dünken mich immer gar weise; als auch ihre Kunst eine gar göttliche und erhabene. Und das ist auch kein Wunder; denn sie ist ein Teil der Beschwörungskunst, nur um ein Weniges beschränkter als jene. Denn die Beschwörungskunst (290) ist eine Besänftigung der Schlangen, Spinnen, Skorpione und anderer Tiere und Übel, jene aber ist für Richter und Gemeindemänner und andere Versammlungen die Besänftigung und Besprechung. Oder, sprach ich, dünkt es dich anders wie? – Nein, sagte er, sondern so leuchtet es mir ein, wie du es vorträgst. – Wohin also, sprach ich, können wir uns noch wenden, zu welcher Kunst? – Ich weiß keinen Rat, sagte er. – Aber ich, sprach ich, glaube sie gefunden zu haben. – Was für eine, fragte Kleinias? – Die Kriegskunst nämlich dünkt mich vor jeder andern die zu sein, deren Besitz glücklich macht. – Das scheint mir doch nicht. – Wie so? fragte ich. – Sie ist ja wohl eine Kunst, Jagd zu machen auf Menschen? – Nun? und weiter? sprach ich. – Keine Art der Jagd aber, sprach er, geht doch auf etwas weiteres als eben auf das Erjagen und Einfangen. Haben sie aber eingefangen was sie jagten: so sind sie selbst nicht im Stande, es zu gebrauchen; sondern die Jäger und Fischer übergeben es den Köchen, die Meßkünstler aber und Rechner und Sternkundigen, nämlich auch diese sind Jagende, weil sie ja ihre Figuren und Zahlenreihen nicht machen, sondern diese sind schon, und sie finden sie nur auf, wie sie sind; wie also nun diese auch nicht selbst verstehn sie zu gebrauchen, sondern nur zu jagen: so übergeben sie, so viele ihrer nicht ganz unverständlich sind,



ihre Erfindungen den Dialektikern, um Gebrauch davon zu machen. – Wohl, sprach ich, du schönster und weisester Kleinias! verhält sich dies so? – Freilich, sagte er, und die Heerführer, wenn sie eine Stadt erjagt haben oder ein Heer, übergeben es ja auf dieselbe Weise den Staatsmännern. Denn sie selbst wissen das nicht zu gebrauchen, was sie erjagt haben, eben wie die Wachtelfänger, meine ich, den Wachtelmästern ihren Fang übergeben. Wenn wir also, fuhr er fort, eine solche Kunst gebrauchen, welche, was sie, es sei nun hervorbringend oder auffindend, erworben hat, auch selbst zu gebrauchen weiß, und eine solche nur uns glücklich machen kann: so müssen wir, sprach er, eine andere suchen als die Kriegskunst.

Kriton: Was sagst du, Sokrates? So hätte dieser Knabe gesprochen?

Sokrates: Glaubst du es nicht, Kriton?

Kriton: Nein, beim Zeus, denn ich denke, wenn er das gesagt hätte, bedürfte er weder des Euthydemos noch sonst irgend eines Menschen zu seiner Unterweisung.

Sokrates: Ob etwa, beim Zeus, der Ktesippos es war, der es sagte, und ich entsinne mich nur nicht recht?

Kriton: Was doch Ktesippos!

Sokrates: Aber das weiß ich doch, daß es weder Dionysodoros (291) war noch Euthydemos, der das sagte. Oder, bester Kriton, war auch etwa ein ganz Anderer dabei, der dies gesprochen hat? Denn daß ich es gehört habe, weiß ich doch ganz gewiß.

Kriton: Ja, beim Zeus, Sokrates, ein ganz anderer muß es wohl gewesen sein, und ein weit besserer. Aber was für eine Kunst suchtet ihr nun noch nach diesen? und habt ihr jene gefunden oder habt ihr sie nicht gefunden, nach der ihr suchtet?

Sokrates: Woher, Bester, sollten wir sie gefunden haben? Sondern wir machten uns ganz lächerlich. Wie die Kinder, welche den Schwalben nachlaufen, glaubten wir jede Wissenschaft nun gleich zu fangen, und dann flogen sie uns immer weg. Was soll ich dir von den andern allen erst erzählen? Aber als wir an die königliche Kunst kamen und diese in Betrachtung zogen, ob sie etwa die wäre, welche Glückseligkeit gewährt und bewirkt: so gerieten wir eben da erst in ein neues Labyrinth, und wo wir glaubten am Ende zu sein, mußten wir wieder umwenden, und befanden uns wie am Anfang der Untersuchung, indem uns noch immer eben soviel fehlte, als da wir zuerst die Frage aufwarfen.

Kriton: Wie ist euch das doch begegnet?

Sokrates: Das will ich dir erklären. Eine und dieselbe schienen uns diese beiden zu sein, die Staatskunst und die königliche Kunst.

Kriton: Und weiter.

Sokrates: Und daß dieser Kunst die Kriegskunst und die übrigen die Werke, welche sie verfertigen, in ihre Gewalt übergeben, als welche allein wisse sie zu gebrauchen. Ganz klar also schien sie uns die zu sein, die wir suchten, und die Ursach alles Richtighandelns im Staate, ja recht nach des Aischylos Vers alles lenkend sie allein am Steuer zu sitzen des Staats und über

alles herrschend alles nützlich zu machen.

Kriton: Und war das nicht ganz recht gedacht, Sokrates?

Sokrates: Du sollst es richten, Kriton, wenn du auch hören willst, wie es uns nach diesem erging. Wir überlegten es nämlich auch wiederum so. Wohlan, diese alles beherrschende königliche Kunst, was für ein Werk bewirkt sie uns denn? Oder etwa keines? Ganz gewiß doch eins, sagten wir zu einander. Hättest du nicht auch so gesagt, Kriton?

Kriton: Ich gewiß.

Sokrates: Was, würdest du also sagen, wäre ihr Werk? Wie wenn ich dich fragte, indem die Heilkunst nun alles regiert, was sie zu regieren hat, was für ein Werk schafft sie uns? Würdest du nicht antworten, die Gesundheit?

Kriton: Ich gewiß.

Sokrates: Und eure Kunst, die Landwirtschaft, wenn die alles regiert, was sie zu regieren hat, was bewirkt sie uns? Würdest du nicht sagen, sie verschaffe uns die aus der Erde hervorgehende (292) Nahrung?

Kriton: Ja.

Sokrates: Wie also die königliche Kunst? wenn sie alles regiert, worüber sie zu regieren hat, was bewirkt sie? Vielleicht weißt du nicht sonderlich etwas zu sagen.

Kriton: Nein, beim Zeus.

Sokrates: Auch wir nicht, Kriton. Allein soviel weißt du doch, daß wenn sie die ist, die wir suchen, sie uns nützlich sein muß?

Kriton: Gewiß.

Sokrates: Also muß sie uns doch etwas Gutes verschaffen?

Kriton: Notwendig, Sokrates.

Sokrates: Und gut, waren wir übereingekommen, ich und Kleinias, sei nichts anders als eine gewisse Erkenntnis.

Kriton: Ja, so sagtest du.

Sokrates: Und nicht wahr alles andere, was man als Werke der Staatskunst nennen könnte, und deren wären nun viele, als die Bürger reich zu machen, und frei und ruhig, alles dieses hatte sich gezeigt als weder gut noch böse. Weise aber mußte sie uns machen und Erkenntnis mitteilen, wenn sie die Nutzenschaffende sein soll und die glücklich machende.

Kriton: So ist es. Wenigstens damals hattet ihr dies festgesetzt, nach dem was du von dem Gespräch erzählt hast.

Sokrates: Macht also wohl die königliche Kunst die Menschen weise und gut?

Kriton: Warum nicht, Sokrates? »

Sokrates: Aber etwan Alle und gut zu allem? und ist sie es etwa die alle Erkenntnis, auch die von der Lederbereitung und vom Zimmern, und alle die andern verleiht?

Kriton: Das glaube ich nicht, Sokrates.

Sokrates: Also was denn für eine Erkenntnis? mit der wir was doch anfangen? Denn auf alle jene Werke soll sie sich nicht verstehen, die weder gut noch böse sind, und auch keine andere Erkenntnis mitteilen, als nur sich selbst. So müssen wir doch sagen, was sie ist, und was wir mit ihr anfangen? Sollen wir also etwa sagen, die wodurch wir Andere gut machen?

Kriton: Gewiß.

Sokrates: Und wozu sollen uns diese gut sein? und wozu nützlich? Oder sollen wir noch weiter sagen, diese sollen wieder Andere gut machen, und die wieder Andere? Worin sie aber gut sind, das wird uns nirgends zum Vorschein kommen, da wir ja alles, was für ein Werk der Staatskunst gehalten wird, verworfen haben. Also wird dies offenbar, wie man sagt, das ewige Einerlei, und wie ich sagte, es fehlt uns noch eben so viel, oder gar mehr als zuvor daran, daß wir wüßten, welches doch jene Erkenntnis ist, die uns glücklich machen würde.

Kriton: Beim Zeus, Sokrates, wie es scheint, seid ihr in große Verlegenheit geraten?

Sokrates: Deshalb auch, Kriton, weil ich in diese Verlegenheit (293) geraten war, ging ich durch alle Töne, und bat die Fremdlinge und flehte sie an wie die Dioskuren, uns zu retten, mich und den jungen Menschen aus dieser Brandung unseres Gesprächs, und nun auf alle Weise Ernst zu machen, und uns im Ernst zu zeigen, welches doch die Erkenntnis ist, die wir erlangen müßten, um das übrige Leben schön zu verbringen.

Kriton: Und wie? verstand Euthydemos sich dazu, sich hierüber hören zu lassen?

Sokrates: Wie sollte er nicht? und begann gar vornehm seine Rede so.

Soll ich dich, o Sokrates, diese Erkenntnis, über welche ihr schon so lange in Verlegenheit seid, lehren, oder soll ich anzeigen, daß du sie hast? – O Glückseliger, sprach ich, hängt denn dies von dir ab? – Freilich, sagte er. – Nun so zeige mir, beim Zeus, sprach ich, daß ich sie schon habe; denn das ist ja weit leichter, als wenn ich alter Mann sie erst noch lernen sollte. – Wohlan denn, so antworte mir, sprach er. Weißt du wohl etwas? – Freilich sagte ich, und recht viel, Kleinigkeiten wenigstens. – Das genügt, sprach er. Dünkt dich nun möglich, daß irgend etwas das, was es ist, zugleich auch nicht sei? – Nein, sondern unmöglich. – Und du, sprach er, weißt doch etwas? – Ja. – Also bist du wissend, wenn du weißt? – Ja freilich, um dieses. – Einerlei. Aber bist du nicht gezwungen, alles zu wissen, wenn du wissend bist? – Nein bei Gott, sagte ich, da ich ja so vieles andere nicht weiß. – Also, wenn du etwas nicht weißt, bist du nichtwissend? – Ja, um jenes wohl, Lieber, sprach ich. – Bist du deshalb weniger nichtwissend, und eben sagtest du, du wärest wissend? und so bist du was du bist, und bist es auch wieder nicht, ganz auf dieselbe Weise? – Wohl, sprach ich, Euthydemos. Denn bei dir ist doch einmal Alles schön gesprochen, wie man zu sagen pflegt. Wie besitze ich also jene Erkenntnis, welche wir suchten,

weil nun also unmöglich ist, daß man dasselbe sei und nicht sei? Nämlich wenn ich Eins weiß, weiß ich alles; denn ich kann ja nicht zugleich wissend sein und nichtwissend. Wenn ich aber alles weiß: so habe ich also auch jene Erkenntnis? Meinst du es so, und ist das die Weisheit davon? – Du widerlegst dich ja selbst, Sokrates, sagte er. – Und wie, Euthydemos? sprach ich, befindest du dich nicht ganz in demselben Falle? Ich meines Teils, was mir auch immer begegne mit dir gemeinschaftlich und mit unserm Dionysodoros dem teuren Haupte, das soll mich gar nicht verdrießen. Sage mir doch, wißt ihr nicht auch Einiges und Anderes nicht? – Keinesweges, Sokrates, sagte Dionysodoros. – Wie meint ihr? sprach ich. Also wißt ihr etwa nichts? – O wohl, sprach er. – Alles also, sprach ich, wißt ihr, wenn (294) doch irgend etwas? – Alles, sagte er, und du ebenfalls, wenn du auch nur Eins weißt, weißt alles. – O Zeus, sprach ich, was sagst du Wunderbares, und welch großes Gut kommt da ans Licht! Und wissen etwa auch alle andern Menschen alles oder nichts? – Sie können ja doch nicht, sagte er, einiges wissen und anderes nicht wissen, und so zugleich wissend sein und nicht wissend. – Sondern wie ist es nun? fragte ich. – Alle, sagte er, wissen Alles, sobald sie Eins wissen. – O, um der Götter willen, Dionysodoros, sprach ich, denn nun sehe ich offenbar, daß ihr es im Ernst meint, und daß ich euch endlich dahin gebracht habe, Ernst zu machen, ihr Zwei also wißt in der Tat Alles; wie Zimmern und Gerben? – Freilich, sagte er. – Auch schustern? – Auch, beim Zeus, und Schuhflicken dazu. – Etwa auch dergleichen, wieviel Sterne es gibt, und wieviel Sand? – Freilich, sagte er. Also du glaubtest wohl wir würden dies nicht bejahen? – Da nahm Ktesippos das Wort und sagte: Um Zeus willen, Dionysodoros, zeige mir doch einen Beweis hievon, woran ich erkennen kann, daß ihr die Wahrheit redet. – Was soll ich dir zeigen? sprach er. – Weißt du, wieviel Zähne Euthydemos hat, und Euthydemos, wieviele du? – Ist es dir nicht genug, sprach nun jener, zu hören, daß wir alles wissen? – Keinesweges, sagte er, sondern dieses Eine wenigstens beantwortet, und zeigt daß ihr die Wahrheit redet. Und wenn ihr sagt Jeder, wieviel der Andere hat, und es sich zeigt daß ihr es wußtet, wenn wir sie hernach zählen: so wollen wir euch dann auch das übrige glauben. – Da sie nun dachten, er triebe Spott, so wollten sie nicht; sondern blieben nur immer dabei, sie wüßten alle Dinge, wie Ktesippos sie einzeln darum befragte. Denn der hatte es nun gar kein Hehl mehr, und ich weiß nicht, wonach er sie zuletzt nicht fragte, auch nach dem allerunschicklichsten, ob sie es auch wüßten. Sie aber gingen immer ganz dreist auf die Fragen los, eingestehend, sie wüßten es, wie die wilden Schweine die auf das Messer auflaufen. So daß auch ich, o Kriton, zuletzt aus Unglauben mich nicht enthalten konnte den Euthydemos zu fragen, ob Dionysodoros auch das Tanzen verstünde? – Und er sagte, allerdings. – Doch nicht auch den Messertanz, fragte ich, und das Scheibendrehen in seinem Alter? so weise ist er doch nicht? – Nichts, sprach jener, was er nicht könnte. – Und, sprach ich, wußte er etwa nur jetzt alles, oder auch immer? – Auch immer. – Auch als ihr kleine Kinder waret und gleich nach eurer Geburt wußtet ihr es? – Auch da alles, sagten sie beide zugleich. – Und uns dünkte das Ding unglaublich zu sein. – Da sagte Euthydemos: Du glaubst es wohl (295) nicht, Sokrates? – Nur, sprach ich, das sehe ich wohl, daß ihr weise Männer seid. – Aber, sagte er, wenn du mir antworten willst, will ich zeigen, daß auch du diese wunderbaren Dinge von dir eingestehst. – O, sprach ich, das wird mir große Freude machen, dessen überführt zu werden. Denn wenn ich, ohne es gewußt zu haben, weise bin, und du mir dieses zeigen kannst, daß ich Alles weiß und immer, was für einen größeren Fund könnte ich tun in meinem ganzen Leben? – Antworte also, sagte er. – Frage nur, sprach ich, ich will gewiß antworten. – Bist du irgend um einiges wissend, Sokrates, oder nicht? – Das bin ich. – Und womit du wissend bist, eben damit weißt du auch? oder mit etwas anderem? – Eben damit, sagte ich. Denn ich denke doch, du meinst die Seele, oder meinst du die nicht? – Schämst du dich nicht, Sokrates? sprach er, Du bist der Gefragte und machst Gegenfragen? – Gut, sprach ich. Aber wie soll ich es machen? Ich will es gern so machen, wie du befehlst. Wenn ich also nicht weiß was du fragst, befehlst du, daß ich

dann dennoch antworten soll, und nicht nachfragen? – Du denkst dir doch etwas bei dem was ich frage? sagte er. – O ja. – Nun so antworte, sprach er, nach dem was du dir dabei denkst. – Wie aber, fragte ich, wenn du nun etwas anderes bei deiner Frage im Sinne hattest und ich wieder etwas anderes dabei denke, und in Beziehung hierauf antworte, wirst du denn zufrieden damit sein, wenn ich, was gar nicht zur Sache gehört, antworte? – Ich wohl, sprach er, aber du freilich nicht, wie ich glaube. – Nun so will ich, beim Zeus, nicht eher antworten, sprach ich, bis ich es gehörig erforscht habe. – Du willst, sagte er, nur deshalb nicht so antworten, wie du es jedesmal verstanden hast, weil du faselst und alberner bist als sich schickt. – Da merkte ich, daß er mir böse war, weil ich das Gesagte aus einander setzte, da er mich mit Worten umstellen und fangen wollte. Und ich dachte an den Konnos, wie der mir auch jedesmal böse ist, wenn ich ihm nicht folge, und sich dann weniger Mühe mit mir gibt, weil er mich für ungelehrig hält. Da ich nun im Sinne hatte, auch bei diesen zur Schule zu gehn: so glaubte ich folgen zu müssen, damit sie mich nicht für widerspenstig hielten, und mich abwiesen. Ich sagte also: Nun, wenn du meinst, Euthydemos, daß ich es so machen soll: so will ich es so machen. Denn wie man die Untersuchung im Gespräch führen muß, verstehst ja auf alle Weise du kunstreicher Mann besser als ich Ungelehrter. Frage mich also noch einmal von Anfang. – So antworte noch einmal, sprach er, ob du mit etwas weißt was du weißt, oder nicht? – Ja, sagte ich, mit der Seele. – Schon wieder, sagte er, setzt der Mann (296) etwas hinzu zur Antwort auf die Frage. Ich fragte ja nicht, womit du weißt, sondern nur ob mit etwas? – Da habe ich schon wieder, sprach ich, mehr als ich sollte geantwortet aus Ungeschick. Aber verzeihe es mir, ich will auch nun ganz schlicht antworten, daß ich immer mit etwas weiß was ich weiß. – Auch immer, sprach er, mit demselbigen, oder bisweilen mit diesem, bisweilen mit etwas anderem? – Immer, wenn ich weiß, sprach ich, mit diesem. – Wirst du denn niemals, sagte er, aufhören hinzuzusetzen? – Daß uns sonst nur nicht dieses Immer einen Streich spiele. – Uns gewiß nicht, sagte er; sondern wenn ja, so geschieht es dir. Also antworte. Weißt du immer mit demselbigen? – Immer, sprach ich, da doch nun das Wenn weg soll. – Also immer weißt du hiemit; und immer wissend weißt du etwa einiges hiemit, womit du weißt, Anderes mit etwas anderem? oder alles hiemit? – Hiemit, sprach ich, alles insgesamt, was ich nur weiß. – Da haben wir es! sagte er, schon wieder kommt derselbe Zusatz. – Ich nehme es schon wieder zurück, sprach ich, dieses Was ich nur weiß. – Gar nichts, sagte er, sollst du davon zurücknehmen; ich verlange es gar nicht. Antworte mir nur. Könntest du wohl Alles insgesamt wissen, wenn du nicht Alles wüßtest? – Das wäre freilich ein Wunder! sagte ich. – Darauf sagte er: Nun setze immer hinzu, was du nur willst! hast du doch eingestanden, daß du alles wüßtest. – So scheint es, sprach ich; wenn nämlich dies gar nichts bedeuten soll, das Was ich nur weiß, so weiß ich freilich alles. – Also hast du auch eingestanden, daß du immer weißt mit demselbigen womit du weißt, sei's auch wenn du weißt oder wie du sonst willst, du hast doch eingestanden, daß du immer weißt und auch Alles. Also ist offenbar, daß du auch wüßtest als du ein Kind warest, und als du geboren und gezeugt wurdest, ja auch ehe du warest und ehe Himmel und Erde war, wüßtest du alles insgesamt, wenn du immer weißt. Und wirst auch, bei Zeus, immer wissen, und alles insgesamt, wenn ich nur will. – Möchtest du es dann immer wollen, du vielverehrter Euthydemos! sagte ich, wenn du anders in der Tat Recht hast. Aber ich traue dir nicht recht, daß du es im Stande bist, wenn nicht auch dieser dein Bruder Dionysodoros mit will; dann aber vielleicht wohl. Sagt mir aber doch, sprach ich, denn im Übrigen weiß ich freilich nicht, wie ich euch das bestreiten soll, die ihr solche Wunder von Weisheit seid, daß ich nicht alles weiß, da ihr es ja sagt; dergleichen aber, Euthydemos, wie soll ich sagen daß ich das weiß, daß rechtschaffene Männer ungerecht sind? Komm, sage mir, weiß ich das auch, oder weiß ich es nicht? – Du weißt es freilich, sagte er. – Wie denn? (297) fragte ich. – Daß die Rechtschaffenen nicht ungerecht sind. – Das freilich, sagte ich, schon lange. Aber das frage ich nicht, sondern daß die Rechtschaffenen ungerecht sind, wo ich das gelernt habe? –

Nirgends, sagte Dionysodoros. – Also, sprach ich, weiß ich doch dieses nicht. – Du verdirbst uns Alles, sagte nun Euthydemos zum Dionysodoros. Denn nun wird herauskommen, daß er nicht weiß, und daß er zugleich wissend ist und nichtwissend. – Da errötete Dionysodoros. – Aber du, sprach ich, wie meinst du, Euthydemos? dünkt dich, daß er nicht richtig spreche, dieser Bruder, der alles weiß? – Geschwind nahm Dionysodoros hier das Wort, und fragte: Also bin ich etwa des Euthydemos Bruder? – Laß das, Bester, sprach ich, bis Euthydemos mich gelehrt hat, daß ich weiß, die Rechtschaffenen sind ungerecht, und mißgönne mir das Kunststück nicht. – Du entläufst, Sokrates, sagte Dionysodoros, und willst nicht antworten. – Ganz natürlich, sprach ich. Denn ich bin schon schwächer als Einer von euch, so daß ich vor beiden zugleich wohl nicht umhin kann zu fliehen. Denn ich bin ja um vieles schlechter als Herakles, der ja nicht im Stande war, gegen die Hydra zu kämpfen, diese Sophistin, die so klug war, wenn ihrem Satz ein Kopf abgeschnitten wurde, viele neue statt des einen herauszustrecken, und zugleich auch gegen den andern Sophisten, den Seekrebs, der eben erst, dünkt mich, seewärts her angeschwommen gekommen war; sondern als dieser ihn nun auch noch ängstete, und ihn so von links her ansprach und biß, rief Herakles seinen Bruderssohn Joleos zu Hülfe. Und der half ihm freilich genug; wenn aber mein Joleos Patrokles käme, der würde nur Übel ärger machen. – Antworte also, sagte Dionysodoros, da du doch dieses selbst vorgebracht hast, ob wohl Joleos mehr des Herakles Bruderssohn war, als der deinige? – Es wird wohl das Beste sein, Dionysodoros, sprach ich, daß ich dir antworte; denn du läßt doch nicht ab mit Fragen, wiewohl ich fast weiß, du tust es nur aus Neid, um zu hindern, daß Euthydemos mich nicht jenes Kunststück lehren soll. – Antworte also, sprach er. – So antworte ich denn, daß Joleos des Herakles Bruderssohn allerdings war, der meinige aber, meines Erachtens, ganz und gar nicht ist. Denn nicht Patrokles mein Bruder war sein Vater, sondern der seinige hieß freilich ähnlich genug Iphikles, des Herakles Bruder. – Patrokles aber, sprach er, ist der deinige? – Ja, sagte ich, von mütterlicher Seite, nicht aber von väterlicher. – Also ist er dein Bruder und auch nicht dein Bruder? – Von Vaterseite nämlich nicht, Bester; denn sein Vater war Chairedemos, der meinige aber Sophroniskos. – Vater also, sprach er, war Sophroniskos und auch Chairedemos? – Allerdings, sprach ich, jener der meinige und der andere seiner. – Also, fragte er, war Chairedemos ein anderer als Vater? – Als der (298) meinige, ja, sprach ich. – War er also etwa Vater, da er doch ein anderer war als Vater? Oder bist du einerlei mit einem Stein? – Ich fürchte wohl, sprach ich, unter deinen Händen könnte ich es werden; ich denke aber doch nicht. – Also bist du ein anderer als der Stein? – Ein anderer. – Und nicht wahr, weil du ein anderer bist als der Stein, bist du nicht Stein? und weil ein anderer als Gold, bist du nicht Gold? – Richtig. – Also auch Chairedemos, sagte er, wenn er ein anderer ist als Vater, ist nicht Vater. – Er scheint, sprach ich, nicht Vater zu sein. – Und wenn Chairedemos Vater ist, nahm Euthydemos das Wort, so ist wiederum Sophroniskos ein anderer als Vater, und nicht Vater, so daß du, o Sokrates, vaterlos wärest. – Da fiel Ktesippos ein und sagte, Eurem Vater aber begegnet wohl nicht das nämliche? ist er nicht ein anderer als mein Vater? – Weit gefehlt, sprach Euthydemos. – Also, fragte jener, derselbe? – Derselbe freilich. – Das wollte ich nicht gar gern. Aber, Euthydemos, fuhr er fort, ist er etwa nur mein Vater oder auch der übrigen Menschen? – Auch der übrigen, antwortete er. Oder meinst du, derselbe sei Vater und auch nicht Vater? – Das meinte ich freilich, sagte Ktesippos. – Wie, fragte jener, also wäre auch Gold zugleich nicht Gold, und ein Mensch nicht Mensch? – Wenn du nur nicht, sagte Ktesippos, Gerissenes wieder mit Gerissenem zusammenknüpfst. Denn das ist auch eine üble Sache, wenn dein Vater aller Vater ist. – Das ist er aber doch, sagte jener. – Etwa nur der Menschen, fragte Ktesippos, oder auch der Pferde und aller übrigen Tiere? – Aller, sagte er. – Auch deine Mutter eben so die Mutter von allen? – Auch die Mutter. – Also ist deine Mutter auch die Mutter der Schweinigel? – Auch deine, sagte er. – Und du bist also der Bruder der Stinte und der jungen Hunde und der Ferkel? – Aber auch du, sagte er. – Und obenein ist dein Vater wohl gar ein

Hund? – Auch deiner, sagte er. – Sogleich, Ktesippos, wenn du mir antworten willst, sagte Dionysodoros, sollst du das zugestehn. Sage mir, hast du einen Hund? – Und das einen recht bösen, sprach Ktesippos. – Hat er auch Junge? – Ja, sprach er, eben solche. – Deren Vater ist also doch der Hund. – Ja wohl, sprach er, ich habe selbst gesehn wie er die Hündin beschwängerte. – Wie nun, ist der Hund nicht dein? – Freilich, sagte er. – Und so wie dein, ist er auch Vater; so daß der Hund dein Vater wird, und du der jungen Hunde Bruder. Und sogleich fuhr Dionysodoros weiter fort, damit Ktesippos nicht zuvor etwas sagen könnte, und sprach, Und noch dies einzige beantworte mir: Schlägst du wohl diesen Hund? – Da lachte Ktesippos und antwortete, Ja bei den Göttern, denn dich (299) kann ich nicht. – Also schlägst du deinen Vater? – Mit weit besserem Recht, sagte Ktesippos, möchte ich wohl euren Vater schlagen, was er sich doch gedacht hat, so weise Söhne zu zeugen. Aber gewiß o Euthydemos, hat wohl euer und der Hündchen Vater schon sehr viel Gutes dieser eurer Weisheit zu verdanken? – Er braucht gar nicht viel Gutes, Ktesippos, weder er noch du. – Noch auch gewiß du selbst, Euthydemos. – Noch auch irgend ein anderer Mensch. Denn sage mir nur, Ktesippos, ob du es einem Kranken gut hältst Arznei zu nehmen, wenn er ihrer bedarf, oder nicht? Oder wenn einer in den Krieg zieht, lieber mit Waffen zu gehen als unbewaffnet? – Ich denke so, antwortete er, wiewohl ich glaube, du wirst wieder etwas herrliches sagen. – Das wirst du am besten wissen, sagte er, antworte nur. Denn da du zugibst, daß es einem Menschen gut ist, wenn er ihrer bedarf, Arznei zu nehmen: so muß er also recht viel von diesem Guten nehmen, und es wird ihm vortrefflich bekommen, wenn ihm einer ein ganz Fuder voll Niesewurz klein stieße und eingäbe. – Gar vortrefflich, Euthydemos, wenn der Einnehmende so groß wäre als die delphische Bildsäule. – Und, fuhr jener fort, wenn es im Kriege gut ist Waffen zu tragen: so muß man ja wohl so viel als nur möglich Spieße und Schilder haben, wenn es ja gut ist? – Gewiß, sagte Ktesippos. Und du, Euthydemos, glaubst das wohl nicht, sondern nur eins, und einen Spieß? – Ja, so glaube ich. – Würdest du etwa auch den Geryones und Briareos so bewaffnen? Hierauf, hatte ich geglaubt, verständest du dich besser, da ihr ja Fechtmeister seid, du und dieser Freund. – Da schwieg Euthydemos; Dionysodoros aber fragte den Ktesippos in Bezug auf das vorher Geantwortetete, dünkt es dich nicht auch gut, Gold haben? – Freilich, und zwar viel, antwortete Ktesippos. – Und bist du nicht der Meinung, daß man gute Sachen immer haben muß und überall? – Gar sehr. – Und das Gold hältst du doch auch für gut? – Das habe ich freilich zugegeben. – Also muß man es immer haben und überall, und vornehmlich bei sich. Und der wäre also der glücklichste, der drei Talente Gold im Bauch hätte, und ein Talent im Schädel und einen Stater in jedem Auge. – Sagt man doch auch, sprach Ktesippos, daß das die glücklichsten und trefflichsten Männer sind unter den Skythen, die recht viel Gold haben in ihren Schädeln, auf die Art wie du vorher den Hund meinen Vater nanntest; und was das wunderbarste ist, sie trinken auch aus diesen ihren eignen vergoldeten Schädeln und sehn inwendig hinein, indem sie ihren eignen Schopf in der Hand halten. – Was für Dinge (300) sehen aber wohl die Skythen und alle andere Menschen, fragte Euthydemos, die sich zeigen lassen oder die sich nicht zeigen lassen? – Die sich zeigen lassen, offenbar. – Also auch du? – Auch ich. – Siehst du wohl unsere Kleider? – Ja. – Lassen sich die nun wohl zeigen? – Allerdings, ganz ungemein, sprach Ktesippos. – Was denn, fragte jener, lassen sie sich zeigen? – Nichts. Du aber glaubtest es ginge ganz und gar nicht, so gut bist du. Aber, Euthydemos, mich dünkt du träumst ohne zu schlafen, und wenn es irgend möglich ist, zu reden ohne etwas zu sagen, so tust du es gewiß. – Ist das etwa, sprach Dionysodoros, nicht möglich für Schweigende zu reden? – Ganz und gar nicht, sagte Ktesippos. – Auch nicht für Redende zu schweigen? – Noch weniger. – Wenn du also für Steine, Holz oder Eisen redest, redest du da nicht für Schweigende? – Keinesweges, antwortete er, wenn ich dabei in der Schmiede herumgehe; denn da schreit das Eisen gewaltig wenn man es anrührt, so daß dir hier doch aus übergroßer Weisheit entgangen ist, daß du nichts sagst. Aber zeigt mir nun auch das andere, wie es wiederum für

Redende möglich ist zu schweigen. Und Ktesippos schien mir sehr in Eifer zu sein wegen seines Lieblings. – Wenn du schweigst, sprach Euthydemos, schweigst du nicht für Alle? – Ja. – Also auch für Redende zugleich schweigst du, wenn doch die Redenden unter den Allen begriffen sind. – Wie, fragte Ktesippos, schweigen denn nicht Alle? – Nein doch, sagte Euthydemos. – Also, Bester, reden etwa Alle? – Ja, die Redenden. – Aber, sagte jener, danach frage ich ja nicht, sondern Alle, ob die reden oder schweigen? – Keines von beiden, und beides, sagte hurtig einfallend Dionysodoros, denn mit der Antwort, das weiß ich gewiß, wirst du nichts anfangen können. – Da lachte, wie er pflegt, Ktesippos laut auf und sagte: o Euthydemos, dein Bruder hat die Frage doppelt genommen, und ist verloren und überwunden. – Da freute sich Kleinias sehr und lachte, so daß dem Ktesippos noch mehr als zehnfach der Mut wuchs. Wie mich aber dünkt, hatte der schlaue Ktesippos schon von ihnen selbst eben dieses abgehört. Denn es gibt nirgend sonst noch solche Weisheit unter den Menschen. Und ich sagte darauf: Warum lachst du doch, Kleinias, über so wichtige und schöne Dinge? – Hast du denn schon jemals ein schönes Ding gesehen, Sokrates? fragte Dionysodoros. – O ja, sagte ich, viele. – Waren die verschieden von dem Schönen, sprach er, oder einerlei mit dem Schönen? – Da war ich nun wieder auf jeden Fall in der Klemme, und dachte, mir geschähe Recht dafür, daß ich gemuckst hätte. Dennoch aber (301) sagte ich, Verschieden von dem Schönen selbst; aber jedes hat doch eine gewisse Schönheit bei sich. – Also, sprach er, wenn du einen Ochsen bei dir hast, bist du ein Ochs? und weil du jetzt mich bei dir hast, bist du Dionysodoros. – Sprich wenigstens nicht ruchloses, wie das letzte, sagte ich. – Aber auf welche Weise, sprach er, kann denn, wenn nun ein verschiedenes Ding zu einem verschiedenen hinzukommt, dies verschiedene das verschiedene sein? – Also dagegen, sagte ich, findest du Bedenken? denn nun unterfing ich mich schon den Männern ihre Weisheit nachzuahmen, weil ich so großes Vergnügen daran fand. – Wie, sprach er, sollte ich nicht Bedenken haben, ich und alle andern Menschen, gegen das was nicht ist? – Wie meinst du, sprach ich, ist nicht das Schöne schön und das Häßliche häßlich? – Wenn ich es dafür halte, sprach er. – Hältst du es also dafür? – Freilich, sagte er. – Also ist doch auch das Einerlei einerlei und das Verschiedene verschieden. Denn das Verschiedene ist doch wohl nicht das Einerlei. Dagegen, dachte ich, würde kein Kind Bedenken finden, daß das Verschiedene verschieden ist! Doch Dionysodoros, dies hast du nur mit Willen so übersehen. Denn übrigens dünkt mich, daß wie jeder ausgelernte Künstler was ihm zu fertigen zukommt, so auch ihr das Gespräch ganz vortrefflich ausarbeitet. – Weißt du also, sprach er, was jedem Künstler zukommt? Zuerst wem kommt das Schmieden zu? – Ich weiß, dem Schmied. – Wem Töpfe machen? – Dem Töpfer. – Und schlachten und abledern, und das kleine Fleisch zerlegen, kochen und braten? – Dem Koch, sprach ich. – Wenn man nun einem tut, was ihm zukommt, so tut man doch Recht? – Gewiß. – Und dem Koch, sagst du, kommt schlachten und abledern zu? Hast du das zugegeben oder nicht? – Freilich habe ich es zugegeben, aber sieh es mir nur nach. – Offenbar also, fuhr er fort, wenn Jemand den Koch schlachtet, zerlegt, kocht und bratet: so tut er ihm was ihm zukommt. Und wenn jemand den Schmied schmiedet und den Töpfer auf der Scheibe dreht: so tut er ihm was ihm zukommt? – O Poseidon! rief ich aus, jetzt hast du deiner Weisheit die Krone aufgesetzt! Werde ich die wohl je so gewinnen, daß sie mir eigen wird? – Würdest du sie wohl erkennen, Sokrates, wenn sie dir eigen geworden wäre? – Wenn du es willst, sprach ich, dann gewiß. – Und wie, sprach er, glaubst du zu erkennen, was dein ist? – Wenn du nicht etwa anders meinst, sagte ich; denn mit dir muß man anfangen und mit dem Euthydemos endigen. – Glaubst du also etwa, daß das dein ist, worüber du zu gebieten hast, und womit du anfangen kannst, was du (302) willst? Zum Beispiel, würdest du glauben, diejenigen Ochsen und Schafe wären dein, welche du dürftest verkaufen, verschenken und schlachten welchem Gott du wolltest? und mit denen es sich nicht so verhielte, die wären nicht dein? – Da merkte ich schon, daß hieraus wieder eins aufducken würde von jenen herrlichen Fragestücken, und da ich es gern baldmöglichst hören



wollte, antwortete ich: Allerdings, so verhält es sich, dergleichen allein ist mein. – Und wie? Tiere nennst du doch das, was eine Seele hat? – Ja, sprach ich. – Du gibst also zu, von den Tieren seien allein diejenigen dein, womit du Macht hast alles das zu tun, was ich eben erwähnte? – Das gebe ich zu. – Darauf hielt er spöttisch verstellter Weise inne, als ob er auf etwas großes sänne, und fragte dann, Sage mir, Sokrates, hast du einen väterlichen Zeus? – Da ahndete mir schon, daß es kommen würde wie es zuletzt auch kam, und ich drehte und wendete mich ratlos und vergeblich wie im Netze gefangen, und sagte: Nein, den habe ich nicht, Dionysodoros. – So bist du ja ein ganz erbärmlicher Mensch, und gar nicht ein Athener, wenn du weder väterliche Götter hast, noch heiliges, noch sonst etwas schönes und gutes. – Halt, sagte ich, Dionysodoros, sprich besser, und laß mich nicht so hart an als Lehrer. Denn ich habe ja allerdings Altäre und Heiligtümer häusliche und väterliche, und alles was andere Athener von der Art haben. – Also andere Athener haben keinen väterlichen Zeus? – Nein, sagte ich, diesen Namen führt er bei keinen Ioniern, weder bei denen, die von dieser Stadt aus anderwärts hingezogen sind, noch bei uns selbst. Sondern väterlich heißt uns Apollon wegen Erzeugung des Ion. Zeus aber wird bei uns nicht väterlich genannt, sondern der Zeus des Gehöftes und der Bruderschafts-Zeus, und so auch Athene, die Athene der Bruderschaften. – Das ist ja genug, sprach Dionysodoros; so hast du doch, wie es scheint, einen Apollon und Zeus und Athene. – Ja wohl, sagte ich. – Also sind doch auch diese deine Götter? – Ja, Ahnherrn, sagte ich, und Gebieter. – Immer doch deine, sprach er, oder hast du nicht eingestanden, daß sie dein sind? – Ich habe es eingestanden, sagte ich, denn was will ich machen? Nun sind doch diese Götter Tiere? Denn du hast eingestanden, was eine Seele habe sei Tier. Oder haben diese Götter keine Seele? – Sie haben, sprach ich. – Also sind sie doch auch Tiere? – Das sind sie. – Und von Tieren, gestandest du, wären nur diejenigen dein, welche du Macht hättest zu verschenken, zu verkaufen und zu schlachten welchem Gott du wolltest. – Ich habe es eingestanden, sprach ich. Denn ich kann ja doch nicht entschlüpfen, Euthydemos. – So komm denn, fuhr er fort, und sage mir gleich, da du bekennst, Zeus sei dein und die andern Götter, ob du sie wohl dürftest verschenken oder verkaufen, (303) oder was du sonst wolltest mit ihnen anfangen wie mit andern Tieren? – Da lag ich nun, Kriton, von der Rede getroffen sprachlos da. Ktesippos aber wollte mir zu Hülfe kommen, und sagte, Der Popanz Herakles! was für ein schönes Stück! – Wie doch, sprach Dionysodoros, ist Herakles der Popanz, oder der Popanz Herakles? – Da rief Ktesippos aus: O Poseidon! was für gewaltige Reden! Ich lasse ab; denn die Männer sind unbezwinglich.

Und hier, lieber Kriton, war auch keiner unter den Anwesenden, der die Rede nicht über die Maßen gelobt hätte, und die beiden erlagen fast dem Lachen und dem lauten Beifall und der Freude. Denn beim vorigen entstand zwar auch schon jedesmal gar schönes Getümmel unter den Freunden des Euthydemos allein. Hierbei aber wollten fast die Säulen im Lykeion mit einstimmen in das Getümmel, und sich freuen an den Männern. Und ich selbst war so ergriffen, daß ich gestehn mußte, nie so weise Männer gesehen zu haben, und ganz bezwungen und gefangen von ihrer Weisheit wendete ich mich dazu sie beide zu preisen und zu verherrlichen, und sagte, O ihr glückseligen beiden über eure wunderbaren Gaben, daß ihr eine so große Sache so leicht und in so weniger Zeit zu Stande gebracht! Denn unter vielem andern schönen, das sich in euren Reden findet, o Euthydemos und Dionysodoros, ist dieses fast das erhabenste, daß ihr euch um die meisten Menschen und um die ernsthaften zumal und die für etwas gehalten werden nichts kümmert, sondern um die welche euch gleichen nur. Denn das weiß ich gewiß, daß mit diesen Reden nur wenig Menschen recht zufrieden sein möchten, die euch gleichen; die andern aber haben wohl so wenig Verstand davon, daß ich gewiß weiß, sie würden sich mehr schämen, mit solchen Reden Andere zu widerlegen, als selbst dadurch widerlegt zu werden. Auch dies ist noch etwas recht leutseliges und gutmütiges in euren Reden, daß wenn ihr nun läugnet, es sei

überall gar nichts schön oder gut oder auch weiß und was irgend von der Art, oder auch es sei überall nichts vom Andern verschieden, ihr dann freilich recht ordentlich den Leuten den Mund zusammennäht, wie ihr auch selbst sagt; aber nicht nur Anderer ihrem scheint ihr dies anzutun, sondern auch eurem eignen, das ist eben das artige davon und benimmt diesen Reden alles verhaßte. Das größte aber ist, daß diese Sache so beschaffen und von euch recht kunstreich so ausgedacht ist, daß es in gar weniger Zeit jeder Mensch lernen kann. Das habe ich bemerkt und recht Acht gehabt auf den Ktesippos, wie schnell er aus dem Stegereif im Stande war, euch nachzuahmen. (304) Diese künstliche Eigenschaft eures Geschäftes ist nun für das schnellere Überliefern freilich gar schön, aber vor vielen Menschen betrieben zu werden eignen sich diese Reden deshalb weniger; sondern, wenn ihr mir wenigstens folgen wollt, werdet ihr euch hüten, vor Vielen so zu reden, damit sie nicht die Kunst allzuschnell erlernen, und euch dann wenig Dank dafür wissen. Sondern redet hübsch meist nur unter Euch so; oder wenn ja vor jemand anderm, nur vor dem, der euch bezahlt. Und eben dies müßt ihr auch, wenn ihr verständig handeln wollt, euren Schülern raten, ja nie vor keinem andern Menschen, sondern immer nur vor euch und unter sich diese Kunst zu treiben. Denn es ist nun einmal so, Euthydemos, das seltene ist das geltende, und das Wasser ist das allerwohlfeilste, ohnerachtet es das vortrefflichste ist, wie Pindaros sagt. Aber kommt, sprach ich, damit ihr auch mich und diesen Kleinias hier gleich aufnehmet.

Dies, o Kriton, und einiges andere wenige sprachen wir noch, und gingen dann. Sieh also nun zu, wie du auch zu den beiden Männern kommst, da sie verhiessen, daß sie es jeden lehren könnten, der nur bezahlen wollte, und daß sie keine Gemütsart noch Alter ausschließen wollten. Ja was dir besonders wichtig sein muß, sie sagten auch den, der mit dem Erwerb beschäftigt wäre, hindere nichts ihre Weisheit sich sehr leicht anzuzeigen.

Kriton: Gewiß, Sokrates, bin ich ein großer Redefreund und mag gern etwas lernen. Indes scheint es fast, daß auch ich einer von denen bin, die dem Euthydemos nicht gleichen; sondern von jenen, von denen du auch sagtest, daß sie lieber möchten durch solche Reden widerlegt werden als selbst widerlegen. Und obschon es mir gar lächerlich vorkommt dich zurechtzuweisen: so muß ich dir doch, was ich gehört habe, wieder erzählen. Höre also, daß einer von denen, die von euch gingen, mir begegnete indem ich umher ging, ein Mann der sich sehr klug dünkt, von jenen einer die stark sind in den gerichtlichen Reden, der fragte mich: Nun, Kriton, du hörst nicht zu bei dieser Weisheit? – Nein, beim Zeus, sagte ich, denn auch als ich dabei stand, konnte ich nichts verstehen wegen des Gedränges. – Schade! sprach er, es lohnte wohl es zu hören. – Wie so? fragte ich. – So hättest du, sagte er, Männer reden gehört, welche jetzt die weisesten sind in dergleichen Reden. – Darauf sagte ich: Wie sind sie dir denn vorgekommen? – Wie anders, antwortete er, als wie man diese Leute immer hört Possen treiben, und sich um nichtswerte Dinge eine unwürdige Mühe geben. – So sagte er wörtlich. Da sprach ich: Aber es ist doch eine schöne Sache um die Philosophie. – Wie doch schön, sagte er, du Guter? Gar nichts (305) wert. Vielmehr wenn du auch jetzt wärest zugegen gewesen, würdest du dich, glaube ich, recht geschämt haben für deinen Freund, so abgeschmacket war er, sich solchen Menschen hingeben zu wollen, denen gar nichts daran liegt was sie sagen, die sich aber an jedes Wort hängen. Und diese, wie ich eben sagte, sind von den besten jetzt. Aber eben, lieber Kriton, die Sache selbst und die Menschen die sich damit abgeben sind ganz schlecht und lächerlich. – Mich indes, o Sokrates, dünkt, die Sache selbst könne wohl weder dieser mit Recht tadeln noch wer sie sonst tadelt. Allein mit solchen Menschen sich vor vielen andern einlassen zu wollen, das schien er mir mit Recht zu mißbilligen.

Sokrates: O Kriton, wunderlich sind solche Menschen. Allein ich weiß noch nicht, was ich sagen soll. Zu welchen gehörte der, der dir begegnete und die Philosophie tadelte? war er einer von denen die selbst vor Gericht zu streiten verstehn, ein Redner? oder von denen die solche hinschicken, ein Verfertiger der Reden mit denen die Redner streiten?

Kriton: Keinesweges ein Redner, beim Zeus, ich glaube nicht, daß er jemals die Gerichtsstätte betreten hat. Aber man sagt, daß er die Sache versteht und stark darin ist, und vortreffliche Reden ausarbeitet.

Sokrates: Ich verstehe schon, und eben von diesen wollte ich auch selbst reden. Das sind die Leute, von denen Prodikos sagt, sie ständen auf der Grenze zwischen Philosophen und Staatsmännern. Sie glauben aber die Weisesten unter allen zu sein, und außerdem daß sie es sind auch bei den Meisten dafür zu gelten, so daß wenn sie nicht bei Allen diesen Ruhm davon trügen, ihnen hiebei Niemand im Wege stehe, als die sich mit der Philosophie beschäftigen. Sie glauben daher, wenn sie diese nur in den Ruf bringen könnten, daß man sie für nichts wert hielte, alsdann sie selbst unbestritten überall den Sieg davon tragen müßten im Rufe der Weisheit. Denn die weisesten wären sie doch in der Tat; wenn sie aber in der Unterhaltung den kürzeren zögen, so wären es die aus des Euthydemos Schule, von denen sie eingeengt würden. Für weise aber halten sie sich mit großem Scheine des Rechtes, weil sie sich nämlich mäßig mit der Philosophie einließen und mäßig mit den Staatsgeschäften, und das aus einem recht scheinbaren Grunde; denn sie ließen sich mit beiden so viel ein als nötig, und könnten ohne alle Gefahr und Streit die Früchte der Weisheit ärnten.

Kriton: Und wie? dünkt dich etwas damit gesagt zu sein, Sokrates? Denn gewiß doch hat der Männer Rede einen recht stattlichen Schein.

Sokrates: Das hat sie auch in der Tat, Kriton, mehr Schein als Gedeihn. Denn es ist nicht leicht sie zu überzeugen, daß sei es ein Mensch oder was irgend sonst in der Mitte steht zwischen (306) zwei Dingen und an beiden Teil hat, wenn es aus einem Gut und einem Übel zusammengesetzt ist, alsdann besser als das eine sein wird, aber schlechter als das andere; wenn aber aus zweierlei Gutem, das sich nicht auf denselben Gegenstand bezieht, dann schlechter als jedes von beiden dazu, wozu jedes Einzelne von jenen, woraus es besteht, gut ist; und daß nur was aus zwei Übeln bestehend, die es nicht in derselben Beziehung sind, sich in der Mitte zwischen beiden befindet, besser sein wird, als jedes von den beiden, woran es Teil hat. Ist nun also die Philosophie gut, und die ausübende Staatskunst auch, aber jede in einer andern Beziehung und diese wollen in der Mitte zwischen beiden stehn: so ist nichts damit gesagt; denn sie sind alsdann schlechter als beide. Ist aber die eine etwas gutes und die andere dagegen etwas übles: so sind sie freilich besser als die Einen, aber auch schlechter als die Andern. Und nur wenn beide etwas schlechtes wären, in diesem Falle allein hätten sie Recht; sonst aber auf keine Weise. Allein ich glaube nicht, daß sie eingestehen werden, weder daß beide schlecht sind, noch daß die eine schlecht ist und nur die andere gut. Also sind in der Tat diese, welche an beiden Anteil haben wollen, schlechter als jeder von beiden darin, in Beziehung worauf eben Staatskunst und Philosophie ihren Wert haben; und ohnerachtet sie der Wahrheit nach die dritten sind, suchen sie doch als die ersten zu erscheinen. Verzeihen muß man ihnen nun wohl dieses Verlangen, und ihnen nicht darum zürnen; sie aber doch nur für das ansehen, was sie wirklich sind. Denn man muß mit jedem vorlieb nehmen, der nur irgend etwas vernünftiges behandelt, und mit wackerem Ernst durcharbeitet.

Kriton: Wegen meiner Söhne nun, o Sokrates, bin ich ja gewiß, wie ich dir auch jedesmal sage, in

rechter Verlegenheit, was ich mit ihnen beginnen soll. Der jüngere zwar ist nur noch klein, Kritobulos aber wächst schon heran, und bedarf eines, der ihm forthilft. So oft ich nun mit dir zusammenkomme, ist mir so zu Mut, daß es mich große Torheit dünkt, meiner Söhne wegen für viele andere Dinge soviel Sorge getragen zu haben, sowohl für meine Verheiratung, um sie mit einer recht wohlgearteten Mutter zu erzeugen, als auch für mein Vermögen, um sie so wohlhabend als möglich zu machen, wenn ich nun nicht auch für ihren Unterricht sorgen wollte. So oft ich aber auf einen von denen hinsehe, die sich dafür ausgeben Jünglinge zu unterrichten und zu bilden: so werde ich ganz irre und sie dünken mich insgesamt, wenn ich sie recht betrachte, ganz verkehrt zu sein, damit ich dir doch die Wahrheit gerade heraus sage, so daß ich nicht weiß wie ich den jungen Menschen zur Philosophie aufmuntern kann.

(307) Sokrates: Lieber Kriton, weißt du denn nicht, daß in jedem Geschäft der schlechten viele sind, und diese nichts wert, der trefflichen hingegen nur wenige, diese dann aber auch alles wert. Oder hältst du die Turnkunst nicht für etwas schönes, und die Haushaltungskunst, und die Redekunst und die Kriegskunst?

Kriton: Ja wohl recht sehr.

Sokrates: Und wie nun? siehst du nicht in jeder die Meisten zu jedem Geschäft sich ganz erbärmlich und lächerlich anstellen?

Kriton: Ja, beim Zeus, da sprichst du sehr wahr.

Sokrates: Und wolltest nun deshalb du selbst dich allen diesen Geschäften entziehen, und sie auch deinen Söhnen nicht gestatten?

Kriton: Das wäre ja wohl keinesweges recht, Sokrates!

Sokrates: Tue also ja nicht, was sich nicht gebührt, Kriton! Sondern die laß ganz bei Seite, die sich der Philosophie befleißigen, ob sie gut sind oder schlecht, und nur die Sache selbst prüfe recht gut und gründlich; und erscheint sie dir als schlecht, so mahne jedermann davon ab, nicht nur deine Söhne, erscheint sie dir aber so, wie sie auch mir vorkommt, so gehe ihr getrost nach und übe sie, du selbst, wie man zu sagen pflegt, und deine Kinder.

# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Kratylos

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1986

Viel Mühe hat den Freunden des Platon von altem Schrot und Korn dieses Gespräch immer gemacht. Denn schwer schien es zu bestimmen, zu welcher Meinung über die Sprache er sich eigentlich bekenne, ob wirklich entweder zu der, welche die Sprache durch Verabredung und Vertrag entstehen läßt und also alles Einzelne in ihr für gleichgültig und zufällig ansieht, oder zu der, welche ihr als einem Naturerzeugnis innere Wahrheit und Richtigkeit zuschreibt; oder ob er vielleicht gar heimlich jene andere Meinung zum Rückhalt habe von einer göttlichen Einsetzung der Sprache. Eben so wie man immer nicht recht wissen kann im »Menon«, ob die Tugend bloß geübt werde, also durch Gewöhnung zu einer verabredeten Weise entstehe, oder vielmehr gelehrt, also eingesehen als innere Notwendigkeit, oder ob sie gar als eine Gabe der Götter über den Menschen komme nach ihrem Wohlgefallen und deshalb eigentlich das allein Gute sei. – Noch schwerer fiel es den großen Mann zu verteidigen über die ganz falsche Ableitung und Erklärung der Wörter, wo doch unter leider so vielen Beispielen kaum eines oder das andere auch nur Duldung, um nichts von Beifall zu sagen, finden kann. Denn wenn man auch entschuldigen will und bedauern, daß der bewunderungswürdige Mann aus Schuld der Zeiten so wenig lehrreiches und tüchtiges über einen so wichtigen Gegenstand zu sagen wußte: so reicht diese Auskunft doch nirgends hin, weil in der Tat die Unwissenheit zu groß ist, und sich auch wider unsern Willen immer etwas verachtendes einmischt in die Verwunderung darüber, daß derjenige, der so sehr darauf gedrungen, man solle wissen, wovon und wie sehr man nichts wisse, sich doch, wo er offenbar nichts wußte, in so leeres und unbedeutendes Spiel eingelassen habe. Dagegen ist nun freilich viel gewonnen durch die Entdeckung neuerer Zeiten, daß dem Platon eben auch dies alles nur Spiel gewesen und Scherz, und daß man wie in mehreren seiner Werke so auch hier nur keine erhabene Weisheit suchen müsse. Nur ist es auch bei dieser Ansicht wiederum schwierig, den tief sinnigen Mann zu rechtfertigen wegen einer solchen Masse schwerfälligen und leeren Scherzes, und wegen des beispiellosen Verfahrens seine unglückliche Neigung zu Wortspielen auf eine so erstaunenswürdige Weise ausbrechen zu lassen; wie jeder Naturforscher erstaunen würde, von einer seltenen Steinart, die nur hie und da in kleinen Körnchen eingesprengt vorzukommen pflegt, plötzlich ein ganzes ungeheures Lager anzutreffen. Und eine schwere Untersuchung ladet diese Entdeckung auf, nämlich den Ernst von dem Scherz zu scheiden, wenn man den Platon nicht des schlechtesten Scherzes beschuldigen will, nämlich bei ernsthaften Dingen sich ernsthaft zwar zu gebärden, aber doch auch nur zum Scherz. Wer nun diese letztere Ansicht des Ganzen etwa nur auf Geratewohl aufgegriffen hat, und sich nun entweder mit diesem allgemeinen zu begnügen gedenkt, oder auf eben solche Weise auch Kennzeichen aufzufinden zur Beurteilung und Sonderung des Einzelnen, und so mit neuem Gaumen herumzuschmecken

unter den alten Früchten und Zubereitungen, dem sei dies gern überlassen; uns aber ist nötig einen andern Weg einzuschlagen, und lieber, als ob noch nichts darüber gesagt wäre, dem Werke selbst nachzugehen, ob es uns nicht verraten will, was es eigentlich bedeute, und was auch jedes Einzelne darin uns wert sein soll.

Damit wir nun das wichtigere ruhiger betrachten können, mag es immer geraten sein erst alles einzeln anzusehen, um aufmerksam darauf zu machen, was ernsthaft gemeintes sei und was Scherz. Zuerst, was Allem zum Grunde zu liegen scheint, daß die Sprache das Kunstwerkzeug des Dialektikers ist, und daß das Benennen der Natur der Dinge gemäß geschehen müsse, dies klingt zwar wunderlich, wenn man es so überhin hört: aber es ist zu ähnlich mit andern Untersuchungen, welche wir schon kennen, und gar zu sehr nach den Grundgesetzen aller Platonischen Spekulation, als daß wir es nicht müßten für Ernst gelten lassen. Die Erläuterung aber, welche darauf folgt, durch mehr oder minder bekannte Eigennamen, welche auf Stand und Eigenschaften der Personen oder auf Begebenheiten in ihrem Leben zurückgeführt werden, diese ist offenbar nicht auf dieselbe Weise Ernst, indem Sokrates sie späterhin selbst vernichtet durch die Bemerkung, die Art, wie einzelne Menschen benannt werden, sei nicht die Art wie den Dingen ihre Benennungen zukamen, sondern man müsse sehen auf die Benennungen der Gattungen, des Allgemeinen und Ewigen. Dies nun ist wiederum offenbar Ernst, indem ja allerdings diese Namen die eine Hälfte des Kerns der Sprache bilden, wie sich dieser auch dem Hellenen gleich spaltete in Nennwörter und Zeitwörter. Wie aber nun das Gespräch dieser Spur weiter nachgeht, und die natürliche Richtigkeit der Nennwörter aufsucht zuerst in den Namen der Götter, welche so behandelt werden, daß man nicht recht sagen kann, sie hätten als Eigennamen mehr in den ersten Abschnitt gehört, dann in denen der Weltkörper und ihrer Verhältnisse, der Elemente, der Tugenden, der mancherlei anderen Erscheinungen des Gemütes und endlich der Angeln alles Denkens und Erkennens selbst, dies alles ist wiederum, wenn wir es so im Ganzen ansehen, offenbar Scherz. Das ergibt sich nicht nur aus der gewaltsamen Art mit den Wörtern umzugehen, aus dem ganz vernachlässigten Unterschied zwischen Stamm- und Beugungssilben und dem Vertauschen und Versetzen von Buchstaben, so daß oft ein kaum ähnlicher Laut herauskommt, so wie aus dem unbegrenzten Anteil, welcher der Verschönerungssucht zugeschrieben wird an der damaligen Gestalt der Wörter so daß nach des Sokrates Geständnis sogar schon von Anfang an etwas mit hineingesetzt worden, um die Bedeutung zu verbergen, also ganz gegen die vorausgesetzte Natur der Sprache: sondern noch weit mehr erkennt man den Scherz an den Äußerungen des Sokrates selbst; wie er spottet über diese Weisheit, als über eine ihm ganz fremde Eingebung, der er heute folgen, morgen aber sich davon reinigen wolle; wie er durch dasselbe Verfahren aus entgegengesetzten Wörtern einen gleichen Sinn herausbringt, und also zeigt, daß es sich selbst aufhebt; wie er sich hier beruft auf barbarischen Ursprung oder zerstörende Wirkungen der Zeit, und späterhin dies selbst für Ausreden eines solchen erklärt, der keine ordentliche Rechenschaft geben wolle. Allein diese scherzhafte Masse führt doch wieder auf etwas ganz ernsthaftes, nämlich auf den Unterschied zwischen Stammwörtern und abgeleiteten, auf die Untersuchung, was doch eigentlich das Objekt der Darstellung sei in der Sprache, zum Unterschied von dem mimischen und musikalischen Gebrauch der Stimme, und wie nun dem gemäß in den Buchstaben die ursprüngliche Bedeutsamkeit müsse gesucht werden. Und ernsthaft ist dieses gewiß, weil Platon den Sokrates eine Theorie dazu entwerfen läßt, welche ganz jenen dialektischen Grundformen entspricht, die er schon im »Phaidros« vorgetragen hat. Wie nun aber dieses beispielsweise an einzelnen Buchstaben erläutert und ihre Bedeutung aufgesucht wird, das kann man wieder kaum für Ernst erkennen, indem die Art, wie Sokrates dabei zu Werke geht, Jedem, der, auch nur oberflächlich, Aufgabe und Auflösung gegeneinander hält, wie unsere Anmerkungen stellenweise tun müssen, sehr leichtfertig

vorkommen muß, ja ihm selbst nur ins Blaue hinein und lächerlich erscheint nach seiner Versicherung. Und wer etwa meint, nur deshalb gerate alles so bunt und wunderbar, und werde absichtlich lächerlich gemacht, weil die Heraklitesche Lehre als der Sprache zum Grunde liegend mit Gewalt solle erwiesen werden, der verhehle sich doch nicht, daß in den wenigen Beispielen aus welchen eine eleatische Denkungsart erhellen soll, alles abenteuerliche eben so sehr angehäuft ist. Wem aber etwa sonst die angegebenen Gründe des Urteils nicht genügen, der gehe nur, um Ernst und Scherz sicher zu scheiden, ganz einfältig dem »Euthyphron« nach, und halte sich überzeugt, wo dieser mit im Spiele ist, und die Weisheit auf diesen zurückgeführt wird, da befinde er sich gewiß im Gebiete des Scherzes. Auch hieraus wird sich denn nicht minder der Ernst erkennen lassen, von wo er ausgeht und wie weit er sich, unzugänglich jenem lustigen Gespenst, erstreckt. Es wird sich auf alle Weise gewiß dasselbige ergeben, daß Platon sich nur das Besondere jener Sprachbehandlung abgesteckt hat, um wer weiß welche Komödie aufzuführen, alles Allgemeine aber eben so ernsthaft zu nehmen ist wie der Kern eines jeden Platonischen Gespräches. Dies muß den nicht ganz unkundigen Leser des Platon schon geneigt machen, jenes vor der Hand auf sich beruhen zu lassen als eine nur aus dem Ganzen vielleicht verständliche Nebensache, das Verständnis des Ganzen aber, wenn es recht soll gewürdigt werden, bei dem andern Ende anzufangen, und in dem »Kratylos« eine ähnliche Anordnung zu vermuten, wie in dem »Euthydemos«, wo auch eine ironische Masse und eine ernsthafte Untersuchung wunderbar in einander gewebt sind.

Betrachten wir nun abgesondert von jenem den ernsthaften Inhalt des Werkes, so erscheint schon die Untersuchung über die Natur der Sprache nicht mehr als das einzige, wiewohl sie allerdings am meisten und wunderbar genug ins Auge fällt. Denn da sonst die Gegenstände der Platonischen Untersuchung in mehreren Werken wiederkehren, und nachdem sie zuerst behandelt worden, späterhin noch einmal aus einem andern Gesichtspunkt angesehen oder sonst in ein helleres Licht gesetzt werden, bis sie als ganz ins klare gesetzt in das große alles umfassende Werk aufgenommen werden: so haben wir gar keine Spur, daß jemals dieser Faden, von dem man wahrlich nicht sagen kann, daß er hier zu Ende gesponnen worden, wieder sei angeknüpft worden; und hätte das Schicksal uns dieses eine Gespräch mißgönnt, so würde der Gegenstand gänzlich fehlen, und wir würden sagen müssen, Platon habe sich zu der Sprache verhalten als ein ächter Künstler, vortrefflich nämlich verstanden sie zu gebrauchen und auf eine eigentümliche Weise für sich auszubilden, gar nicht aber etwas darüber zu sagen. Was freilich auch jetzt noch, ungeachtet dieser Verlust uns nicht getroffen, Viele meinen, wir aber keinesweges. Denn sehen wir zu, wie er die Meinung des Hermogenes angreift, und statt eines auf Geratewohl zusammengerafften nur durch Verabredung bestätigten die Sprache darstellt als ein nach Anleitung einer inneren Notwendigkeit und als Abbild einer Idee gewordenes, von dem gebrauchenden Künstler zu beurteilendes und zu verbesserndes Kunstwerkzeug, und wie er die Zusammensetzung und Verwandtschaft der Töne vergleicht mit der Verwandtschaft und den zusammengesetzten Verhältnissen der Dinge, und beide als neben einander laufende und einander entsprechende Systeme ansehen will, die also gewiß in einem höheren Eins sind, und wie er in der physiologischen Qualität der Töne den Grund alles bedeutsamen in der Sprache nicht etwa als Nachahmung des hörbaren, sondern als Darstellung des Wesens der Dinge aufzusuchen befiehlt: so müssen wir gestehen, dies gehört zu dem tiefsinnigsten und größten, was jemals über die Sprache ist ausgesprochen worden.

Schwächer allerdings und auch nur als eine Ausrede dessen, der nicht völlige Rechenschaft zu geben weiß, erscheint dasjenige, was Sokrates gegen Kratylos von der Notwendigkeit neben dem natürlichen auch noch ein willkürliches nur durch Verabredung verständliches Element in der

Sprache anzunehmen vorträgt; allein wohl nur deswegen erscheint es so, weil es schwerer ist zu verstehen, und als nur angedeutet einer Fortsetzung bedarf. Denn wenn man erwägt, daß dieser ganze Beweis davon ausgeht, daß in der Bezeichnung ein besseres und ein schlechteres gesetzt wird, und zwar nicht das Bessere in der einen und das Schlechtere in der andern Sprache, indem jede, von den ersten Sprachelementen an, ein durchaus eigentümliches ist, sondern beides in derselben durch Vergleich dessen was innerhalb einer jeden sich verändert, also in Beziehung auf ihr Werden und Fortschreiten: so sieht man, daß das willkürliche darin, nach den eigenen Grundsätzen des Platon über das Werden, als ein leerer Schein verschwinden muß, sobald man nur aus dem, was er über das Verhältnis der Sprache zur Erkenntnis sagt, in seinem Geiste weiter folgert; so jedoch, daß wir unentschieden lassen müssen, ob er dieses nur vorläufig so aufgestellt habe, um den Leser das weitere selbst finden zu lassen, oder ob er selbst es bis dahin nur so gesehen, wie denn allerdings das Aufgehen des positiven in dem natürlich notwendigen bei unbekannteren Gegenständen nicht so leicht gesehen wird. Und dieses möchte denn dasjenige sein, worin Platon, ohne daß ihm etwas seiner unwürdiges begegnet wäre, aus Schuld der Zeiten vielleicht nicht so weit gekommen ist, als wir ihm den Weg vorzeichnen könnten. Wie dem aber auch sei, soviel ist deutlich, und jeder Unbefangene muß es sehen, nur durch die Aufhebung des Gegensatzes zwischen der Meinung des Kratylos und der des Hermogenes sollte sich Platons Ansicht von der Sprache darstellen, aber die Art und Weise jener Aufhebung ist nur eben angedeutet, und Platon selbst scheint die Ausführung des Gegenstandes nach dieser Ansicht für etwas auf der einen Seite nicht mehr auf der anderen noch nicht mögliches gehalten zu haben.

Allein je mehr diese Sache nur angelegt, gar nicht zu Ende gebracht erscheint, um so weniger eignet sie sich nach der Weise des Platon dazu, der Gegenstand eines eigenen Werkes zu sein; sondern eher würde sie nur irgendwo beispielsweise, etwa wie die Redekunst im »Phaidros«, angeregt worden sein. Daher muß nun Grund und Absicht des Werkes in noch andern Beziehungen gesucht werden, und Nachfrage angestellt, ob nicht in unserm Werke noch irgend etwas anderes sich findet, was hierüber Nachweisung geben könnte; und das zeigt sich dem Aufmerksamen bald. Denn wenn auch gleich die Darstellung der Natur der Sprache nicht zum Abschluß gedeiht: so wird doch als unmittelbare Folgerung aus den ersten Grundlinien derselben soviel deutlich ausgesprochen, das Verhältnis der Sprache zur Erkenntnis sei ein solches, daß erstere auf keine Weise, auch nicht wenn man ihren göttlichen Ursprung für einen Augenblick annehmen wollte, als Quelle der letzteren, und zwar weder der ursprünglichen, des Erfindens, noch der abgeleiteten, des Erlernens, könne angesehen werden; sondern wenn ein abhängiges Verhältnis statt finden sollte, eher die Sprache nur als ein Produkt der Erkenntnis und als durch sie bedingt zu betrachten sei. Beachten wir nun zugleich dieses, wie in dem ironischen Teil die Etymologie gebraucht wird, um aus der Sprache die Heraklische Lehre zu rechtfertigen, so daß Sokrates auch ernsthaft zugibt, diese Tendenz lasse sich nachweisen in der Sprache; ferner wie durch das Ganze hindurch eine fortgesetzte Polemik gegen jene Lehre sich erstreckt, mit welcher das Gespräch auch schließt, wie es mit dem Annehmen eines bleibenden und für sich bestehenden anfing: so haben wir unstreitig den Punkt gefunden, welcher hinreichendes Licht über das Ganze verbreiten kann, indem er uns einen solchen Zusammenhang desselben mit den vorhergehenden Gesprächen eröffnet, daß durch denselben Blick die Absicht des Werkes deutlich und auch der Platz bestimmt wird, den es in der Reihe der Platonischen Produktionen einzunehmen hat. Jene Warnung nämlich, daß die Sprache für sich nicht könne zur Erkenntnis führen, auch nicht aus ihr entschieden werden, welche von zwei entgegengesetzten Ansichten die wahre sei oder die falsche, ist offenbar polemisch, und setzt voraus, daß ein solches Verfahren irgendwo angewendet worden; und diese Polemik gehört wesentlich in jene Reihe von Bestrebungen, die Realität des Wissens und seine Ewigkeit und Unpersönlichkeit zu begründen,



worin wir den Platon während dieser zweiten Periode begriffen sehen. Wo wir dieses Verfahren aufzusuchen haben, auch das scheint keine schwere Frage. So wie neben der wahren Philosophie auch unter den Schülern des Sokrates auf der einen Seite die bloße Empirie von einer niedern Denkungsart ausgehend bald wieder überhand nahm, und hiegegen Platon vorzüglich polemisiert im »Gorgias« und »Theaitetos«, indem er zeigt, daß die Idee des Guten nicht abstrahiert sei von dem Gefühl des Angenehmen, und die Erkenntnis nicht abstamme von der sinnlichen Wahrnehmung oder auch der richtigen Vorstellung: so nahm auch auf der andern Seite unter ihnen wieder überhand das gehaltlose Spiel mit den ebenfalls durch Gesinnungslosigkeit ausgeleerten Formen der Philosophie, welches kaum einen andern Gegenstand behält, an den es sich heften kann, als die Sprache. Auch diese Ausartung kann von den beiden Gegensätzen, welche Platon immer im Auge hat, nur dem einen, der Ionischen Lehre zufallen; sie muß aber im Zusammenhange mit dieser gedacht auf eine zwiefache Weise erscheinen. Einmal nämlich, in wiefern diese Lehre skeptisch ist gegen das Wissen als ein Bestehendes, und in sofern mißbrauchte sie die Formen der Sprache, um alles in unauflöslicher Verwirrung und in unstem Schwanken darzustellen, welches eben dasjenige ist was Platon uns im »Euthydemos« in seiner Nichtigkeit vorhält, und was der in der megarischen und eretrischen Schule wieder auflebenden Sophistik zur Last fällt. Dann aber auch, in wiefern diese Lehre selbst dogmatisch sein will, und daher nicht übel tat, wenn sie es konnte, zu zeigen, daß auch die Sprache, wenn sie gleich die Gegenstände festzuhalten scheine, doch in diesem Geschäft des Benennens selbst durch die Art ihres Verfahrens den unaufhörlichen Fluß aller Dinge anerkenne. Allein hiebei scheint uns fast die Geschichte zu verlassen. Denn daß die Sprache als Begründungsmittel oder Kanon der Erkenntnis auf gewisse Weise gebraucht worden, zeigt sich uns nicht eher als in der überwiegenden grammatischen Tendenz der stoischen Schule; und diese einzige Spur sollte man fast glauben nicht verfolgen zu dürfen. Allein wenn man, damit wir uns nicht tiefer ins Einzelne und in verborgenen Anzeichen verlieren, nur bedenkt, wie vieles die Naturlehre der Stoiker aus dem Herakleitos entlehnt hat; wie Antisthenes als der Stifter nicht der Kyniker allein, sondern auch der Stoiker zu betrachten ist, nur daß diese mehr auf den Platon zurückgegangen sind, von welchem sich jener, durch persönlichen Zwist verleitet, weiter getrennt hatte, als vielleicht ihre wissenschaftlichen Ansichten notwendig gemacht hätten; wenn man hinzunimmt, daß Antisthenes das Werk des Herakleitos soll ausgelegt haben, ohne daß doch eine besondere Schrift von ihm darüber namhaft gemacht wird, dagegen aber mehrere unter seinen Werken vorkommen, welche offenbar die Sprache zum Gegenstand haben: so kann man kaum zweifeln, wer der eigentliche Gegenstand dieser Polemik sei.

Und hieraus erklärt sich auch bald, warum, ungeachtet der unmittelbare Gegenstand nur so unvollständig behandelt werden konnte, der »Kratylos« dennoch ein eignes Ganze geworden ist, und ein gerade so gebildetes. Nämlich das Verhältnis der Sprache zur Erkenntnis, worauf es vorzüglich ankam, beruht offenbar ganz auf der im »Theaitetos« vorgetragenen Lehre vom Unterschied der Erkenntnis und der richtigen Vorstellung. Denn die Sprache, wie sie wirklich gegeben ist, steht hier ganz auf derselben Linie mit der Vorstellung, ja ist eigentlich ganz eins und dasselbe mit ihr; eben so sind die Wörter Zeichen und Abbild der Dinge, eben so ist ein genauer und undeutlicher, reiner und unreiner, heller und dunkler Abdruck in ihnen möglich, eben so ist dem Irrtum in beiden sein Gebiet ausgespürt durch verwechselte Beziehung, ja sogar darin, daß auf die Zahlen als auf ein besonderes Objekt aufmerksam gemacht wird, stimmen beide überein. Dennoch wird Jeder der sich erinnert, welche Stelle dieser Unterschied im »Theaitetos« einnimmt, gestehen, daß das Wesentliche des »Kratylos« keinesweges als eine Abschweifung in jenes Gespräch konnte aufgenommen werden. Um so weniger auch darum, weil Platon eigentlich, um das zu sagen worauf es ihm ankam, auch das Resultat des »Menon«

bedurfte, welches wir hier auch vorausgesetzt finden, daß nämlich die Erkenntnis eigentlich nicht durch Übertragung aus Einem in den Andern übergehe, sondern finden und lernen für Jeden dasselbe sei, nämlich Erinnern. Eben so knüpft sich das festzusetzende Verhältnis zwischen Sprache und Erkenntnis auch besonders noch an die Polemik gegen das wunderbare alles verwirrende Lügen des Irrtums auf dem Gebiet der Vorstellung, welche Polemik wir im »Theaitetos« begonnen und im »Euthydemos« fortgesetzt finden. Nehmen wir nun den Reiz hinzu, den feindseligen Antisthenes mit einem vollen Maße Spottes zu überschütten; so sehen wir gleichsam den »Kratylos« aus dem »Theaitetos« und »Euthydemos« sich als ein eignes Ganze herausbilden, und durch seinen Charakter sowohl als durch das was sich dem unmittelbaren Gegenstande anhängt, seine Stelle in dieser Reihe Platonischer Werke sich sichern; denn er ist eben so wenig als der »Euthydemos« einer persönlichen Polemik allein gewidmet. Auch enthält er nicht nur Nachträge und Erläuterungen zu diesem und dem »Theaitetos« – wie zum Beispiel bald anfangs die bestimmt wiederholte Erklärung gegen den Protagoras von einem Punkt aus, wo er ihm, um das Gespräch weiter zu bringen, im »Theaitetos« selbst noch einen Ausweg gebahnt hatte, und gleich darauf die Art, wie er das eigentümliche Wesen der im »Euthydemos« dargestellten Sophistik beschreibt, und weiterhin, wo der im »Theaitetos« auch fallen gelassene Unterschied zwischen einem Ganzen und einem Gesamten aus dem Gegensatz des qualitativen und quantitativen erklärt wird, und mehr dergleichen Einzelheiten. Eben so wenig kann man sagen unser Gespräch lege nur die Einheit des theoretischen und praktischen eben so dar, wie wir sie durch den »Theaitetos« und »Gorgias« und ihr Verhältnis zu einander gefunden haben – wiewohl auch dies geschieht teils durch einzelne Andeutungen in dem etymologischen Teile, die sehr bestimmt an den »Gorgias« erinnern, teils durch die Art, wie auch hier zuletzt die Realität des Schönen und Guten an die des Wissens sich anschließt. Sondern außer allem diesem führt der »Kratylos« auch auf dieselbe Weise, wie es der Charakter dieser Reihe mit sich bringt, die wissenschaftlichen Zwecke des Platon weiter. Vorzüglich zweierlei ist hieher zu rechnen. Zuerst die Lehre von dem Verhältnis der Bilder zu den Urbildern, wobei in der Tat die Sprache und ihr Verhältnis zu den Dingen nur als Beispiel zu betrachten ist, wodurch aber Platon eigentlich eine Ansicht der Lehre von den Ideen und ihrem Verhältnis zur erscheinenden Welt zuerst aufgestellt hat, welche unmittelbar vorbereitend ist auf den »Sophistes«. Zweitens wird, so wie im »Euthydemos« die königliche Kunst aufgestellt ist, deren Gegenstand nur das Gute schlechthin sein kann, als das um seiner selbst willen seiende in der Identität des Gebrauchs und der Hervorbringung, alle andern einseitig nur hervorbringenden oder gebrauchenden Künste aber lediglich ihre Organe sind und ihre Untergebenen: so wird hier auf der andern Seite vorgestellt die Dialektik als die Kunst, deren Gegenstand das Wahre schlechthin ist in der Identität des Erkennens und Darstellens, alles andere hiehergehörige aber, und vorzüglich die Vorstellung und die Sprache nur ihr Organ. Diese Parallele nun zieht sichtlich das Band zwischen jenen scheinbar entgegengesetzten enger zusammen, und eine Stufe höher gestellt erblicken wir schon deutlicher auf dem Gipfel den Philosophen als die Einheit des Dialektikers und des Staatsmannes. Ja in dieser Beziehung ist auch noch auf eine besondere Art der »Kratylos« in Verbindung gesetzt mit dem »Gorgias« durch die wunderliche und dunkle, gewiß aber nur aus unserer Ansicht des Ganzen verständliche, Analogie, welche hier aufgestellt ist zwischen Gesetz und Sprache, indem wiederholt gesagt wird, die Sprache sei da durch ein Gesetz, so daß Gesetzgeber und Wortbildner fast als Eins angesehen werden. Herbeigeführt ist dies dadurch, daß, wie Hermogenes sagt, die Sprache sei nur als ein Werk der Willkür und der Verabredung anzusehen, Verabredung aber, auch stillschweigende, und Gesetz mehr in einander laufen bei den Hellenen als bei uns, eben so die Sophisten und die Aristippische Schule auch die sittlichen Begriffe für ein Werk der Willkür, und nur von außen durch die Anordnungen des Gesetzgebers und eben vermittelt der Sprache hineingebrachtes erklärten; Platon hingegen in dem sittlichen Urteil wie in der Sprache dieselbe

innere Notwendigkeit findet, welche aber auch in beiden auf gleiche Art nur durch den Wissenden allein kann rein und vollkommen dargestellt werden. Und geht man dieser Andeutung nach: so eröffnet sich auch für das, was von dem willkürlichen Element in den Werken des Gesetzgebers gesagt wird, eine weitere Anwendung. Was nun den etymologischen größtenteils ironischen Teil betrifft, wiewohl sich hier ebenfalls, wenn auch nicht in den Etymologien, wenigstens doch in den Erklärungen derselben, manches ernsthaft gemeinte zerstreut findet: so würde man wie mild und treu, oder wie unbarmherzig und übertrieben die spottende Nachbildung ist, am besten beurteilen können, wenn uns die erwähnten Schriften des Antisthenes, besonders die vom Gebrauch der Wörter übrig geblieben wären, wo wir auch wahrscheinlich den Euthyphron wieder finden und Aufschluß über ihn erhalten würden. Denn wenn er nicht eine Person aus einem verspotteten Gespräch ist, so ist gar nicht abzusehen, wie er hieher kommt. Was aber das vorzüglichste ist, wir würden dann besser sehen können, was für andere Beziehungen hier noch mögen versteckt liegen. Denn gewiß ist auch hier nicht alles auf den Einen gerichtet, der der Gegenstand des Spottes ist, sondern wie wir es auch bei dem »Euthydemos« gesehen haben, auch Selbstverteidigung wird manches sein. Dies ist hier um so einleuchtender, da die Art, wie Platon die Sprache spielend gebraucht, Tadler genug mag gefunden haben, unter denen zumal, welche manches von diesem Spiel nicht sehr verschiedenes ernsthaft gebrauchten zu Beweisen ihrer Meinungen. Auch von dieser Seite muß es natürlich sein, hier das Spiel recht auf die Spitze getrieben zu sehen, und gleichsam das letzte epideiktische dieser Art in unserem Gespräch zu finden, worin wunderliche Erklärungen, die anderwärts her genommen sind durch noch wunderlichere eigene überboten werden. Dieser etymologische Teil ist nun das Kreuz des Übersetzers geworden, und es hat ihm lange zu schaffen gemacht, einen Ausweg zu finden. Überall die griechischen Wörter hineinzubringen, schien unerträglich, und besser, den einmal deutsch redenden Sokrates deutsches deutsch ableiten zu lassen. Dagegen war dies mit den Eigennamen nicht möglich zu machen, sondern hier mußte die Ursprache beibehalten werden, und indem nun beide Verfahrensarten neben einander stehen, wird der Leser wenigstens Gelegenheit haben sich zu freuen, daß nicht irgend eine ausschließend durch das Ganze hindurchgeht. Wie nun aber hier in Masse heraustritt was sonst nur einzeln vorkommt: so tritt dagegen, man kann es nicht läugnen, die Kunst der dialogischen Komposition etwas zurück; und wenn man den »Kratylos« mit dem »Euthydemos« vergleicht, dem er in so mancher Hinsicht am nächsten steht, so schlingt sich weit schöner in letzterem der Spott und der Ernst durcheinander. Hier hingegen scheint Platon fast ermüdet zu sein von der Fülle des philologischen Scherzes, so hart und abgebrochen sind im letzten Teile des Gespräches die Übergänge; bald kehrt er nach kurzen Abschweifungen zu dem vorigen zurück, mehr als ob es ein neues wäre, als mit Beziehung auf das schon gesagte; bald bringt er wirklich neues vor, aber völlig unvorbereitet hart an das vorige gesetzt, auf eine Art von welcher man, wenn man bei dergleichen Stellen allein stehen bleibt, fast zweifeln möchte, ob sie platonisch wäre. Von da an vorzüglich, wo die Bedeutung der Buchstaben aus einander gesetzt worden, wird dies recht merklich. Allein das Ganze läßt keinerlei Zweifel an seiner Ächtheit zu, und man kann höchstens sagen, Platon sei von da an nur ungerne zu seinem Gegenstande zurückgekehrt und habe was noch zu sagen war, so leicht als möglich hingeworfen. Von den Personen des Dialogs ist leider wenig zu sagen; Hermogenes als nicht reicher Bruder des reichen Kallias bekannt auch aus dem Xenophon; Kratylos wird nicht nur als Schüler des Herakleitos, sondern auch als Jugendlehrer des Platon genannt, eine Nachricht die freilich die Autorität der Aristotelischen »Metaphysik« für sich hat, zum Glück aber zu wenig Einfluß auf unser Gespräch, als daß wir nötig hätten sie hier genauer zu prüfen.



# Kratylos

## *Hermogenes • Kratylos • Sokrates*

(383) Hermogenes: Willst du also, daß wir auch den Sokrates zu unserer Unterredung hinzuziehen?

Kratylos: Wenn du meinst.

Hermogenes: Kratylos hier, o Sokrates, behauptet, jegliches Ding habe seine von Natur ihm zukommende richtige Benennung, und nicht das sei ein Name, wie Einige unter sich ausgemacht haben etwas zu nennen, indem sie es mit einem Teil ihrer besonderen Sprache anrufen; sondern es gebe eine natürliche Richtigkeit der Wörter, für Hellenen und Barbaren insgesamt die nämliche. Ich frage ihn also, ob denn Kratylos in Wahrheit sein Namen ist, und er gesteht zu, ihm gehöre dieser Namen. – Und dem Sokrates? fragte ich weiter. – Sokrates, antwortet er. – Haben nun nicht auch alle andern Menschen jeder wirklich den Namen wie wir jeden rufen? – Wenigstens der deinige, sagte er, ist nicht Hermogenes, und wenn dich auch alle Menschen so rufen. – Allein wie ich ihn nun weiter frage, und gar zu gern wissen will was er eigentlich (384) meint, erklärt er sich gar nicht deutlich, und zieht mich noch auf, wobei er sich das Ansehn gibt als hielte er etwas bei sich zurück was er darüber wüßte, und wodurch er mich wenn er es nur heraussagen wollte auch zum Zugeständnis bringen könnte, und zu derselben Meinung wie er. Wenn du also irgendwie den Spruch des Kratylos auszulegen weißt, möchte ich es gern hören. Oder vielmehr, wie du selbst meinst, daß es mit der Richtigkeit der Benennungen stehe, das möchte ich noch lieber erfahren, wenn es dir gelegen ist.

Sokrates: Es ist ein altes Sprüchwort, Sohn des Hipponikos, daß das Schöne schwierig ist, zu lernen wie es sich verhält; und so ist auch dies von den Wörtern kein kleines Lehrstück. Hätte ich nun schon bei dem Prodikos seinen Vortrag für Fünfzig Drachmen gehört, den man, wie er behauptet, nur zu hören braucht um hierüber vollständig unterrichtet zu sein, dann sollte dir nichts im Wege stehen sogleich das Wahre über die Richtigkeit der Benennungen zu erfahren. Nun aber habe ich ihn nicht gehört, sondern nur den für Eine Drachme, also weiß ich nicht, wie es sich eigentlich mit dieser Sache verhält. Gemeinschaftlich jedoch mit dir und dem Kratylos sie zu untersuchen bin ich gern bereit. Daß er aber läugnet Hermogenes sei in Wahrheit dein Namen, damit merke ich beinahe daß er spöttelt. Denn er meint wohl gar du möchtest gern reich werden aber gar nicht wie vom Hermes abstammend, verfehltest du es immer. Allein, wie ich eben sagte, es ist schwer dergleichen zu wissen, gemeinschaftlich aber müssen wir es vornehmen und zusehen, ob es sich so wie du meinst verhält, oder wie Kratylos.

Hermogenes: Ich meines Teils, Sokrates, habe schon oft mit diesem und vielen Andern darüber gesprochen, und kann mich nicht überzeugen, daß es eine andere Richtigkeit der Worte gibt, als die sich auf Vertrag und Übereinkunft gründet. Denn mich dünkt, welchen Namen jemand einem Dinge beilegt, der ist auch der rechte, und wenn man wieder einen andern an die Stelle setzt und jenen nicht mehr gebraucht, so ist der letzte nicht minder richtig als der zuerst beigelegte, wie wir unsern Knechten andere Namen geben. Denn kein Name keines Dinges gehört ihm von Natur, sondern durch Anordnung und Gewohnheit derer, welche die Wörter zur Gewohnheit machen

und gebrauchen. Ob es sich aber anderswie verhält, bin ich sehr bereit es zu lernen und zu hören nicht nur vom Kratylos, sondern auch von jedem Andern.

Sokrates: Vielleicht ist doch etwas in dem was du sagst, Hermogenes. Laß uns nur zusehen. Wie jemand festsetzt jedes zu nennen, das ist denn auch eines jeden Dinges Namen?

Hermogenes: So dünkt mich.

(385) Sokrates: Nenne es nun ein Einzelner so, oder auch der Staat?

Hermogenes: Das behaupte ich.

Sokrates: Wie nun, wenn ich irgend ein Ding benenne, wie was wir jetzt Mensch nennen, wenn ich das Pferd rufe, und was jetzt Pferd, Mensch: dann wird dasselbe Ding öffentlich und allgemein Mensch heißen, bei mir besonders aber Pferd, und das andere wiederum bei mir besonders Mensch, öffentlich aber Pferd. Meinst du es so?

Hermogenes: So dünkt es mich.

Sokrates: Wohlan sage mir dies. Nennst du etwas wahr reden, und etwas falsch?

Hermogenes: O ja.

Sokrates: Also wäre auch eine Rede wahr und eine andere falsch?

Hermogenes: Freilich.

Sokrates: Und nicht wahr, die von den Dingen aussagt was sie sind ist wahr, die aber, was sie nicht sind, ist falsch?

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Also findet dieses doch Statt, durch eine Rede aussagen was ist, und auch was nicht ist?

Hermogenes: Allerdings.

Sokrates: Die wahre Rede aber, ist die zwar ganz wahr, ihre Teile aber nicht wahr?

Hermogenes: Nein, sondern auch ihre Teile.

Sokrates: Und sind etwa nur die größeren Teile wahr, die kleineren aber nicht? oder alle?

Hermogenes: Alle, denke ich doch.

Sokrates: Und kannst du wohl einen kleineren Teil einer Rede sagen als ein Wort?

Hermogenes: Nein, dies ist das kleinste.

Sokrates: Also auch das Wort in einer wahren Rede wird gesagt?

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Und ist dann ein wahres, wie du behauptest?

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Und ist der Teil einer falschen Rede nicht falsch?

Hermogenes: Das behaupte ich.

Sokrates: Also kann man falsche Worte und wahre sagen, wenn auch solche Sätze und Reden.

Hermogenes: Wie anders!

Sokrates: Und soll noch, was Jeder als eines Dinges Namen angibt, auch eines jeden Namen sein?

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Etwa auch so viele Namen Einer sagt daß ein Ding habe, so viele hat es auch, und dann, wann er es sagt?

Hermogenes: Ich wenigstens, Sokrates, weiß von keiner andern Richtigkeit der Benennungen als von dieser, daß ich jedes Ding mit einem andern Namen benennen kann, den ich ihm beigelegt habe, und du wieder mit einem andern, den du. Und so sehe ich auch, daß für dieselbe Sache bisweilen einzelne Städte ihr eigenes eingeführtes Wort haben, und Hellenen ein anderes als andere Hellenen, und Hellenen auch wiederum andere als Barbaren.

Sokrates: Wohlan laß uns sehen, Hermogenes ob dir vorkommt, daß es auch mit den Dingen eben so steht, daß ihr Sein und (386) Wesen für jeden besonders ist, wie Protagoras meinte, wenn er sagt, der Mensch sei das Maß aller Dinge, daß also die Dinge, wie sie mir erscheinen, so auch für mich wirklich sind, und wiederum wie dir, so auch für dich? Oder dünkt dich daß sie in sich eine Beständigkeit ihres Wesens haben?

Hermogenes: Ich bin wohl sonst schon in der Verlegenheit auch dahin geraten, Sokrates, auf dasselbe, was auch Protagoras sagt; ganz und gar so glaube ich jedoch nicht, daß es sich verhalte.

Sokrates: Wie aber? bist du auch darauf schon geraten, daß du nicht glauben konntest, ein Mensch sei gar schlecht?

Hermogenes: Nein, beim Zeus, vielmehr ist mir schon oft begegnet, daß mir Menschen gar schlecht vorgekommen sind, und zwar recht viele.

Sokrates: Und wie? gar gut hast du noch nicht geglaubt, daß Menschen wären?

Hermogenes: Nur sehr wenige.

Sokrates: Also doch welche?

Hermogenes: O ja.

Sokrates: Wie aber meinst du es? etwa so, daß die gar guten auch gar vernünftig sind, und die gar schlechten auch gar unvernünftig!

Hermogenes: Ich meine es gerade so.

Sokrates: Können nun wohl, wenn Protagoras wahr redete, und dies die Wahrheit ist, daß für Jeden, wie ihm etwas erscheint, so es auch ist, alsdann Einige von uns vernünftig sein und Andere unvernünftig?

Hermogenes: Nicht füglich.

Sokrates: Auch dies, denke ich, glaubst du gar sehr, daß wenn es Vernunft und Unvernunft gibt, dann eben gar nicht möglich ist, daß Protagoras Recht habe. Denn es wäre ja in Wahrheit nicht Einer vernünftiger als der Andere, wenn was Jedem schiene auch für Jeden wahr wäre.

Hermogenes: Das ist richtig.

Sokrates: Aber auch nicht mit dem Euthydemos, denke ich, hältst du es, daß Allen Alles auf gleiche Weise zugleich und immer zukommt. Denn auch so können nicht Einige gut und Andere schlecht sein, wenn gleichermaßen Allen immer Tugend und Laster zukommt.

Hermogenes: Ganz recht.

Sokrates: Also wenn weder Allen Alles auf gleiche Weise zugleich und immer zukommt, noch auch jedes Ding für Jeden auf eine besondere Weise da ist: so ist offenbar, daß die Dinge an und für sich ihr eignes bestehendes Wesen haben, und nicht nur je nachdem wir sind, oder von uns hin und her gezogen nach unserer Einbildung, sondern für sich bestehend, je nach ihrem eigenen Wesen seiend wie sie geartet sind.

Hermogenes: So verhält es sich meines Erachtens, Sokrates.

Sokrates: Sollen nun sie selbst zwar so geartet sein, ihre Handlungen aber nicht nach derselbigen Weise? oder sind nicht auch diese eine eigene Art dessen was ist, die Handlungen?

Hermogenes: Allerdings auch diese.

(387) Sokrates: Also auch die Handlungen gehen nach ihrer eigenen Natur vor sich, und nicht nach unserer Vorstellung. Wie wenn wir unternehmen etwas zu schneiden, teilen, sollen wir dann jedes schneiden wie wir wollen und womit wir wollen? oder werden wir nur dann, wenn wir jedes nach der Natur des Schneidens und Geschnittenwerdens, und mit dem ihm angemessenen schneiden wollen, nur dann es wirklich schneiden und auch einen Vorteil davon haben, und die Handlung recht verrichten, wenn aber gegen die Natur, dann es verfehlen und nichts ausrichten?

Hermogenes: So dünkt es mich.

Sokrates: Nicht auch, wenn wir etwas unternehmen zu brennen, müssen wir es nicht nach jeder Weise wie sie uns zuerst einfällt brennen, sondern nach der richtigen, und das ist die, wie eines jeden Natur ist zu brennen und gebrannt zu werden und womit?

Hermogenes: Gewiß.

Sokrates: Nicht auch so in allem übrigen?



Hermogenes: Allerdings.

Sokrates: Ist nun nicht auch das Reden eine Handlung?

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Wird also wohl Einer, wenn er so redet wie er eben glaubt, daß man reden möge, richtig reden? oder nur dann, wenn er auf diese Weise und vermittelt dessen, wie es der Natur des Sprechens und Gesprochenwerdens angemessen ist, von den Dingen redet, nur dann Vorteil davon haben etwas davon haben und wirklich etwas sagen, wenn aber nicht, dann es verfehlen und nichts damit ausrichten?

Hermogenes: So dünkt es mich, wie du sagst.

Sokrates: Und ein Teil des Redens ist doch das Benennen. Denn durch Benennung besteht jede Rede?

Hermogenes: Freilich.

Sokrates: Also ist auch das Benennen eine Handlung, wenn das Reden ein Handeln mit den Dingen war?

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Die Handlungen aber waren, wie sich gezeigt hatte, nicht nur je nachdem wir waren, sondern hatten jede ihre eigene Natur?

Hermogenes: So ist es.

Sokrates: Also auch benennen muß man so, und vermittelt dessen, wie es in der Natur des Benennens und Benanntwerdens der Dinge ist, nicht aber so wie wir etwa jedesmal möchten, wenn uns anders dies mit dem vorigen übereinstimmen soll, und nur so werden wir etwas davon haben und wirklich benennen, sonst aber nicht?

Hermogenes: Offenbar.

Sokrates: Wohlan! was man schneiden mußte, mußte man doch, sagen wir, vermittelt etwas schneiden.

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Und was weben, vermittelt etwas weben, und was bohren, mittelst etwas bohren?

Hermogenes: Freilich.

Sokrates: Also auch was man benennen mußte, mußte man mittelst etwas benennen?

Hermogenes: So ist es.

(388) Sokrates: Was ist nun jenes, womit man bohren muß?

Hermogenes: Der Bohrer.

Sokrates: Und womit man weben muß?

Hermogenes: Die Weberlade.

Sokrates: Und wie, womit benennen?

Hermogenes: Das Wort.

Sokrates: Richtig. Ein Werkzeug ist also auch das Wort.

Hermogenes: Freilich.

Sokrates: Wenn ich nun fragte, Was für ein Werkzeug war doch die Weberlade? nicht das, womit man webt?

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Was tut man aber wenn man webt? Nicht daß wir den Einschlag und die ineinander verworrene Kette wieder sondern?

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Und eben so wirst du mir auch über den Bohrer und die übrigen antworten können.

Hermogenes: Gewiß.

Sokrates: Kannst du mir nun eben so auch über das Wort Rechenschaft geben? Indem wir mit dem Wort als Werkzeug benennen, was tun wir?

Hermogenes: Das weiß ich nicht zu sagen.

Sokrates: Lehren wir etwa einander etwas, und sondern die Gegenstände von einander, je nachdem sie beschaffen sind?

Hermogenes: Allerdings.

Sokrates: Das Wort ist also ein belehrendes Werkzeug, und ein das Wesen unterscheidendes und sonderndes, wie die Weberlade das Gewebe sondert.

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Und die Lade gehört zur Weberei?

Hermogenes: Wie anders!

Sokrates: Der Weberkünstler also wird die Lade recht zu gebrauchen wissen, recht aber heißt weberkünstlerisch. Und ein Lehrkünstler das Wort, und recht heißt lehrkünstlerisch.

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Und wessen Werk gebraucht dann der Weber recht, wenn er die Weberlade gebraucht?

Hermogenes: Des Tischers Werk.

Sokrates: Und ist Jeder ein Tischler, oder nur wer diese Kunst inne hat?

Hermogenes: Nur der letzte.

Sokrates: Und wessen Werk gebraucht der Bohrende recht, wenn er den Bohrer braucht?

Hermogenes: Des Kleinschmieds.

Sokrates: Und ist Jeder ein Kleinschmied, oder der die Kunst inne hat?

Hermogenes: Der die Kunst inne hat.

Sokrates: Wohl! Wessen Werk gebraucht nun aber jener Lehrkünstler, wenn er das Wort gebraucht?

Hermogenes: Auch das weiß ich wieder nicht.

Sokrates: Weißt du auch das nicht zu sagen, wer uns die Worte überliefert, die wir gebrauchen?

Hermogenes: Auch nicht.

Sokrates: Dünkt es dich nicht der Gebrauch und die eingeführte Ordnung zu sein, was sie uns überliefert?

Hermogenes: Das scheint wohl.

Sokrates: Es ist also ein Werk dessen, der die Gebräuche einrichtet, des Gesetzgebers, dessen jener Belehrende sich bedient, wenn er sich der Worte bedient?

Hermogenes: So scheint es mir.

Sokrates: Und meinst du, daß Jedermann ein Gesetzgeber ist, oder nur der die Kunst inne hat?

Hermogenes: Der die Kunst inne hat.

Sokrates: Also, o Hermogenes, kommt es nicht Jedem zu, Worte einzuführen, sondern nur einem besonderen Wortbildner. Und dieser ist, wie es scheint, der Gesetzgeber, von allen Künstlern unter den Menschen der seltenste.

(389) Hermogenes: So scheint es.

Sokrates: Wohl, so betrachte nun weiter, worauf der Gesetzgeber wohl sieht, indem er die Worte bestimmt. Mache es dir nur aus dem vorigen klar. Worauf wohl der Tischler; wenn er die Weberlade macht? Nicht auf so etwas, dessen Natur und Wesen eben dies ist, das Gewebe zu schlagen?

Hermogenes: Freilich.

Sokrates: Und wie wenn ihm die Lade während der Arbeit noch zerbricht, wird er eine andere wieder machen indem er auf die zerbrochene sieht, oder wieder auf jenes selbige Bild, nach welchem er auch die zerbrochene gemacht hatte?

Hermogenes: Auf jenes dünkt mich.

Sokrates: Jenes also könnten wir mit Recht die wahre Weberlade nennen, das was sie wirklich ist.

Hermogenes: Das meine ich auch.

Sokrates: Also wenn für dichtes Zeug oder für klares, für leinenes oder für wollenes, oder wofür sonst eine Weberlade zu machen ist: so müßten diese insgesamt das Bild der Weberlade in sich haben, wie sie aber nun für jedes insbesondere am besten geeignet wäre, diese Eigenschaft müßte ebenfalls in jedes Werk hineingelegt werden.

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Und mit allen anderen Werkzeugen auf die nämliche Weise. Das seiner Natur nach jedem angemessene Werkzeug muß man ausgefunden haben, und dann in dem niederlegen, woraus das Werk so gemacht werden soll, nicht wie es Jedem einfällt, sondern wie es die Natur mit sich bringt. Denn wie für ein jedes insbesondere der Bohrer geartet sein muß, diese Art muß man wissen in das Eisen hineinzulegen.

Hermogenes: Allerdings.

Sokrates: Also die für jedes von Natur geeignete Weberlade in das Holz?

Hermogenes: So ist es.

Denn von Natur gehört wie wir sahen jeder Art von Gewebe seine besondere Weberlade, und so in allen andern Dingen?

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Also, Bester, muß wohl auch den für jedes seiner Art nach gearteten Namen jener Gesetzgeber wissen in den Tönen und Silben niederzulegen, und so indem er auf jenes sieht, was das Wort wirklich ist, alle Worte machen und bilden, wenn er ein tüchtiger Bildner der Wörter sein will. Wenn aber nicht jeder solche Gesetzgeber das Wort in dieselben Silben niederlegt, das muß uns nicht irren. Denn auch nicht jeder Schmied, der zu demselben Zweck dasselbe Werkzeug macht, legt dasselbe Bild in dasselbe Eisen hinein. Dennoch so lange er nur dieselbe Gestalt wiedergibt, wenn auch in anderem Eisen, ist doch das Werkzeug eben so gut und richtig gemacht, mag es einer hier oder unter den Barbaren gemacht haben. Nicht wahr?

Hermogenes: Allerdings.

(390) Sokrates: Eben so wirst du auch dafür halten, daß unser Gesetzgeber, der hiesige wie der unter den Barbaren, so lange er nur die Idee des Wortes, wie sie jedem insbesondere zukommt, wiedergibt, in was für Silben es auch sei, alsdann der hiesige kein schlechterer Gesetzgeber ist,

als einer irgendwo anders?

Hermogenes: Freilich.

Sokrates: Wer wird nun aber erkennen, ob das gehörige Bild der Weberlade in irgend einem Holze liegt? Der sie gemacht hat, der Tischler, oder der sie gebrauchen soll, der Weber?

Hermogenes: Wohl eher, o Sokrates, der sie gebrauchen soll.

Sokrates: Wer ist es nun der des Kitharenmachers Werk gebrauchen soll, und ist er nicht auch der, welcher am besten bei der Verfertigung die Aufsicht führen, und die verfertigten auch am besten beurteilen würde, ob sie gut gearbeitet sind oder nicht?

Hermogenes: Gewiß.

Sokrates: Aber wer?

Hermogenes: Der Kitharenspieler.

Sokrates: Und wer das Werk des Schiffbauers?

Hermogenes: Der Steuermann.

Sokrates: Wer aber könnte am besten über dieses Geschäft des Gesetzgebers die Aufsicht führen und seine Arbeit beurteilen, hier sowohl als unter den Barbaren? Nicht der, der sie auch gebrauchen soll?

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Ist das nun nicht der, welcher zu fragen versteht?

Hermogenes: Allerdings.

Sokrates: Und derselbe doch auch zu antworten?

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Und der zu fragen und zu antworten versteht, nennst du den anders als Dialektiker?

Hermogenes: Nein, sondern so.

Sokrates: Des Zimmermanns Geschäft also wäre ein Steuerruder zu machen unter Aufsicht des Steuermannes, wenn das Ruder gut werden soll.

Hermogenes: Richtig.

Sokrates: Des Gesetzgebers aber, wie es scheint, auch Wörter, wobei er zum Aufseher hätte einen dialektischen Mann, wenn er die Wörter gut bilden soll.

Hermogenes: Offenbar.

Sokrates: Also mag es doch wohl nichts so geringes sein, wie du glaubst, Hermogenes, Worte zu bilden und Benennungen festzusetzen, auch nicht schlechter Leute Sache oder des ersten besten; sondern Kratylos hat Recht, wenn er sagt, die Benennungen kämen den Dingen von Natur zu, und nicht jeder sei ein Meister im Wortbilden, sondern nur der, welcher auf die einem jeden von Natur eigene Benennung achtend, ihre Art und Eigenschaft in die Buchstaben und Silben hineinzulegen versteht.

Hermogenes: Ich weiß freilich nicht, Sokrates, wie ich dem, was du sagst, widersprechen soll. Es mag aber wohl nicht leicht sein, auf diese Art so schnell überzeugt zu werden, (391) allein ich glaube, so würde ich leichter überzeugt werden, wenn du mir zeigtest, worin denn jene natürliche Richtigkeit der Benennungen bestehen soll.

Sokrates: Ich du guter Hermogenes, weiß ja von gar keiner, sondern du hast vergessen was ich nur eben noch sagte, daß ich es nicht wüßte, aber es wohl mit dir untersuchen wollte. Nun aber ist durch unsere Untersuchung dir und mir soviel schon klar gegen das vorige, daß das Wort von Natur eine gewisse Richtigkeit hat, und daß nicht Jeder versteht es irgend einem Dinge gehörig beizulegen. Oder nicht?

Hermogenes: Gewiß.

Sokrates: Also nächst dem müssen wir untersuchen, wenn du es zu wissen begehrt, was nun eigentlich die Richtigkeit desselben sei.

Hermogenes: Freilich begehre ich es zu wissen.

Sokrates: So überlege denn!

Hermogenes: Wie soll ich es überlegen?

Sokrates: Die richtigste Überlegung, Freund, ist die man mit den Sachverständigen anstellt, denen man Geld dafür zahlt, und noch Dank dazu weiß. Dies sind aber die Sophisten, denen auch dein Bruder Kallias soviel Geld eingebracht, daß er nun wohl für weise gilt. Da du nun nicht im Besitz des väterlichen Vermögens bist, so mußt du deinem Bruder schön tun, und ihn bitten, daß er dich lehre, was hierin richtig ist, wie er es vom Protagoras gelernt hat.

Hermogenes: Ungereimt wäre doch wohl die Bitte von mir, Sokrates, wenn ich die Wahrheit des Protagoras im allgemeinen gar nicht annehme, doch aber mit dem, was in Folge dieser Wahrheit gesagt wird, zufrieden sein wollte, als wäre es etwas wert.

Sokrates: Also wenn dir das wieder nicht gefällt, so müßten wir es vom Homeros lernen und von den andern Dichtern.

Hermogenes: Und was sagt denn Homeros von der Richtigkeit der Benennungen, o Sokrates, und wo?

Sokrates: An gar vielen Orten, vorzüglich aber und am schönsten da wo er an denselbigen Dingen unterscheidet, welche Namen die Menschen ihnen beilegen und welche die Götter. Oder meinst du nicht, daß er an diesen Stellen vortreffliche und wunderbare Dinge sagt von der Richtigkeit der Wörter? Denn offenbar werden doch die Götter wohl vollkommen richtig mit den

Wörtern benennen, die es von Natur sind. Oder meinst du nicht?

Hermogenes: Soviel weiß ich ja wenigstens, daß wenn sie etwas benennen, sie es auch richtig benennen. Aber was meinst du nur eigentlich?

Sokrates: Weißt du nicht, daß er von dem Fluß bei Troja, welcher einen Zweikampf mit dem Hephaistos hatte, sagt: Xanthos im Kreis der Götter genannt, von Menschen Skamandros?

Hermogenes: Das weiß ich; und was dann?

(392) Sokrates: Glaubst du nicht, daß das etwas hochwichtiges sein muß, zu verstehen, wie so es richtiger ist, jenen Fluß Xanthos zu nennen als Skamandros? Oder wenn du lieber willst, wegen jenes Vogels von dem er sagt, er werde Chalkis von Göttern genannt, und Nachtaar unter den Menschen, hältst du es für eine geringfügige Einsicht wie viel richtiger es ist daß dieser Vogel Chalkis heiße als Nachtaar? Oder Batieia und das Mal der sprungeübten Myrine, und viel Anderes bei diesem Dichter und andern? Doch dergleichen ist vielleicht zu groß, als daß ich und du es herausbringen sollten; von Skamandrios und Astyanax aber welche Namen beide, wie er sagt, der Sohn des Hektor gehabt, mag es menschenmöglicher sein wie mich dünkt und leichter aufs reine zu bringen, wie er es wohl mit ihrer Richtigkeit meint. Du kennst doch wohl die Verse worin das steht was ich meine?

Hermogenes: Allerdings.

Sokrates: Von welchem Namen also meinst du, daß Homeros geglaubt, er sei dem Kinde richtiger beigelegt worden, Astyanax oder Skamandrios?

Hermogenes: Das weiß ich nicht zu sagen.

Sokrates: Überlege es nur so. Wenn dich jemand fragte: Wer glaubst du wohl kann richtiger Namen beilegen, die Vernünftigeren oder die Unvernünftigeren?

Hermogenes: Offenbar die Vernünftigeren, würde ich sagen.

Sokrates: Scheinen dir nun wohl die Weiber die Vernünftigeren in der Stadt zu sein oder die Männer, wenn man es so im Allgemeinen sagen soll?

Hermogenes: Die Männer.

Sokrates: Nun weißt du doch Homeros sagt das Söhnchen des Hektor sei von den Troern Astyanax genannt worden; also Skamandrios wohl von den Weibern, wenn die Männer ihn Astyanax nannten?

Hermogenes: So scheint es ja.

Sokrates: Nun hielt doch auch Homeros wohl die Troer für verständiger als ihre Weiber?

Hermogenes: So glaube ich wenigstens.

Sokrates: Also glaubte er, der Knabe heiße richtiger Astyanax als Skamandrios.

Hermogenes: Das ist deutlich.

Sokrates: Laß uns denn zusehn, weshalb wohl. Oder gibt er uns selbst das Warum am besten an die Hand? Er sagt nämlich, denn er allein beschirmte die Stadt und die türmenden Mauern. Darum mag es ganz Recht sein des Beschützers Sohn Astyanax Stadtherrn zu nennen dessen was sein Vater beschützte, wie Homeros sagt.

Hermogenes: Das leuchtet mir ein.

Sokrates: Wie so denn? ich selbst verstehe es ja jetzt noch nicht recht, und du verstehst es?

Hermogenes: Nein, beim Zeus, ich auch nicht.

(393) Sokrates: Hat etwa, du Guter, auch dem Hektor selbst Homeros seinen Namen beigelegt?

Hermogenes: Wie so?

Sokrates: Weil es mir damit fast eben so zu sein scheint wie mit dem Astyanax, und diese Namen ganz hellenischen gleichen. Denn Anax, Herr, und Hektor, Inhaber, bedeuten fast dasselbe, und scheinen beides königliche Namen zu sein. Denn worüber einer Herr ist, davon ist er auch Inhaber; denn offenbar beherrscht er es und besitzt es und hat es. Oder scheine ich dir nichts zu sagen und täusche mich, indem ich glaube die Spur ausgefunden zu haben von Homeros Meinung über die Richtigkeit der Benennungen?

Hermogenes: Nein, beim Zeus, das nicht, wie mich dünkt, sondern du hast wahrscheinlich wohl etwas gefunden.

Sokrates: Recht ist es wenigstens, wie mir scheint, eines Löwen Abkömmling Löwen zu nennen, und eines Pferdes Abkömmling Pferd. Nicht so meine ich es, wenn, als ein Wunder, einmal von einem Pferde etwas anderes geboren würde als ein Pferd; sondern was einer Gattung Abkömmling ist der Natur nach, das meine ich, so daß, wenn ein Pferd widernatürlich ein Kalb geboren hätte, was seiner Natur nach Abkömmling eines Stieres ist, man dies auch nicht Füllen nennen müßte, sondern Kalb. Eben so wenig, meine ich, müßte man, wenn von einem Menschen geboren würde nicht eines Menschen Abkömmling ist, sondern ein anderer, diese Ausgeburt Mensch nennen. Und eben so mit Bäumen und allem anderen. Oder dünkt dich nicht so?

Hermogenes: Mich ebenfalls.

Sokrates: Wohl gesprochen. Hüte mich nur, daß ich dich nicht übervorteile. Denn nach demselben Verhältnis muß nun auch was von einem Könige geboren wird König genannt werden. Ob aber in solchen oder in anderen Silben dasselbe angedeutet wird, daran liegt nichts, auch nicht ob ein Buchstabe zugesetzt oder weggenommen wird, auch das ist keine Sache, so lange nur das Wesen des Dinges im Besitz ist sich durch den Namen zu offenbaren.

Hermogenes: Wie meinst du das?

Sokrates: Gar nichts besonderes, sondern wie du weißt, daß wir auch die Buchstaben mit Namen nennen, und nicht unmittelbar sie selbst, die bekannten Selbstlauter ausgenommen, den übrigen aber, Selbstlautern und Mitlautern, weißt du wohl, fügen wir noch andere Buchstaben bei, und



bilden einen Namen daraus. Allein so lange wir nur die Eigentümlichkeit des Buchstaben mit hineinbringen, und sie sich darin zeigt, ist es ganz recht ihn bei diesem Namen zu nennen, der ihn uns zu erkennen gibt. Wie beim Zet, siehst du wohl, daß die Hinzufügung dieses e und t keinen Schaden tut, daß sich nicht dennoch durch den ganzen Namen die Natur jenes Buchstaben kundgeben sollte, den der Gesetzgeber wollte. So gut verstand er den Buchstaben ihre Namen beizulegen.

Hermogenes: Du scheinst mir Recht zu haben.

Sokrates: Ist es nun nicht mit dem Könige eben so? Denn von einem Könige kommt doch ein König, von einem Guten (394) ein Guter, von einem Schönen ein Schöner, und so in allem übrigen, aus jedem von einer Gattung ein eben solcher Abkömmling, wenn kein Wunder geschieht. Also ist dieser mit demselben Namen zu benennen, abwechseln aber kann man mit den Silben, so daß es dem Unkundigen scheint, als hätte jeder einen andern Namen, ungeachtet es dieselben sind, so wie uns die Mittel der Ärzte durch färbende und riechende Stoffe vermännlichfältigt andere zu sein scheinen, obgleich sie dieselben sind; der Arzt aber, welcher nur auf die Kraft der Mittel sieht, erkennt sie als dieselben und läßt sich nicht irre machen durch die Beimischungen. Eben so sieht auch wohl, wer sich auf die Wörter versteht, nur auf das Bedeutsame als ihre Kraft, und wird nicht irre, wenn wo ein Buchstabe hinzugetan oder weggenommen oder versetzt ist, oder wenn auch in ganz andere Buchstaben die Kraft des Wortes gelegt ist. So haben in unserm jetzigen Beispiel Astyanax und Hektor gar keinen Buchstaben gemein als nur das t, und bedeuten doch einerlei. Auch Archepolis, der in der Stadt regiert, wieviel hat es wohl von den Buchstaben der vorigen, und bedeutet doch dasselbe? Und so gibt es noch viele andere Benennungen, die alle einen König anzeigen, und wiederum andere einen Heerführer, wie Agis, Führer, Polemarchos, Kriegesherr, Eupolemos, Gutkrieg. Andere sind ärztlich wie Iatrokles, Helfrich, und Akesimbrotos, Heilmann, und so könnten wir noch mehrere finden, die in Buchstaben und Silben ganz ungleich klingen, der Bedeutung nach aber dasselbe aussprechen. Scheint es dir so oder nicht?

Hermogenes: Allerdings.

Sokrates: Das naturgemäß entstandene also muß auch denselben Namen empfangen.

Hermogenes: Freilich.

Sokrates: Wie aber was widernatürlich nach Art eines Wunders entstanden ist? wie wenn von einem guten und frommen Manne ein Gottloser abstammt? nicht auch, wie vorher wenn ein Pferd geboren hätte was eigentlich von einem Stier abstammt, uns dies nicht nach dem Erzeugenden seine Benennung erhalten durfte, sondern nach der Gattung, der es angehört?

Hermogenes: So war es.

Sokrates: So auch der von dem Frommen abstammende Ruchlose muß seinen Namen erhalten von seiner Art?

Hermogenes: Allerdings.

Sokrates: Also nicht Gottlieb, wie es scheint, auch nicht Fürchtegott oder dergleichen etwas, sondern was das Gegenteil hiervon bedeutet, wenn anders Richtigkeit in der Benennung sein soll.

Hermogenes: Auf alle Weise, Sokrates.

Sokrates: So scheint auch Orestes, wenn du an Oreinion denkst, ganz richtig genannt zu sein, es sei nun, daß ihm ein Zufall den Namen beigelegt, oder auch ein Dichter um das wilde rauhe rastlose seiner Gemütsart, wie durch die Ähnlichkeit mit einem rauhen Gebirge, in seinem Namen anzudeuten.

Hermogenes: So scheint es allerdings, Sokrates.

(395) Sokrates: Auch sein Vater scheint einen seiner Natur ganz angemessenen Namen gehabt zu haben.

Hermogenes: Das glaub ich wohl.

Sokrates: Denn ein solcher scheint doch Agamemnon zu sein, daß, wenn er beschlossen hat etwas durchzuführen und darauf zu bestehn, er seine Beschlüsse auch durch Tapferkeit zum Ziele bringt. Beweis seiner Beharrlichkeit ist ja seine Ausdauer vor Troja mit einem solchen Heer. Daß also dieser Mann bewundernswürdig ist im Ausharren, Agastos in der Epimone, bedeutet sein Namen Agamemnon. Vielleicht ist auch Atreus, von Atéreus, eben so richtig. Denn die Ermordung des Chrysispos, und was er grausames gegen den Thyestes verübte, alles dies ist doch ganz verderblich und unverträglich, atéra, mit sittlicher Art. Ein wenig weicht freilich dieser Namen ab und versteckt seine Bedeutung, daß er nicht Jedem gleich die Natur des Mannes kund gibt. Aber denen, die sich auf Namen verstehen, offenbart er hinlänglich was Atreus sagen will. Denn man nehme nun das untreue heraus, oder die harte Reue oder das Abtrünnige, von allen Seiten ist der Name richtig. Eben so angemessen scheint auch dem Pelops der seinige beigelegt; denn er deutet darauf daß einer der nur auf das Nahe sieht, von pelas und ops, solches Namens würdig ist.

Hermogenes: Wie so?

Sokrates: Was ja über den Mann gesagt wird wegen Ermordung des Myrtilos, wie er gar nicht fähig war vorauszusehen oder zu ahnden was in der Ferne lag für sein Geschlecht und wie er es mit Unheil überlud, sondern nur das Nahe und Augenblickliche sehend, und das heißt doch Pelas, als er so alles daran setzte, um nur auf alle Weise die Ehe mit der Hippodameia zu vollziehen. – Wie richtig aber und natürlich dem Tantalos sein Namen gegeben ist, das kann Jeder sehen, wenn nämlich wahr ist, was man von ihm erzählt.

Hermogenes: Was doch?

Sokrates: Das vielfältige und schwere Unglück was ihm bei seinem Leben widerfuhr, und sich mit der gänzlichen Zerstörung seines Vaterlandes endigte, und dann auch nach seinem Tode jenes Schweben, Talanteia, des Steines über seinem Haupte stimmt wunderbar gut zu seinem Namen; und es sieht offenbar aus, als ob ihn jemand hätte den allerelendesten, Talantatos, nennen gewollt, statt dessen aber, um es zu verbergen, Tantalos gesagt; so etwa scheint auch diesen Namen die Sage zufällig gebildet zu haben. – Auch für seinen angeblichen Vater Zeus eignet sich offenbar dessen Namen gar herrlich, nur ist es nicht leicht zu merken. Nämlich (396) ordentlich wie eine Erklärung ist der Namen des Zeus; nur haben wir ihn geteilt und Einige bedienen sich der einen, Andere der anderen Hälfte. Die Einen nämlich nennen ihn Zeus, die Anderen Dis; beide aber zusammengestellt offenbaren uns das Wesen des Gottes, welches ja eben, wie wir

sagen, ein Namen soll ausrichten können. Denn keiner ist für uns und alles insgesamt so sehr die Ursache des Lebens, als der Herrscher und König über Alles. Ganz richtig also wird dieser Gott benannt als der durch welchen zu leben alle Lebendigen sich rühmen. Nur wie gesagt, der Namen, der eigentlich einer ist, ist geteilt in *Dis* von durch und *Zen* oder *Zeus* von leben. Daß nun dieser der Sohn des *Kronos* ist, könnte anfänglich frevelhaft scheinen, wenn man es nur schnell und überhin hört. Natürlich ist aber doch, daß *Zeus* der Abkömmling eines großen Verstandes ist, und so bedeutet das *Koros* in diesem Namen nicht Kind, sondern das reine und ungetrübte des Geistes, *Nus*. Dieser selbst ist wiederum ein Sohn des *Uranos*, und mit Recht wird die Hinaufsicht zur Höhe, mit diesem Namen die himmlische, *urania*, genannt, welche sieht was oben ist, *horosa ta ano*, von wannen ja eben, wie die Himmelskundigen sagen, der reine Geist herkommen soll, daß also *Uranos* seinen Namen mit Recht führt. Hätte ich nun die Geschlechtsbeschreibung des *Hesiodos* nur in Gedanken, was für Vorfahren er noch von diesen höher hinauf angibt: so würde ich kein Ende finden, zu zeigen, wie richtig ihre Namen ihnen beigelegt sind, bis ich diese Weisheit ganz durch versucht hätte, was sie wohl machen, ob sie mir versagen würde oder nicht, die jetzt so plötzlich über mich gekommen ist, ich weiß nicht woher.

Hermogenes: Allerdings, *Sokrates*, scheinst du ordentlich wie ein Begeisterter auf einmal Orakel von dir zu geben.

*Sokrates*: Ich vermute wohl, *Hermogenes*, daß sie vornehmlich durch *Euthyphron* den Prospaltier über mich gekommen ist. Denn ich war diesen Morgen viel mit ihm und hörte ihm zu. Und so scheint es, daß er in seiner Begeisterung mir nicht nur die Ohren angefüllt hat mit seiner herrlichen Weisheit, sondern auch die Seele muß sie mir ergriffen haben. Mich dünkt also, wir wollen es so halten, daß wir sie heute nun schon gewähren lassen, und auch das übrige noch durchnehmen von den Wörtern; morgen aber, wenn ihr auch der Meinung seid, wollen wir sie feierlich fortbesprechen und uns reinigen, wenn wir einen finden können, der es versteht uns hievon zu reinigen, sei es nun ein Priester oder ein Sophist.

(397) *Hermogenes*: Ich bin es sehr zufrieden, denn gar gern möchte ich auch noch das weitere über die Wörter hören.

*Sokrates*: Also wollen wir es immer tun. Wobei sollen wir nun unsere Untersuchung anfangen, da wir einmal auf eine gewisse Form geraten sind. Um nun zu erfahren, ob die Benennungen selbst uns Bestätigung dafür geben werden, daß sie keinesweges nur aufs Geratewohl jedem beigelegt werden, sondern daß sie eine gewisse Richtigkeit haben? Die üblichen Namen von Menschen und Heroen könnten uns nun wohl leicht hintergehen. Viele nämlich werden beigelegt nach Benennungen der Vorfahren, und sind einigen gar nicht angemessen, wie wir auch anfangs sagten; viele wiederum teilt man aus als gute Wünsche, wie *Eutyichides* gleichsam Glückskind, *Sosias*, wohlbehalten, *Theophilos*, *Gottlieb* und viele andere. Dergleichen, denke ich, müssen wir bei Seite lassen, und vermuten, daß wir das richtige vornehmlich bei demjenigen finden werden, was immer da ist und in der Natur fortbesteht; denn hierauf muß sich doch wohl die Bildung der Namen am meisten befließiget haben, und vielleicht sind auch einige von diesen durch eine göttlichere, als der Menschen Kraft festgesetzt worden.

*Hermogenes*: Sehr richtig scheint mir was du sagst; *Sokrates*!

*Sokrates*: Ist es nun nicht billig von den Göttern die Untersuchung anzufangen, wie sie wohl eben diesen Namen Götter mit Recht bekommen haben?

Hermogenes: Ganz billig.

Sokrates: Hierüber nun vermute ich dieses. Es scheint mir, daß die ältesten Bewohner von Hellas die allein für Götter gehalten haben, welche auch jetzt noch vielen Barbaren dafür gelten, nämlich Sonne, Mond und Erde, die Gestirne und den Himmel; wie sie nun dies alles immer in seiner Bahn sich bewegen und gehn sahn, so haben sie sie von dieser Eigenschaft des Gehens Götter genannt. Hernach als ihnen auch die andern bekannt geworden, haben sie auch diese insgesamt mit demselben Namen angeredet. Sieht dir das aus wie etwas wahres, was ich sage oder nicht?

Hermogenes: Gar sehr sieht es so aus.

Sokrates: Was sollen wir nun nächst dem vornehmen?

Hermogenes: Offenbar doch die Dämonen und Heroen und Menschen.

Sokrates: Die Dämonen? Ja in der Tat, Hermogenes, was soll wohl dieser Name Daimon bedeuten? Sieh zu, ob dir das gefallen wird was ich sage.

Hermogenes: Sage nur.

Sokrates: Du weißt doch, was Hesiodos sagt, was die Dämonen wären.

Hermogenes: Ich entsinne mich nicht.

Sokrates: Auch nicht, daß er sagt, das erste Geschlecht der Menschen wäre das goldene gewesen?

Hermogenes: Ja, das weiß ich wohl.

Sokrates: Von diesem nun sagt er, Aber nachdem nun jenes (398) Geschlecht absenkte das Schicksal Werden sie fromme Dämonen der oberen Erde genennet, Gute, des Wehs Abwehrer, der sterblichen Menschen Behüter.

Hermogenes: Und wie weiter?

Sokrates: Ich denke nämlich, er meint das goldene Geschlecht nicht so, als ob es von Gold gewesen wäre, sondern daß es gut war und edel. Beweisen kann ich das dadurch, daß er auch uns das eiserne Geschlecht nennt.

Hermogenes: Richtig.

Sokrates: Also glaubst du doch, er würde, wenn es auch unter den jetztlebenden Gute gibt, auch von diesen sagen, daß sie zu dem goldenen Geschlecht gehören?

Hermogenes: Gewiß.

Sokrates: Und die Guten sind die nicht vernünftig?

Hermogenes: Vernünftig.

Sokrates: Und dies, dünkt mich, will er eben vorzüglich sagen, sei den Daimonen begegnet, weil sie vernünftig waren. Daher sagt er ganz recht, wie auch viele andere Dichter tun, daß wenn ein Guter stirbt er großer Ehre und Glückes teilhaftig und ein Daimon wird, vom Daheim sein also genannt. Eben das nun nehme ich an, daß Jeder der dort daheim gehört ein Seliger ist im Leben und im Tode, und mit Recht ein Daimon genannt wird.

Hermogenes: Darin, o Sokrates, werde auch ich, dünkt mich, dir ganz beistimmen. – Aber ein Heros, was bedeutet das wohl?

Sokrates: Das ist gar nicht schwer zu sehen. Denn nur ein klein wenig ist der Namen verändert, und deutet darauf, daß sie ihre Entstehung dem Eros verdanken.

Hermogenes: Wie meinst du das?

Sokrates: Weißt du nicht, daß die Heroen Halbgötter sind?

Hermogenes: Ja, und nun?

Sokrates: Also sind sie Alle entstanden dadurch daß Eros entweder einen Gott einer Sterblichen, oder eine Göttin einem Sterblichen zuführte. Du mußt nur auch dieses nach der alten attischen Mundart betrachten um es noch leichter zu finden; denn dann wirst du sehen daß von dem Eros woher die Heroen entstehen nur ein wenig abgewichen ist des Namens wegen. Also entweder will der Name dieses von den Heroen sagen, oder weil rufen und auch wohl reden ehedem haren hieß sagt er daß sie weise waren, gewaltige Redner und dialektische Männer, so daß die Heroen Redner bedeuten und Ausfrager, so daß dieser ganze heroische Stamm ein Geschlecht von Rednern und Sophisten wird. Dies war also nicht schwer einzusehen, weit mehr aber von wegen der Menschen, warum die doch Menschen heißen. Weißt du es zu sagen?

Hermogenes: Woher doch, du Guter, sollte ich es wissen? Und wenn ich auch vielleicht im Stande wäre es zu finden, gebe ich mir doch keine Mühe darum, weil ich glaube, du wirst es weit besser finden als ich.

(399) Sokrates: Also hältst du etwas auf die Eingebung des Euthyphron, wie es scheint?

Hermogenes: Ganz sicher.

Sokrates: Du hast schon recht. Denn auch dies, glaube ich, habe ich gar herrlich gefaßt, und werde am Ende, wenn ich mich nicht bescheide, heute noch weiser sein als ich sollte. Sieh nur zu, was ich meine. Zuerst aber mußt du dir dieses merken wegen der Wörter, daß wir oft Buchstaben einsetzen, oft auch herauswerfen, wenn wir etwas wovon benennen wollen, und eben so auch oft den Ton versetzen. Wie zum Beispiel an Frieden reich, damit uns hieraus ein Wort werde anstatt eines ganzen Satzes, werfen wir das Ende des einen Wortes heraus, und das andere stumpfen wir ab, daß es unbetont gesprochen wird, da es vorher betont war. Bei andern Worten wiederum setzen wir Buchstaben dazwischen und schärfen das unbetonte.

Hermogenes: Richtig.

Sokrates: Dergleichen etwas ist nun auch bei dem Worte Mensch begegnet, wie mich dünkt. Denn es ist ein ganzer Satz zu einem Worte geworden, dadurch, daß man Anfang und Ende

herausgeworfen, und dafür einer stumpfen Silbe den Ton gegeben und sie geschärft hat.

Hermogenes: Wie meinst du das?

Sokrates: So. Dieser Name Mensch bedeutet, daß die andern Tiere von dem was sie sehen nichts betrachten noch vergleichen oder eigentlich anschauen, der Mensch aber sobald er gesehen hat auch zusammenstellt und anschaut. Daher wird unter allen Tieren der Mensch allein Mensch genannt, weil er zusammenschaut was er gesehen hat.

Hermogenes: Wie nun? soll ich dir sagen, was ich nächst dem gern wüßte?

Sokrates: Allerdings.

Hermogenes: Mich wenigstens dünkt unmittelbar an diesem hier etwas zu hängen. Denn dem Menschen schreiben wir doch zu Leib und Seele?

Sokrates: Wie sollten wir nicht?

Hermogenes: Versuchen wir also auch diese abzuleiten wie das vorige?

Sokrates: Du meinst, wir sollen untersuchen, woher doch wohl die Seele verständigerweise diesen Namen trägt, und dann auch der Körper.

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Wenn ich nun jetzt im Augenblick etwas hierüber sagen soll, so meine ich, diejenigen, welche die Seele so benannten, haben sich dieses dabei gedacht, daß sie, wenn sie sich bei, oder wie man sonst sagte, *selb* dem Leibe *hält*, die Ursache ist daß er lebt, weil sie ihm das Vermögen des Atmens mitteilt, und ihn dadurch als ein *Selbst hält*, sobald aber dieses selbige fehlt, kommt der Leib um und stirbt; deshalb, glaube ich, haben sie sie Seele genannt. Aber noch besser, warte nur, still! denn ich glaube etwas zu sehn: was Leuten wie Euthyphron viel wahrscheinlicher vorkommen wird als (400) das vorige. Denn jenes fürchte ich werden sie uns verachten, und für gar gemein und ungeschickt halten. Aber dieses erwäge nun, ob es auch dir gefällt.

Hermogenes: Sage es nur.

Sokrates: Die Natur des ganzen Leibes, so daß er lebt und umhergeht, wodurch glaubst du wird wohl diese gehalten und geleitet als durch die Seele?

Hermogenes: Durch nichts anders.

Sokrates: Und wie? glaubst du nicht dem Anaxagoras, daß auch was aller andern Dinge Sein ordnet und leitet, Geist und Seele ist?

Hermogenes: Das glaube ich.

Sokrates: Sehr gut also schickte sich dieser Namen für die Kraft, welche das *Sein leitet* und hält, sie Seileit zu nennen. Und dann kann man es noch schön machen und Seele sagen.

Hermogenes: Sehr schön, und dies dünkt mich allerdings kunstreicher zu sein als jenes.

Sokrates: Das ist es auch; aber ganz lächerlich kommt offenbar das Wort heraus, wenn man es genau so nimmt wie es heißt.

Hermogenes: Aber was sollen wir nun von dem andern sagen?

Sokrates: Dem Körper meinst du?

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Auf vielerlei Weise dünkt mich dies zu gehn, wenn man auch nur gar wenig ändert. Denn Einige sagen, die *Körper* wären die *Gräber* der Seele, als sei sie darin begraben liege für die gegenwärtige Zeit. Und wiederum weil durch ihn die Seele alles begreiflich macht, was sie andeuten will, auch deshalb heißt er mit Recht so gleichsam der Greifer und Griffel. Am richtigsten jedoch scheinen mir die Orphiker diesen Namen eingeführt zu haben, weil nämlich die Seele, weswegen es nun auch sei, Strafe leide, und deswegen nun diese Befestigung habe, damit sie doch wenigstens erhalten werde wie in einem Gefängnis. Dieses also sei nun für die Seele, bis sie ihre Schuld bezahlt hat, genau was er heißt, so daß man kaum einen Buchstaben zu ändern brauche, der Körper ihr Kerker.

Hermogenes: Das scheint mir gut genug gesagt zu sein, Sokrates. Aber könnten wir auch von andern Göttern, wie du es vorher vom Zeus erklärt hast, auf dieselbe Weise untersuchen, in welcher Beziehung wohl ihre Namen ihnen mit Recht beigelegt sind?

Sokrates: Ja, beim Zeus, Hermogenes, können wir es, wenn wir doch Vernunft haben, auf eine und zwar die schönste Weise, daß wir nämlich von den Göttern nichts wissen, weder von ihnen selbst noch von ihren Namen, wie sie sich unter einander nennen. Denn offenbar werden sie selbst sich richtig benennen. Die nächst dieser am meisten richtige Art aber wäre, wie es bei den Gebeten Gebrauch ist, daß, wie und woher sie selbst begehren genannt zu werden, so auch wir sie nennen, weil wir nämlich weiter von nichts (401) wissen.

Denn das scheint mir ein sehr guter Gebrauch. Willst du also, so wollen wir den Göttern dies gleichsam vorher bedeuten, daß wir über sie gar keine solche Untersuchung anstellen wollen, denn wir bilden uns gar nicht ein, dies zu können, sondern nur über die Menschen, von was für Gedanken sie wohl ausgegangen sind bei Bestimmung ihrer Namen. Denn dies ist wohl ohne Gefährde?

Hermogenes: Das ist ja gar bescheiden gesprochen, Sokrates, und so wollen wir es demnach machen.

Sokrates: So laß uns denn, wie es Sitte ist, von der Hestia anfangen.

Hermogenes: Ganz recht.

Sokrates: Was soll man also sagen, daß sich der mag gedacht haben, der die Hestia so genannt hat?

Hermogenes: Beim Zeus, auch das scheint mir gar nicht leicht.

Sokrates: Es mögen wohl, mein guter Hermogenes, die ersten, welche Namen festgesetzt haben,

gar nicht gemeine Leute gewesen sein, sondern von den Himmelskundigen und Hochfliegenden welche.

Hermogenes: Wie so?

Sokrates: Mir wird es ganz klar, daß die Bestimmung der Namen von solchen Leuten herrührt; und wenn man die fremden Wortformen mit in Betrachtung zieht, findet man erst recht was Jeder sagen will. So auch hiebei; das Sein, welches wir Usia nennen, nennen Einige Esia und Andere wieder Osia. Zuerst nun nach der einen von diesen Spracharten hat es ja ganz guten Grund, daß das wahre Sein und Wesen der Dinge Hestia genannt wird; so auch wenn wir wiederum das was an diesem Sein Anteil hat Hestia nennen, so wäre auch das in dieser Beziehung richtig, denn auch wir mögen statt Usia ehemals Esia gesagt haben. Ja auch wenn man bedenkt, wie es bei den Opfern gehalten wird, muß man glauben, bei Festsetzung dieses Namens sei hieran gedacht worden. Denn ganz billig opfern wohl diejenigen vor allen andern Göttern zuerst der Hestia, welche das Wesen aller Dinge Hestia nannten. Die aber Osia gesagt haben, mögen wohl, sollte man denken, mit dem Herakleitos geglaubt haben, alles Seiende gehe, und es bleibe nichts fest, die Ursach also und das Regierende für Alles sei das stoßende, othon, woher es denn mit Recht Osia genannt wurde. Auch das aber wollen wir nur als Nichtwissende gesagt haben. Nach der Hestia nun wenden wir uns billig zur Rhea und dem Kronos. Doch des Kronos Namen haben wir ja schon durchgenommen. – Aber vielleicht ist es Nichts, was ich sagen will.

Hermogenes: Was doch, Sokrates?

Sokrates: O Guter, ich erblicke einen ganzen Schwarm Weisheit.

Hermogenes: Was doch für einen?

Sokrates: Lächerlich ist es freilich zu sagen, aber ich glaube doch, es hat seine Wahrscheinlichkeit.

(402) Hermogenes: In welcher Art denn?

Sokrates: Ich glaube zu sehen, daß Herakleitos gar alte Weisheit vorbringt, offenbar dasselbe von Kronos und Rhea was auch Homeros schon gesagt hat.

Hermogenes: Wie meinst du das?

Sokrates: Herakleitos sagt doch, daß Alles davon geht und nichts bleibt, und indem er alles Seiende einem strömenden Flusse vergleicht, sagt er, man könne nicht zweimal in denselbigen Fluß steigen.

Hermogenes: Ganz richtig.

Sokrates: Wie nun? dünkt dich der viel anders gedacht zu haben als Herakleitos, der aller andern Götter Urahn Kronos und Rhea genannt hat? Oder meinst du, es sei von ohngefähr, daß er beiden ihre Namen von Flüssen gegeben hat? Wie auch Homeros den Okeanos den Vater der Götter nennt, und Thetys die Mutter; und ich glaube auch Hesiodos. Ja auch Orpheus sagt, wo Erst Okeanos selbst der geräuschige schreitet zur Ehe, Der sich mit Thetys von Mutterseit' ihm Schwester begattet. Betrachte nur, wie dies Alles unter sich zusammenstimmt, und wie es auch



alles auf des Herakleitos Lehre sich bezieht.

Hermogenes: Daran scheint wohl etwas zu sein, Sokrates, nur sehe ich noch nicht, was der Namen der Thetys will.

Sokrates: Das erklärt sich ja von selbst, daß es nur etwas versteckt der Namen einer Quelle ist. Denn das sickernde, tanzende und sinternde, diattomenon und athumenon, ist das Bild einer Quelle; und aus diesen beiden Worten ist der Namen Thetys zusammengesetzt.

Hermogenes: Das war gar herrlich, Sokrates.

Sokrates: Was wollte es nicht! Aber wie weiter? Den Zeus haben wir schon gehabt?

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Wollen wir also seine Brüder erklären, den Poseidon, und Pluton, nebst dem andern Namen, den man diesem beilegt?

Hermogenes: Das wollen wir.

Sokrates: Poseidon nun mag wohl deswegen so benannt worden sein von dem, der ihn zuerst so nannte, weil ihn im Gehen die Gewalt des Meeres aufhielt und ihn nicht weiter schreiten ließ, sondern ihm gleichsam eine Fessel wurde für seine Füße. Daher nannte er den diese Gewalt beherrschenden Gott Poseidon, weil er ein Posidesmos war, und das i ist vielleicht nur der Schicklichkeit wegen zum ei verlängert. Vielleicht aber wollte er auch das nicht sagen, sondern es waren anstatt des s zwei l, weil nämlich der Gott ein Polla eidos ist, vieles weiß. Vielleicht heißt er aber auch der Erschütternde, ho seion, und das p und d sind nur hineingesetzt. Pluton aber ist offenbar in Beziehung auf die Gabe des (403) Reichtums, Plutos, so genannt worden, weil nämlich der Reichtum von unten aus der Erde kommt. Durch den Namen Hades aber glauben, dünkt mich, die meisten Menschen sei eigentlich sein unscheinbares und sein Dunkel, Aeides bezeichnet, darum scheuen sie auch diesen Namen und nennen ihn lieber Pluton.

Hermogenes: Was meinst aber du davon, Sokrates?

Sokrates: Mir scheinen auf gar vielerlei Art die Menschen das eigentliche Wesen dieses Gottes zu verkennen, und ihn zu fürchten ohne seine Schuld. Denn daß, wer von uns einmal gestorben ist, immer dort bleibt, davor fürchten sie sich, und auch daß die Seele vom Leibe entblößt dorthin zu ihm geht, auch das schreckt sie; mir aber scheint, dies Alles auf eins und dasselbe hinzuzielen, sowohl die Macht des Gottes als sein Namen.

Hermogenes: Wie doch?

Sokrates: Ich will dir sagen, wie ich es mir denke. Sage mir nur, welches von beiden ist wohl für jedes Lebende, wenn es irgendwo bleiben soll, das stärkere Band, der Zwang oder das Verlangen.

Hermogenes: Bei weitem stärker, Sokrates, ist das Verlangen.

Sokrates: Meinst du nun nicht, daß dem Hades Viele entfliehen würden, wenn er nicht die dort hingegangenen mit den stärksten Banden bände?

Hermogenes: Offenbar.

Sokrates: Also wie es scheint bindet er sie mit irgend einem Verlangen, wenn er sie mit dem stärksten Bande bindet, nicht durch Zwang.

Hermogenes: Das leuchtet ein.

Sokrates: Gibt es aber nicht auch vielerlei Verlangen?

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Mit dem mächtigsten Verlangen also unter allen bindet er sie, wenn er sie durch das stärkste Band festhalten soll?

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Gibt es nun wohl ein stärkeres Verlangen, als wenn Jemand glaubt, durch den Umgang mit Einem ein besserer Mann zu werden.

Hermogenes: Ein stärkeres auf keine Weise, Sokrates.

Sokrates: Deshalb also, das wollen wir sagen, hat keiner Lust von dort hierher zurück zu kehren, selbst die Sirenen nicht, sondern diese sind eben so gut bezaubert wie alle anderen, so vortreffliche Reden, scheint es, weiß Hades ihnen zu halten, und so wäre, wenigstens wie hieraus folgen würde, dieser Gott ein vollendeter Sophist und ein großer Wohltäter derer die bei ihm sind; wie er denn auch denen die noch hier leben so großes Gut herauf schickt; so viel Überfluß hat er dort und eben davon führt er auch den Namen Pluton. Ferner daß er nicht mit Menschen verkehren will, die noch ihre Leiber haben, sondern erst dann mit ihnen umgeht, wenn die (404) Seele rein ist von allen dem Leibe anhängenden Übeln und Begierden, dünkt dich das nicht recht eines Philosophen würdig, der sich wohl überlegt, daß er sie in diesem Zustande wohl, gebunden mit dem Verlangen nach der Tugend, festhalten könnte, so lange sie aber mit den Trieben und der Wut des Leibes behaftet sind, nicht einmal sein Vater Kronos sie bei sich festhalten könnte, wenn er sie auf die Art bände die wir seine Bande nennen?

Hermogenes: Darin magst du wohl Recht haben, Sokrates.

Sokrates: Und weit gefehlt, daß der Namen Hades von dem Dunkel, Aeides, sollte hergenommen sein, ist der Gott vielmehr deshalb, weil er alles Schöne weiß, von dem Namengeber statt Eidos Hades genannt worden.

Hermogenes: Gut. Aber die Demeter und Hera, den Appollon und die Athene, den Hephaistos und Ares und die übrigen Götter, wie erklären wir die?

Sokrates: Die Demeter scheint mir von dem Verleihen der Nahrung, weil sie diese als Mutter gibt, didusa meter, Demeter genannt zu sein. Die Hera aber als eine liebenswürdige, erate, wie auch vom Zeus gesagt wird, daß er immer verliebt in sie bleibe. Vielleicht aber hat auch als ein Himmelskundiger der Namengeber die Luft, Aer, Hera genannt, halb versteckt, indem er den Anfang als Ende setzte, und wenn du den Namen Hera oft hinter einander aussprichst, muß du merken, daß es so herauskommt. Den Namen der Pherrhe-phatta, den fürchten ebenfalls Viele,

auch den Apollon, offenbar aus Unkenntnis der richtigen Beziehung der Namen. Denn weil sie ihn verändern und so die Phersophone betrachten, kommt er ihnen schrecklich vor. Er bedeutet aber nichts, als daß die Göttin weise ist. Denn wenn alle Dinge sich bewegen, so ist doch, was sie berührt und betastet und ihnen zu folgen vermag, Weisheit. Wegen ihrer Weisheit also, mit der sie das bewegliche ergreift, wegen der Epaphe des phero-menon, hieße die Göttin mit Recht Pherepapha oder so ohngefähr, und darum lebt auch der weise Hades mit ihr, weil sie eine solche ist. Nun aber verdrehen sie ihren Namen, weil sie den Wohlklang höher achten als die Wahrheit, so daß sie sie Pherrhephatta nennen. Eben so ist es mit dem Apollon wie ich sage; Viele sind bange vor dem Namen des Gottes, als deute er auf etwas furchtbares. Oder hast du das nie bemerkt?

Hermogenes: Allerdings, und du hast sehr recht.

Sokrates: Mir aber scheint er ganz herrlich sich zu schicken für die Eigenschaft des Gottes.

Hermogenes: Wie so?

Sokrates: Ich will versuchen dir zu erklären was ich meine. Unmöglich nämlich könnte sich ein einziger Namen besser (405) schicken zu den vier Eigenschaften des Gottes, so daß er auf alle anspielte, und gewissermaßen die Tonkunst und das Weissagen und die Heilkunst und die Kunst des Schützen bezeichnete.

Hermogenes: Sprich nur: Denn gar wunderbar kündigest du den Namen an.

Sokrates: Sehr wohl gesetzt ist er, wie es dem Gotte der Tonkunst geziemt. Zuerst nämlich das Waschen und die Reinigungen in der Heilkunst sowohl als beim Wahrsagen und, es sei nun mit Arzneien oder Zaubermitteln, alle Räucherungen und Bäder und Besprengungen, welche dabei vorgehen, diese haben alle einen und denselben Zweck, nämlich den Menschen rein darzustellen an Leib und Seele. Oder nicht?

Hermogenes: Allerdings.

Sokrates: Der reinigende und abwaschende Gott und der erlösende von solchen Übeln also wäre dieser?

Hermogenes: Allerdings.

Sokrates: Also in Beziehung auf die Abwaschungen und Erlösungen von solchen Übeln könnte er als Arzt mit Recht Apolyon heißen. Aber wegen des Weissagens und des wahren und einfältigen, haplun, darin, denn das ist einerlei, würde er mit Recht so heißen wie ihn die Thessalier nennen; in ganz Thessalien nämlich nennt man diesen Gott Aplos. Weil er ferner als Schütze immer seines Zieles gewiß ist, deswegen heißt er der stets treffende, Aei ballon. Der Tonkunst wegen endlich muß man annehmen, daß, wie in Akoluthos und Akoitis auch sonst oftmals das A soviel bedeutet als zugleich, und dadurch sein Mitgehen, homa Polesis, angedeutet worden, teils das um den Himmel, die Pole, teils auch in jener Zusammenstimmung beim Gesange welche man Harmonie nennt, wie denn auch die, welche sich auf Tonkunst und Sternkunde verstehen wollen, behaupten, daß auch jenes alles zusammen in einer gewissen Harmonie gehe. Der Harmonie nun steht dieser Gott vor, und führet so dies alles mit einander bei Göttern und Menschen. Wie wir nun einen Beigänger homokeleuthos und eine Beischläferin homokoitis durch Zusammenziehung

des homo in a Akoluthos nennen und Akoitis, so nennen wir auch jetzt den Gott, der ein Begleiter, Homopolon, ist, Apollon, indem wir noch ein l hineinsetzen, weil er sonst gleichnamig würde mit dem harten Worte, welches auch jetzt noch Einige darin zu sehen glauben, und darüber die eigentliche Bedeutung des Namens unrichtig auffassen, so daß sie ihn fürchten, als bedeute er irgend ein Verderben, da er vielmehr, wie eben gezeigt ist, auf alle Eigenschaften des Gottes zugleich anspielt, auf seine Wahrhaftigkeit, (406) seine Sicherheit im Treffen, sein erlösendes Abwaschen und seine ordnende Umherführung, und also in sich enthält den haplos, aei ballon apoluon und homopolon. – Die Musen aber und überhaupt die Musik hat er wohl offenbar vom Nachsinnen (Mosthai) also von der Liebe zum Nachforschen und zur Weisheit so genannt. – Die Leto ferner von der Gutmütigkeit der Göttin, und weil sie sich willig beweiset, wenn einer etwas bedarf. Vielleicht ist es auch wie die Ausländer sprechen, deren viele Letho sagen, und dann schiene sie von denen die sie so nennen, weil sie keine rauhe Gemütsart hat, sondern eine sanfte und zarte, leion ethos, deshalb Letho genannt zu sein. Artemis aber bedeutet das unverletzte und züchtige, artemes, wegen ihrer Liebe zur Jungfräulichkeit. Vielleicht wollte auch der Benennende sie eine Kennerin der Tugend (Aretes histor) nennen. Vielleicht auch weil sie die Beiwohnung des Mannes haßt (Aroton misusa), aus einer von diesen oder aus allen diesen Ursachen hat die Göttin ihren Namen bekommen.

Hermogenes: Wie aber Dionysos und Aphrodite?

Sokrates: Da fragst du schwere Dinge, Sohn des Hipponikos! Doch es gibt ja sowohl eine ernsthafte als eine scherzhafte Art, die Namen dieser Götter auszulegen. Nach der ernsthaften frage bei gewissen Andern; die scherzhafte aber hindert uns nichts durchzugehen, denn diese Götter selbst lieben den Scherz. Dionysos nun könnte als der Geber des Weines didus oionon Didoinysos im Scherze genannt worden sein; und der Wein selbst, weil er vielen Trinkenden die Meinung erregt Verstand zu haben, obschon sie ihn nicht haben, wird gewiß mit vollem Recht Oionus genannt. Wegen der Aphrodite ist nicht Not dem Hesiodos zu widersprechen, sondern man kann ihm zugeben, sie sei wegen ihrer Entstehung aus dem Schaume des Meeres aphros so genannt worden.

Hermogenes: Aber Sokrates, du wirst doch nicht als Athener die Athene vergessen, oder den Hephästos und Ares?

Sokrates: Das wäre wohl auch nicht recht.

Hermogenes: Freilich nicht

Sokrates: Der eine von ihren Namen ist wohl gar nicht schwer zu erklären, woher er rührt.

Hermogenes: Was für einer?

Sokrates: Wir nennen sie doch Pallas?

Hermogenes: Freilich.

Sokrates: Wenn wir nun glaubten, dieser sei ihr beigelegt wegen des Waffentanzes, so würden wir, denke ich, ganz recht glauben. Denn sich selbst oder etwas anderes von der Erde in die Höhe heben, oder in den Händen so halten, das nennen wir doch schweben und schwingen, pallein?

Hermogenes: Allerdings.

(407) Sokrates: Also Pallas in sofern.

Hermogenes: Und ganz richtig. Aber den andern Namen, wie erklärst du den?

Sokrates: Athene meinst du?

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Das ist schon schwieriger, Freund. Es scheinen aber die Alten von der Athene eben das gehalten zu haben, was noch jetzt die, welche sich auf den Homeros verstehen. Denn die mehresten von diesen sagen auch bei ihren Auslegungen des Dichters, er habe durch die Athene Verstand und Einsicht vorgestellt, und eben dergleichen etwas scheint auch, wer die Namen bestimmt, von ihr gedacht zu haben, nur drückte er es noch stärker aus, indem er sie gleichsam Gottes Vernunft, Thea noesis nennt, so daß sie ha Theonoa ist, indem er sich nur auf ausländische Art des a statt e bedient; und das sis wegwirft. Doch vielleicht auch nicht einmal so, sondern weil sie das göttliche bedenkt; theia mooresa hat er sie vorzüglich vor allen Theonoe genannt. Auch steht nichts im Wege, daß er das Vernünftige in der Gesinnung, was eben diese Göttin sein soll, habe Ethonoe nennen gewollt, und nur er selbst oder Andere nach ihm es verschönern wollten, wie sie meinten, und sie dann Athenaa nannten.

Hermogenes: Wie aber mit dem Hephaistos, wie erklärst du den?

Sokrates: Meinst du den rechten, der sich auf das Licht versteht, Phaëos histor?

Hermogenes: Ja wohl.

Sokrates: Ist das nicht Jedem einleuchtend, daß dieser eigentlich Phaistos heißt, und das E nur vorgesetzt ist?

Hermogenes: Das mag wohl sein, wenn dir nicht etwa, wie ich fast glaube, noch etwas anderes einfällt.

Sokrates: Damit das nicht geschehe, so frage lieber gleich nach dem Ares.

Hermogenes: Ich frage also.

Sokrates: Also wenn du willst kann dieser von dem mannhaften und tapfern, arrhen und andreion, Ares heißen. Oder auch von seinem harten unbiegsamen Wesen, was ja arrhaton heißt, auch hievon dürfte ein ganz kriegerischer Gott Ares genannt werden.

Hermogenes: Freilich.

Sokrates: Aber nun laß uns bei den Göttern! von den Göttern aufhören, denn es ängstet mich von ihnen zu reden. Willst du aber irgend andere, die lege mir nur vor, daß du erkennst, wie doch Euthyphrons Rosse geübt sind.

Hermogenes: Das will ich tun. Nur um Einen frage ich dich noch vorher, nämlich den Hermes, weil doch Kratylos läugnet, daß ich ein Hermogenes sei. Versuchen wir also von dem Hermes

auch auszufinden, was sein Namen bedeutet, damit wir auch sehen, ob wohl dieser irgend Recht hat.

Sokrates: Auf alle Weise muß doch Hermes etwas von der Rede bedeuten, denn daß er Dolmetscher ist und Bote, auch hinterlistig und betrügerisch in Reden, und auf dem Markte (408) Verkehr treibt, dieses ganze Geschäft beruht doch auf der Kraft der Rede. Wie wir nun auch schon vorher sagten, Eirein ist der Gebrauch der Rede, und was beim Homeros so oft vorkommt, emesato bedeutet erfinden. Aus diesen beiden zusammen befiehlt uns also der Namengeber gleichsam, den welcher das Reden und die Rede erfunden hat, diesen Gott, ihr Leute, müßtet ihr doch billig Eiremes nennen. Nun aber, wie mir scheint, putzen wir den Namen aus, und nennen ihn Hermes. Auch die Iris ist offenbar von eirein benannt, weil sie Botin war.

Hermogenes: So mag, beim Zeus, Kratylos wohl ganz Recht gehabt haben, daß ich kein Hermogenes bin; denn keinesweges bin ich erfinderisch im Reden.

Sokrates: Und daß Pan, der Sohn des Hermes, so zwitterhaft ist, das läßt sich auch sehr gut begreifen, Freund.

Hermogenes: Wie so?

Sokrates: Du weißt doch, daß die Rede Alles, pan, andeutet, und immer umher sich wälzt und geht, und daß sie zwiefach ist, wahr und falsch?

Hermogenes: Allerdings.

Sokrates: Also das wahre an ihr ist glatt und göttlich, und wohnt oberhalb unter den Göttern; das falsche aber unterhalb unter dem großen Haufen der Menschen, und ist rau und böckisch, was tragisch auch bedeutet, wie denn auch die meisten Fabeln und Unwahrheiten sich finden auf dem Gebiete des tragischen.

Hermogenes: Freilich.

Sokrates: Mit Recht also ist der Alles andeutende und immer wandelnde, Aei polon, Pan Aipolos genannt worden, der zwitterhafte Sohn des Hermes, oberhalb glatt, unterhalb aber rau und bocksähnlich. Und offenbar ist doch Pan die Rede oder der Bruder der Rede, wenn er ein Sohn des Hermes ist, und daß Geschwister einander ähnlich sehn, ist ganz natürlich. Aber wie ich sagte, laß uns nun machen, Bester, daß wir von den Göttern fortkommen.

Hermogenes: Von diesen wohl, Sokrates, wenn du willst. Aber was hindert dich jene andern durchzugehen, wie Sonne, Mond und Sterne, Erde und Äther, Luft, Feuer, Wasser, Jahr und Jahreszeiten.

Sokrates: Gar vielerlei legst du mir da auf. Indes, wenn es dir nur recht sein wird, so will ich wohl.

Hermogenes: Sehr recht gewiß.

Sokrates: Was willst du also zuerst? Oder sollen wir, wie auch du eben, mit der *Sonne* anfangen.

Hermogenes: Ganz recht.

(409) Sokrates: Diese nun könnte so heißen, weil sie wenn sie aufgegangen ist die Gegenstände von einander *sondert*, auch deshalb weil sie sich in ihrem Laufe um die Erde immer *so wendet*; auch weil sie was aus der Erde hervorwächst während ihres Umlaufes mit Farben schmückt, so daß das *Sehen* eine *Wonne* wird.

Hermogenes: Wie aber der Mond?

Sokrates: Dieser Namen scheint den Anaxagoras ins Gedränge zu bringen.

Hermogenes: Wie so?

Sokrates: Er scheint kund zu machen, daß das schon etwas älteres ist was dieser erst neuerlich gesagt hat, daß nämlich der Mond sein Licht von der Sonne hat.

Hermogenes: Wie das?

Sokrates: Hell und glänzend hieß doch vor Alters Mon?

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Und neu und alt ist dieser Schein immer am Monde, wenn anders die Anaxagoreer Recht haben. Denn so oft die Sonne im Kreise um ihn herumgeht, wirft sie immer neuen Schein auf ihn; der alte aber ist der vom vorigen Monat.

Hermogenes: So ist es.

Sokrates: Weil nun der Mond immer neuen und alten Schein hat, kann er mit Recht eigentlich *Moneualt* heißen, und zusammengezogen heißt das *Mond*.

Hermogenes: Das ist ja gar ein dithyrambischer Namen, Sokrates. Aber was machst du aus dem Monat und den Sternen?

Sokrates: Der Monat könnte, weil ein neuer alle Morgen näher kommt, Morgennaht heißen, die Sterne aber ihren Namen von den Strahlen haben, die Strahlen selbst aber, weil den Staar Alle bekommen die immer hinein sehen wollten, eigentlich Staarallen geheißen haben, nun aber hat man das schöner gemacht und Strahl gesagt.

Hermogenes: Wie aber mit Feuer und Wasser?

Sokrates: Vom Feuer weiß ich gar nichts, und entweder muß mich des Euthyphrons Muse verlassen haben, oder dies allzuschwer sein. Sieh nun zu, welchen Kunstgriff ich anbringe bei allen dergleichen, von denen ich nichts zu sagen weiß.

Hermogenes: Was für einen?

Sokrates: Das will ich dir sagen. Antworte mir nur. Weißt du zu sagen, weshalb das Feuer so heißt?

Hermogenes: Ich, beim Zeus, gewiß nicht.

Sokrates: So sieh zu, was mir davon ahndet. Ich denke nämlich, daß die Hellenen, zumal die in der Nähe der Barbaren wohnenden, gar viele Worte von den Barbaren angenommen haben.

Hermogenes: Und was weiter?

Sokrates: Wenn einer nun aus der hellenischen Sprache erklären will, in wiefern diese mögen richtig gebildet sein, und nicht aus jener der das Wort wirklich angehört: so siehst du wohl, daß er nichts schaffen wird.

Hermogenes: Ganz natürlich.

(410) Sokrates: Also sieh zu, ob nicht auch dieses Wort ein barbarisches ist. Denn einerseits ist gar nicht leicht, es an die hellenische Sprache anzuknüpfen, andererseits ist ganz bekannt, daß die Phryger es mit einer kleinen Abweichung eben so nennen, was auch von Wasser, Hund und vielen andern gilt.

Hermogenes: Richtig.

Sokrates: Solchen muß man also keine Gewalt antun, denn sonst könnte einer wohl etwas von ihnen sagen. Aus diesem Grunde nun weise ich das Feuer und das Wasser von der Hand. Die Luft aber, Hermogenes, sollte die etwa deshalb so heißen, weil sie Dinge von der Erde lüpf? Oder weil sie immer läuft? Oder weil aus ihrer Bewegung der Wind entsteht? Den Wind nämlich nennt man auch wohl dichterisch Hauch, und sagt von ihm daß er weht. Vielleicht also ist sie, als ob man sagen wollte Lauf hauch oder Lauf weht, daher Luft genannt worden. Den Äther aber stelle ich mir so vor, weil er die Luft selbst umfließt und sich immer dreht, konnte er sehr leicht der sich um Alledreher genannt werden. Was aber Erde sagen will, das versteht man besser, wenn man Welt dazunimmt, wofür die Alten Werld sagen, wodurch sich beides verwandt zeigt und offenbar wird, daß Erde eigentlich Werde heißt, und mit Recht die Erzeugerin so genannt wird.

Hermogenes: Gut.

Sokrates: Was war uns nun das nächste?

Hermogenes: Die Zeit und das Jahr.

Sokrates: Die Zeit muß man nur, wie das oft in vielen Gegenden verwechselt wird, Ziet nennen. Denn Ziet heißt sie, weil sie dem Winter und Sommer, den Winden und den Früchten der Erde ihr Ziel setzt, dieser Bestimmung wegen heißt sie mit Recht Ziet oder Zeit. Jahr aber und Jahreszeit scheint ganz dasselbe zu sein. Denn was alles wachsende und werdende an seinem Teil ans Licht bringt und durch sich selbst *Jedes gar* macht und reif, das kann mit Recht Jahr heißen. Und von Jahreszeit gälte dann das umgekehrte von dem was wir vorher über den Namen Zeus sagten, wie nämlich dort eine Erklärung in zwei Namen zerteilt sich zeigte, und Einige sich des einen bedienten, Andere des andern, so sind hier gleichsam zwei Erklärungen in ein und dasselbe Wort zusammengebracht, und werden von Allen verbunden, wenn sie Jahreszeit sagen.

Hermogenes: Wahrhaftig, Sokrates, du machst große Fortschritte.



Sokrates: Offenbar ja komme ich schon weit in der Weisheit.

Hermogenes: Allerdings.

Sokrates: Und bald wirst du es noch mehr sagen.

(411) Hermogenes: Aber nächst dieser Art möchte ich nun gern jene schönen Wörter betrachten, was für eine Richtigkeit sie wohl bei sich führen, die auf die Tugend gehn, wie Gesinnung, Verstand, Gerechtigkeit und die übrigen hieher gehörigen.

Sokrates: Da störest du uns keine schlechte Art von Wörtern auf, Freund! indes da ich einmal die Löwenhaut umgetan habe, darf ich ja keine Furcht zeigen, sondern muß zusehn, wie es steht um Gesinnung, Verstand, Einsicht, Erkenntnis und die andern schönen Wörter, welche du meinst.

Hermogenes: Freilich dürfen wir ja nicht eher ablassen.

Sokrates: Und wahrlich, beim Hunde, das dünkt mich gar keine schlechte Ahndung zu sein, was ich auch vorher schon bemerkt habe, daß die ganz Alten, welche die Benennungen bestimmt haben, gerade wie jetzt die meisten unter den Weisen, weil sie sich so oft und vielfältig herumdrehen müssen bei der Untersuchung, wie es sich mit den Dingen verhält, immer gar sehr schwindlig werden, und ihnen dann scheint, als ob die Dinge sich herumdrehten und auf alle Weise in Bewegung wären. Sie suchen aber die Schuld von dieser Erscheinung nicht innerlich in dem was ihnen selbst begegnet, sondern in den Dingen selbst, die eben so geartet wären, daß nichts fest und beständig bleibe, sondern alles fließe und sich rege und immer in voller Bewegung und Erzeugung sei. Das sage ich mit Hinsicht auf alle die Wörter, mit denen wir jetzt zu tun haben.

Hermogenes: Wie so das, Sokrates?

Sokrates: Du hast sie vielleicht nicht recht darauf angesehen, daß offenbar den Dingen nur unter dieser Voraussetzung, daß sie fließen und werden und sich bewegen, diese Namen sind beigelegt worden.

Hermogenes: Das bin ich gar nicht gewahr worden.

Sokrates: Gleich zuerst jenes was wir erst nannten hat auf alle Weise eine solche Beziehung.

Hermogenes: Welches denn?

Sokrates: Die Gesinnung. Denn diese ist offenbar der Sinn für das Gehende und Junge, jung aber sind die Dinge, weil sie immer werdend sind. Man könnte auch sagen, des Gehenden Sein in uns; auf alle Weise deutet es auf Bewegung. Oder wenn du willst, die Einsicht bezeichnet offenbar die Ansicht und das Sehen des Eilens, und Eilen ist doch eine Art sich zu bewegen. Eben so wenn du willst die Vernunft ist von Vernehmen, das Nehmen des Werdens, denn daß nach diesem die Seele trachtet, macht der kund, der diesen Namen gleichsam Werdnehmen gesetzt hat. Denn Vernunft hieß es nicht vor Alters, sondern das V muß man sich weich denken, und das D ist herausgeworfen. Die Besonnenheit aber oder Besinnung ist offenbar das Behalten dessen, was wir eben schon betrachtet haben, der Gesinnung. Die Erkenntnis aber (412) deutet sicher darauf, daß indem die Dinge sich bewegen, die Seele, die tüchtige nämlich, sie begleitet und weder hinter

ihnen zurückbleibt noch ihnen voraneilt. Darum muß man dem Anfangsbuchstaben einen scharfen Hauch geben, und hernach o lesen statt e, so bekommt man die Herkommnis der Seele mit den Dingen. Verstand aber von den Dingen scheint das zu sein, was man durch Folgerungen erlangt, und wenn einer Verstehen sagt mit Umkehrung zweier Buchstaben Werdsehen, meint er dasselbe als Erkennen, und deutet an, daß die Seele sehend dem Werden der Dinge folgt. So auch die Weisheit bedeutet nichts anders als des Wehenden Gewißheit, freilich etwas dunkler und wunderlicher. Allein man muß sich nur erinnern aus den Dichtern und ihrer Sprache, daß von allen schnellen und kaum sichtbaren Bewegungen das Wehen gebraucht wird. Von dieser Bewegung nun gewiß zu sein, das bedeutet die Weisheit, offenbar also unter Voraussetzung, daß die Dinge sich bewegen. Eben so das Gute will eigentlich dem göltigen in der gesamten Natur diesen Namen geben. Wenn nämlich alle Dinge sich bewegen, so gibt es doch darin Schnelligkeit und Langsamkeit, und es ist nicht alles schnelle und mutige göltig und zu loben, sondern nur einiges davon ist so göltig, und eben dieses göltig mutige heißt das Gute. Die Gerechtigkeit nun ist leicht zu verstehen, daß sie auf die Tunlichkeit des gerechten geht. Das Gerechte selbst aber ist schwer. Denn das sieht man wohl, bis zu einer gewissen Stelle sind die Meisten darüber einig, weiterhin aber ist Streit. Die nämlich welche glauben, daß alles im Gange ist, denken sich das meiste so, daß es eben nichts anderes ist als ein Fortgehn. Durch dieses Alles aber gehe ein anderes hindurch, vermittelst dessen alles werdende werde, und welches also erst das rechte gehende sei. Dieses müsse das schnellste sein und das dünnste. Denn es könnte sonst nicht durch alles gehende hindurch gehen, wenn es nicht das dünnste wäre, so daß nichts es fassen und festhalten kann, und zugleich das schnellste, so daß dieses rechte gehende alles andere behandelt als stehendes. Da es nun durch alles hindurchgehend über alles Aufsicht führt und ihm seine Richtung gibt, so führt es wohlverdient diesen Namen des gehend richtenden, der nur des Wohlklangs wegen in gerecht zusammengezogen worden. Bis hieher nun, wie ich eben sagte, sind die meisten einig über das Gerechte. (413) Und ich, o Hermogenes, der ich besonders lüstern danach bin, habe dies alles erforscht als ein Geheimnis, und daß dieses Gerechte auch das ursächliche ist, denn wodurch etwas wird, das ist die Durchsache oder Ursache; und es sagte mir auch einer ganz heimlich, deswegen hieße es eben mit Recht so. Wenn ich sie aber, nachdem ich dies alles gehört, nichts desto weniger ganz sachte weiter frage, Was, o Bester, ist doch aber nun das Gerechte, wenn dies alles sich so verhält, dann dünkt ihnen schon daß ich weiter frage als sich ziemt, und über die Schranken hinaus springe. Denn sie meinen, ich hätte ja nun schon genug erfahren und gehört vom Gerechten, und wenn sie nun doch versuchen wollen mir satt und genug zu geben, dann spricht jeder etwas anderes und sie stimmen nicht mehr zusammen. Der Eine sagt wohl, das Gerechte sei die Sonne, denn diese gehe durch alles hindurch, Aufsicht führend und allem seine Richtung gebend. Wenn ich denn dies, hoherfreut als hätte ich etwas herrliches gehört, einem andern erzähle: so lacht mich der aus, wenn er es gehört hat, und fragt mich, ob ich denn glaube es sei keine Gerechtigkeit zu finden unter den Menschen nach Sonnenuntergang? Und bin ich dann wieder lüstern danach, was der wohl meint, so sagt er es sei das Feuer, und das ist wahrlich nicht leicht zu verstehen. Ein Anderer sagt wieder, nicht das Feuer selbst, sondern die dem Feuer einwohnende Wärme. Ein Anderer sagt, er lache alle diese aus, und das Gerechte sei, was auch schon Anaxagoras gesagt, die Vernunft. Denn diese sei, sagt er, selbstherrschend, und mit nichts anderm vermischt ordne sie alles, indem sie durch alles hindurchgeht. So komme ich denn in weit größere Verwirrung, Bester, als worin ich war, ehe ich mich bemühte zu erfahren, was das Gerechte wohl wäre. Weshalb wir aber jetzt danach fragten, der Namen, der scheint ihm aus dieser Ursach zuzukommen.

Hermogenes: Dies hast du offenbar von Jemand gehört, Sokrates, und nicht jetzt aus dem Stegreif vorgebracht.

Sokrates: Wie aber? Das andere auch?

Hermogenes: Nein das wohl nicht.

Sokrates: So höre denn. Vielleicht kann ich dich auch mit dem übrigen noch hintergehen, daß du glaubst, ich hätte es nicht sonst wo gehört. Also was ist uns noch übrig nach der Gerechtigkeit? Die Tapferkeit, glaube ich sind wir noch nicht durchgegangen. Denn die Ungerechtigkeit ist ohne weiteres die Verhinderung des gehend richtenden. Die Tapferkeit aber zeigt, daß sie in Beziehung auf Streit so genannt worden; und Streit gibt es unter den Dingen, wenn sie sich bewegen, keinen andern als die entgegengesetzte Bewegung; und daher zeigt, wenn du nur ein wenig nachgibst, der Namen Tappfertigkeit, weil doch tappen stark entgegentreten heißt, ihr eigentliches Wesen. Offenbar aber ist nicht die einer jeden entgegengesetzte Bewegung Tapferkeit, sondern nur welche der bei dem gerechten vorbeilaufenden sich entgegensetzt, (414) denn sonst könnte ja die Tapferkeit nicht gelobt werden. Eben so bedeuten Mann und mannhaft, woran man doch bei tapfer denken muß, das mächtig angehende. Weib hingegen will wohl offenbar Werden und Leib sagen. Frau aber scheint von frisch und saugen benannt zu sein, frisch aber, o Hermogenes, von frei und rasch, weil das befeuchtete und genährte ja so wird.

Hermogenes: Das mag wohl sein, Sokrates.

Sokrates: Und so bildet das frisch und erfrischen selbst das Wachstum der Jugend ab, daß es rasch und eifrig geschieht. Aber du gibst nicht gut Acht auf mich, daß ich aus der Bahn springe, wenn ich auf eine glatte Stelle komme, denn es sind mir noch mehrere von jenen wichtigen Worten übrig.

Hermogenes: Ganz recht.

Sokrates: Hievon ist nun eines auch die Kunst, zu wissen was die wohl sagen will.

Hermogenes: Allerdings.

Sokrates: Das ist nun wohl der Kunde Sinn, wenn du nur das d wegwirfst, und statt des t das in annimmst.

Hermogenes: Gar sehr dürftig, Sokrates.

Sokrates: Aber weißt du denn nicht, du Schwieriger, daß die ursprünglichen Namen schon ganz zusammengeschmolzen worden sind von denen, welche sie prächtig machen wollten, und nun Buchstaben darum hersetzten, und andere herausnahmen des bloßen Wohlklangs wegen, so daß sie auf vielerlei Weise verdreht sind teils der Verschönerung wegen, teils aus Schuld der Zeit. So wie in Spiegel, scheint dir da nicht auch ganz ungereimt das ge hineingesetzt zu sein? Aber dergleichen, denke ich, tun die, welche sich um die Richtigkeit nichts bekümmern, sondern nur der Stimme wohltun wollen, und deshalb oft soviel zu den ersten Namen hinzutun, daß zuletzt kein Mensch mehr verstehen kann, was das Wort sagen will, wie sie auch eine Spange anstatt Spanne nennen und vieles andere.

Hermogenes: Das ist freilich wohl so, Sokrates.

Sokrates: Wenn man aber wieder Jeden läßt nach Belieben Buchstaben hineinsetzen in die Worte

und herausnehmen, so muß es wohl sehr leicht sein, jeden Namen jeder Sache anzupassen.

Hermogenes: Da hast du Recht.

Sokrates: Recht freilich; aber ich denke, du weiser Aufseher mußt eben Acht haben, daß Maß und Billigkeit beobachtet werde.

Hermogenes: Das wollte ich wohl gern.

(415) Sokrates: Und ich will es auch mit dir, Hermogenes. Aber nimm es nur nicht gar zu genau, du Wunderlicher, daß du mir nicht entnervest den Mut. Denn ich komme jetzt zum Gipfel alles bisherigen, wenn wir nach der Kunst erst noch das Geschick betrachtet haben. Geschick nämlich scheint mir dasjenige anzudeuten, wodurch man es weit bringt. Daher muß, wenn doch alles in Bewegung ist, aus diesen beiden dem Gehen und dem sich schicken in das Gehen der Namen Geschick zusammengesetzt sein. Doch wie gesagt, wir müssen nun zu dem Gipfel alles dessen, was wir jetzt vorhaben, kommen, indem wir untersuchen, was wohl die Namen der Tugend und der Bosheit sagen wollen. Das eine nun sehe ich noch nicht, das andere scheint mir aber deutlich zu sein; es stimmt wenigstens mit allem bisherigen überein. Wenn nämlich alle Dinge gehen, so muß alles böse hingehende Bosheit sein; am meisten aber muß was in der Seele ein solches böse hingehn zu den Dingen ist den Namen des Ganzen führen und Bosheit sein. Was aber böse gehen heißt, das glaube ich zeigt sich auch an der Feigheit, welche wir nicht mitgenommen, sondern übergangen haben, da wir sie sollten nach der Tapferkeit betrachtet haben; so haben wir wohl auch vieles andere übergangen. Die Feigherzigkeit also deutet darauf, daß sie ein festes Band für die Seele ist; denn das Ziehen ist etwas bindendes, und die Feigherzigkeit ist ein fest sich herziehn der Seele; wie auch die Verlegenheit etwas schlechtes ist, und alles, wie es scheint, was die Bewegung und das Gehen hindert. Jenes böse gehn deutet also auf eine aufgehaltene und gehinderte Bewegung, wodurch die Seele, wenn sie eine solche hat, voll Bosheit wird. Heißt nun aus dieser Ursache die Bosheit so, so muß ja die Tugend das Gegenteil bedeuten, nämlich eine Unbefangenheit zuerst, und dann das der Fluß einer guten Seele immer frei ist, so daß also ein unaufgehaltener und ungehinderter Gang, wie es scheint, durch dieses Wort bezeichnet wird. Richtig also hieße sie Tugehend, als immer zu gehend, denn t und z werden häufig verwechselt. Vielleicht aber meint er auch das tunliche Gehen als die vorzüglichste Beschaffenheit der Seele, es wird aber zusammengeklappt und heißt Tugend. Vielleicht sagst du nun wieder ich künstele; ich behaupte aber, daß wenn die Bosheit wie ich sie vorher erklärte richtig ist, dann auch dieses Wort die Tugend richtig sein muß.

Hermogenes: Aber das Böse selbst, woraus du mehreres vorher erklärtest, was meint wohl das Wort?

(416) Sokrates: Das scheint mir, beim Zeus, gar wunderlich und schwer zu erklären. Daher muß ich auch hiebei jenen Kunstgriff anwenden.

Hermogenes: Welchen doch?

Sokrates: Daß ich sage, auch das sei ein barbarisches Wort.

Hermogenes: Und wohl mit Recht magst du das sagen, Sokrates. Also, wenn du meinst, wollen wir dies lassen, und dagegen das redliche und das schändliche versuchen auszufinden, worin das wohl gegründet ist.

Sokrates: Das schändliche scheint mir gar sehr deutlich, was es meint, denn auch dieses stimmt mit dem vorigen überein. Nämlich alles was die Dinge am Fließen hindert und darin aufhält scheint mir der Erfinder der Worte überall zu schmähen; daher hat er auch hier dem, was den Fluß stets hemmt diesen Namen gegeben das stethemmtliche, nun aber ziehn sie es zusammen und nennen es schändlich.

Hermogenes: Wie aber das redliche?

Sokrates: Das ist schwerer zu entdecken. Wiewohl doch in der Aussprache nur der Wohlklang und die Länge des Tons abweicht.

Hermogenes: Wie so?

Sokrates: Es scheint mir nämlich dieses Wort eigentlich eine Bezeichnung der Vernunft zu sein.

Hermogenes: Wie meinst du das?

Sokrates: Sprich doch, was glaubst du denn ist Ursach daran, daß von jedem Ding geredet wird? Nicht jenes, welches die Namen bestimmt?

Hermogenes: Allerdings.

Sokrates: Und dies ist doch gewiß die Vernunft der Götter oder der Menschen oder beider?

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Also das redende von den Dingen, und das redliche, ist dieses selbige, die Vernunft.

Hermogenes: So scheint es.

Sokrates: Und nicht wahr, was Vernunft und Verstand verrichten, das ist das löbliche, was aber nicht, das tadelnswerte?

Hermogenes: Freilich.

Sokrates: Das heilende Vermögen nun verrichtet heilsames, und das bildende bildnerisches? Oder wie meinst du?

Hermogenes: Eben so allerdings.

Sokrates: Und das redende also redliches?

Hermogenes: So muß es wohl.

Sokrates: Und das ist, wie wir sagen, der Verstand?

Hermogenes: Freilich.

Sokrates: Also ist ganz richtig das redliche eine Benennung der Vernunft, welche ja dergleichen verrichtet, was wir als redlich loben.

Hermogenes: So scheint es.

Sokrates: Was ist uns nun wohl noch übrig von dergleichen?

Hermogenes: Dieses, was sich gleichfalls auf das gute und redliche bezieht, das vorteilhafte, zweckmäßige, nützliche, gewinnvolle und das Gegenteil hievon.

Sokrates: Das Vorteilhafte könntest du wohl schon selbst finden aus dem vorigen, wenn du es überlegtest. Denn es (417) scheint mir sehr verwandt mit der Erkenntnis. Es deutet nämlich auf nichts anderes als auf das Fortgehen der Seele mit den Dingen. Was hiedurch ausgerichtet wird scheint vorteilhaft und Vorteil von dem zum Heil mit fortgehen zu heißen. Das gewinnvolle aber kommt von Gewinn, und das Wort Gewinn wird dir, wenn du nur das n in l verwandeln willst, schon zeigen was es bedeutet. Es bezeichnet nämlich auch das Gute, nur auf andere Weise, daß es nämlich in alles gehen will. Um diese Eigenschaft desselben zu bezeichnen, ist das Wort gebildet, und wird nun durch Vertauschung des l mit n Gewinn ausgesprochen.

Hermogenes: Was ist aber das zweckmäßige?

Sokrates: Das scheint mir gar nicht so, wie etwa die Künstler und Handwerker sich dessen bedienen, für dasjenige, was zu ihrem Zweck das rechte Maß hat und ihn also erreicht, wirklich zu verstehen zu sein; sondern weil es als das schnellste überall die Dinge nicht stehen oder die Bewegung sich mäßigen und zu Ruhe und Stillstand kommen läßt, sondern wenn etwas ihr Maß verringern will, sie immer wieder weckt und sie dadurch unaufhörlich und unvergänglich macht, deswegen scheint mir das Gute als zweckmäßig dargestellt zu werden, und das was die ihr Maß verlierende Bewegung weckt zweckmäßig zu heißen. Nützlich vom Nutzen heißt so vom nur zu gehn; förderlich aber kommt von fördern, welches ein nicht überall sehr gewöhnliches Wort ist, das ebenfalls fortreiben bedeutet.

Hermogenes: Wie steht es nun aber mit den Entgegengesetzten von diesen?

Sokrates: So viele davon bloß das jetzt gesagte verneinen, haben wir wohl nicht nötig erst durchzugehen.

Hermogenes: Was für welche meinst du?

Sokrates: Solche wie das unvorteilhafte und unnütze und unzweckmäßige.

Hermogenes: Du hast recht.

Sokrates: Aber das Gefährliche und Hinderliche.

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Das Gefährliche besagt, was das Gehen fäht oder fängt, fangen aber bedeutet fest hängen, und alles befestigende, bindende, haltende tadelt er überall. Was nun das Gehen fäht, hieße am richtigsten das gehnfängliche, verschönert aber soll es nun sein, glaube ich, indem man es gefährlich nennt.

Hermogenes: Nun geraten dir die Namen gar wunderlich und bunt, Sokrates. Und recht als

wolltest du das Vorspiel zu dem Gesang der Athene zwischen den Lippen brummen, so kam es mir vor, wie du das gehnfüngliche herausbrachtest.

(418) Sokrates: Ich kann nicht dafür, Hermogenes, sondern die welche das Wort gemacht haben.

Hermogenes: Da hast du Recht. Was wäre denn aber das hinderliche?

Sokrates: Was das hinderliche ist? Sieh nur, Hermogenes, wie Recht ich habe, wenn ich sage, daß durch Hinzutun und Ausmerzen von Buchstaben der Sinn der Worte oft so sehr verändert wird, daß wenn man dann nur noch ein wenig daran dreht, sie gerade das entgegengesetzte bedeuten können. Wie bei dem Billigen; da hatte ich es schon bemerkt, und es fiel mir eben jetzt wieder ein bei dem was ich dir sagen sollte, daß unsere neue schöne Sprache das Billige und das Hinderliche bis zur Andeutung des Gegenteils herumgedreht und ganz unkenntlich gemacht hat, was die Worte meinen; die alte aber legt deutlich zu Tage was beide wollen.

Hermogenes: Wie meinst du das?

Sokrates: Ich will es dir sagen. Du weißt doch, daß unsere Alten sich häufig des ei und des d bedienten, wie sie auch in den niederen Gegenden noch tun, wo sich die alte Sprechart am längsten erhält, jetzt aber kehren sie das ei in i oder in e um, und statt des d sagen sie t, als wäre das vornehmer.

Hermogenes: Wie so?

Sokrates: Zum Beispiel unsere Alten sagten Dag, jetzt aber sagen sie Tag.

Hermogenes: Das ist wahr.

Sokrates: Nun siehst du aber doch, daß nur das alte Wort den Sinn des Wortbildners kund macht; denn weil er den Menschen sagt was da ist, indem er sie aus der Finsternis in das Licht versetzt, deshalb ist er Dag genannt worden.

Hermogenes: Das scheint mir.

Sokrates: Nun aber ist es so prächtig geworden, daß du gar nicht merken kannst, was Tag bedeutet, wiewohl Einige sagen, weil der Tag den Menschen taugt zu ihren Verrichtungen, deshalb heiße er Tag.

Hermogenes: Das mag wohl sein.

Sokrates: Und das Tor, weißt du doch, nannten die Alten Dohr und Dühre.

Hermogenes: Freilich.

Sokrates: Tor nun bedeutet gar nichts, aber Dohr und Dühre ist es ganz richtig von Durchführen genannt worden. Nun heißt es aber Tor; und so ist es mit gar vielen andern.

Hermogenes: Offenbar.

Sokrates: Eben so deutet zuerst das Billige, wenn man es so spricht, das Gegenteil an von allen

Worten durch welche das Gute bezeichnet wird. Denn obgleich es auch eine Art des Guten ist, scheint es doch ein liegendes und ein bindliches für die Bewegung zu sein, als wäre es dem Gefährlichen verwandt.

Hermogenes: Allerdings, Sokrates, gar sehr scheint es so.

Sokrates: Aber gar nicht, wenn du dich des alten Wortes (419) bedienst, welches mir weit richtiger vorkommt als das jetzige; sondern es stimmt vielmehr mit allem bisherigen Guten überein, wenn du statt des *i* das *ei* wieder herstellst. Beilig nennt dann, nicht billig, das Gute der Worterfinder, wie er das immer lobt, und ist gar nicht mit sich selbst im Streite, sondern das beeilende und förderliche und gewinnvolle und gute und vorteilhafte und nützliche deutet durch verschiedene Namen dasselbe an, nämlich das durchziehende und fortgehende überall zu loben, das aufhaltende und bindende aber zu tadeln. So wird auch das Hinderliche, wenn du nur bedenkst, daß dies noch von der alten Aussprache herrührt, und daß sie ehemals das hinten nannten, was wir jetzt hinten nennen, dir ganz dieselbe Beziehung anzeigen, daß nämlich das hintenlegende und zurückhaltende das hinderliche genannt wird.

Hermogenes: Wie ist es aber mit Wollust, Schmerz, Bestreben und dergleichen Worten, Sokrates?

Sokrates: Die scheinen mir eben nicht sehr schwer, Hermogenes. Die Wollust nämlich ist für die zum Genuß hinstrebende Handlung der Namen, man hat nur das *n* herausgeworfen und das *t* hinten angesetzt, und sagt statt Wollnuß Wollust. Der Schmerz aber scheint gleichsam von dem Schmelzen und Aufgelöstsein des Herzens den Namen zu haben, welches sich bei diesem Zustande vorfindet. Die Unlust aber ist das verhindernde der Lust und des Genusses. Die Angst ist wohl etwas wunderlich gebildet von dem Beengen des Gehens. Die Betrübniß aber scheint vom hineingetrieben werden des Schmerzens genannt zu sein. Die Beschwerde sieht wohl Jeder, daß sie die Schwierigkeit des Werdens darstellen soll. Die Freude dagegen scheint von dem freien und leichten Fluß der Seele so zu heißen. Das Vergnügen aber müßte von dem genügsamen Werden in der Seele, was es bezeichnen soll, eigentlich Werdgenügen heißen, mit der Zeit aber hat man Vergnügen daraus gemacht. Die Fröhlichkeit bedarf nicht erst erklärt zu werden, denn Jedem muß klar sein, daß sie von dem Fortteilen der Seele mit den Dingen eigentlich den Namen Forteiligkeit bekommen hat, doch sagen wir nun einmal Fröhlichkeit. Auch das Bestreben ist nicht schwer. Es hat von dem Herbeiströmen des Triebes den Namen, der Trieb aber von dem Treiben und Heben der Seele. Ferner der Reiz ist als der die Seele am stärksten ziehende Fluß so genannt worden. Denn weil er rege fließt und sich nach den (420) Dingen hinzieht, und so die Seele heftig anzieht vermöge dieses regen Fließens, von dieser Eigenschaft ist er Reiz genannt worden. Die Sehnsucht aber deutet durch ihren Namen an, daß sie nicht auf ein gegenwärtiges fließendes und bewegliches geht, sondern auf ein anderwärts gesehenes und gesuchtes, weshalb sie Sehnsucht heißt, so daß das nämliche, wenn das zugegen ist, wonach Jemand strebt, Reiz heißt, wenn es aber entfernt ist, alsdann Sehnsucht. Die Neigung ferner, weil diese Bewegung von außen hineingeht und nicht einheimisch ist bei dem der sie hat, sondern erst aufgenommen durch die Augen, ist von diesem Eingehn anfangs Hineingehung genannt worden, jetzt aber sagt man mit Wegwerfung des Anfangs und Zusammenziehung des letzten, und indem man das *n* vor dem *g* verschluckt, Neigung. Aber warum sagst du nicht etwas neues, was wir vornehmen sollen?

Hermogenes: Was meinst du also von Gedanken und dergleichen?



Sokrates: Gedanken ist entweder nach dem Gehn auf das Denken benannt, wodurch die Seele das Wissen sucht, oder auch weil es der Dank oder Lohn ist für das Gehn der Seele. Doch gefällt mir jenes besser. Auch stimmt die Meinung damit überein, welche des Menschen Einigung mit den Dingen ist, wodurch er erfährt wie alles was ist geeignet ist; so wie auch Entwurf und Beratschlagung von Schlägen und Werfen, und Nachdenken, das nach den Dingen Lenken der Seele, dies alles hiemit zusammenhängt und auf mancherlei Weise den Wurf bezeichnet, so wie im Gegenteil der Zweifel bedeutet, daß einer vom Ziel weit ab gefehlt, und also nichts getroffen hat was er entwarf, oder worüber er beratschlagt und nachgedacht hatte.

Hermogenes: Nun kommt es mir schon fast zu dicht auf einander, Sokrates.

Sokrates: Der Gott geht eben zu Ende. Nur den Zwang möchte ich noch gern durchgehn, weil er doch mit dem letzten zusammenhängt, und das Freiwillige.

Hermogenes: So tue das.

Sokrates: Das Freiwillige wird als das was nicht widerstrebt, sondern sich vereinigen will mit dem eiligen, durch diesen Namen bezeichnet für das, was nach unserm Entwurfe kommt. Der Zwang hingegen als widerstrebend und gegen unsern Entwurf gehört zum Verfehlen und zur Torheit, und ist deshalb bezeichnet als das zwischen dem Engen durchgehende, weil dies als schwierig und rau und holperig das Gehen aufhält. Daher heißt er vielleicht der Zwang, weil er abgebildet ist als der Gang zwischen dem Engen. – So lange nun noch Kraft da ist, wollen wir ihr nichts nachlassen; also laß du auch nicht nach, sondern frage.

Hermogenes: So frage ich denn nach dem größten und schönsten, nämlich dem Wahren und Falschen und dem Seienden, ja nach dem wovon wir jetzt immer reden, dem Wort, was (421) das wohl für ein Wort ist.

Sokrates: Du nennst doch etwas forschen?

Hermogenes: Allerdings das Suchen.

Sokrates: Es mag also wohl ein aus der Erklärung zusammengezogenes Wort sein, indem einer sagen wollte, es wäre das was man sucht. Du siehst es aber wohl leichter, wenn wir es so ausdrücken, daß es ganz bestimmt zum Vorschein kommt; es ist nämlich das, wonach geforscht ist. Die Wahrheit aber ist eben wie die übrigen auch zusammengezogen, so daß das göttliche ungetrübte in der Bewegung des Seienden angedeutet wird durch diesen Namen, Wahrheit nämlich als heitere Währung. Das Falsche aber ist das Gegenteil der Bewegung, und hier finden wir das stillgestellte und zur Ruhe gezwungene schon wieder geschimpft. Es wird nämlich hergenommen vom Schlaf, und ist ganz dasselbe, nur, wunderlich genug; umgekehrt, um eben die Meinung des Wortes zu verbergen. Das Sein aber und das Wesen trifft ganz mit der Wahrheit zusammen, denn es ist das in der Zeit gehn und das Wahren, und eben so im Gegenteil das Nichts ist das nie gehts.

Hermogenes: Das scheinst du mir sehr tüchtig zusammengeschlagen zu haben, Sokrates. Wenn dich aber nun einer fragt nach diesem Gehn und Fließen und Binden und Halten selbst, worin wohl die Richtigkeit dieser Benennungen besteht.

Sokrates: Was ich dem antworten würde, meinst du?

Hermogenes: Freilich.

Sokrates: Eins habe ich schon vorher vorgebracht, was mich wohl dünkt eine gute Antwort zu sein.

Hermogenes: Was war das?

Sokrates: Zu sagen, wenn wir etwas nicht verstehen können, dies sei ein barbarisches und ausländisches Wort. Und vielleicht ist manches unter diesen in der Tat ein solches; es kann aber auch von ihrem Alter herrühren daß die ersten Worte uns unerforschlich sind. Denn da die Worte so nach allen Seiten herumgedreht werden; wäre es wohl nicht zu verwundern, wenn sich die alte Sprache zu der jetzigen nicht anders verhielte als eine barbarische.

Hermogenes: Das wäre wohl gar nicht aus der Weise.

Sokrates: Ich sage freilich was sich hören läßt; allein unser Kampf scheint mir keine Ausrede zu gestatten, sondern wir müssen doch versuchen die Wörter zu erklären. Laß uns nur bedenken, wenn jemand immer nach den Worten, aus welchen eine Benennung besteht, fragen will, und dann wieder nach jenen, woraus diese herkommen, forscht, und damit gar nicht aufhören will, wird dann nicht der Antwortende zuletzt notwendig verstummen?

Hermogenes: Das dünkt mich.

Sokrates: Wann aber hätte er wohl ein Recht sich loszusagen, (422) daß er nicht weiter könne? Nicht wenn er bei jenen Wörtern angekommen wäre, welche gleichsam die Urbestandteile der übrigen sowohl Sätze als Worte sind. Denn von diesen könnte man ja wohl billigerweise nicht mehr zeigen sollen, daß sie aus andern Wörtern zusammengesetzt sind, wenn es sich wirklich wie angenommen mit ihnen verhält. So wie wir eben das Gute erklärt haben als zusammengesetzt aus gültig und Mut, den Mut aber wieder von etwas anderem herleiten könnten, und dies wieder von etwas anderem, wenn wir aber endlich eins erhalten hätten, das nicht wieder aus irgend anderen Wörtern entsteht, dann erst mit Recht sagen könnten, daß wir nun bei einem Urbestandteil oder Stammworte wären, welches wir nicht wieder auf andere Wörter zurückführen dürften.

Hermogenes: Du scheinst mir hierin Recht zu haben.

Sokrates: Sind nun etwa auch die Wörter, nach denen du jetzt fragst, solche Stammwörter, und müssen wir also ihre Richtigkeit schon auf eine andere Weise untersuchen, worin sie besteht?

Hermogenes: Wahrscheinlich wohl.

Sokrates: Wahrscheinlich freilich, Hermogenes, wenigstens scheinen doch alle vorigen auf diese zurückgekommen zu sein. Wenn sich nun dies so verhält, wie ich glaube daß es sich verhalte: so komm und erwäge mit mir worin ich sage daß die Richtigkeit der ersten Wörter bestehen müsse, ob ich wohl irre rede.

Hermogenes: Sprich nur; soviel es in meinen Kräften steht will ich es mit erwägen.

Sokrates: Daß es nun nur eine und dieselbe Richtigkeit gibt für jedes Wort, sei es ein erstes oder ein letztes, und daß in Absicht auf das Wort sein, die einen sich nicht von den andern

unterscheiden, das glaube ich ist auch deine Meinung.

Hermogenes: Allerdings.

Sokrates: Aber die Richtigkeit der bis jetzt von uns durchgegangenen Wörter wollte doch darin bestehen, daß sie kund machte, wie und was jedes Ding ist?

Hermogenes: Was sollte sie anders wollen?

Sokrates: Dies also müssen die ersten nicht minder leisten als die letzten, wenn doch jene auch Wörter sein sollen.

Hermogenes: Freilich.

Sokrates: Allein die späteren oder abgeleiteten Wörter, wie es scheint, konnten dies vermittelt der früheren bewirken.

Hermogenes: So scheint es.

Sokrates: Gut. Aber die ersten Wörter, denen noch nicht andere zum Grunde liegen, auf welche Weise werden uns diese wohl so weit als möglich die Dinge deutlich machen, wenn sie doch Wörter sein sollen? – Beantworte mir nur dieses. Wenn wir weder Stimme noch Zunge hätten, und doch einander die Gegenstände kund machen wollten, würden wir nicht, wie auch jetzt die Stummen tun, versuchen sie vermittelt der Hände, des Kopfes und der übrigen Teile des Leibes anzudeuten?

Hermogenes: Wie sollten wir es anders machen, Sokrates?

Sokrates: Wenn wir also, meine ich, das leichte und obere (423) ausdrücken wollten; so würden wir die Hand gen Himmel erheben, um die Natur des Dinges selbst nachzuahmen. Wenn aber das untere und schwere, so würden wir sie zur Erde senken. Und wenn wir ein laufendes Pferd oder anderes Tier darstellen wollten: so weißt du wohl würden wir unsern Leib und unsere Stellung möglichst jenen ähnlich zu machen suchen.

Hermogenes: Notwendig, denke ich, verhält es sich so wie du sagst.

Sokrates: So denke ich entstände wenigstens eine Darstellung vermittelt des Leibes, wenn der Leib das was er darstellen will nachahmte.

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Nun wir aber mit der Stimme, dem Munde und der Zunge kund machen wollen, wird uns nicht alsdann was durch sie geschieht eine Darstellung von irgend etwas sein, wenn vermittelt ihrer eine Nachahmung entsteht von irgend etwas?

Hermogenes: Notwendig, denke ich.

Sokrates: Das Wort also ist, wie es scheint, eine Nachahmung der Stimme dessen was es nachahmt, und derjenige benennt etwas, der was er nachahmt mit der Stimme nachahmt?

Hermogenes: Das dünkt mich.

Sokrates: Beim Zeus, mich aber dünkt noch nicht, daß dies gut erklärt ist, Freund!

Hermogenes: Wie so?

Sokrates: Wir müßten dann denen, welche den Schafen nachblöken und den Hähnen nachkrähen und so mit andern Tieren, auch zugestehen, daß sie das benennen was sie nachahmen.

Hermogenes: Da hast du Recht.

Sokrates: Hältst du also das vorige für gut?

Hermogenes: Das nicht. Aber was für eine Nachahmung wäre dann das Wort?

Sokrates: Zuerst, wie mich dünkt, nicht wenn wir die Dinge so nachahmen, wie wir sie in der Tonkunst nachahmen, wiewohl wir sie auch dann durch die Stimme nachahmen; ferner auch nicht, wenn wir dasjenige nachahmen, was die Tonkunst auch nachahmt, auch dann glaube ich werden wir nichts benennen. Ich meine es nämlich auf diese Weise. Die Dinge haben doch jedes seine Gestalt und Stimme, auch Farbe wohl die meisten?

Hermogenes: Allerdings.

Sokrates: Mir scheint nun nicht, wenn Jemand diese nachahmt, und nicht in Nachahmungen dieser Art die benennende Kunst zu bestehen. Denn diese gehören die einen zur Tonkunst, die andern zur Malerei. Nicht wahr?

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Und was sagst du hiezu? Meinst du nicht auch daß jedes Ding sein Wesen hat, so gut als seine Farbe und was wir sonst so eben erwähnten? Denn haben nicht zuerst gleich Farbe und Stimme selbst jede ihr Wesen? und so alles, dem überhaupt diese Bestimmung, das Sein, zukommt?

Hermogenes: Ich glaube wenigstens.

Sokrates: Wie nun, wenn eben dies, das Wesen eines jeden Dinges Jemand nachahmen und darstellen könnte durch Buchstaben und Silben, würde er dann nicht kund machen, was jedes ist? oder etwa nicht?

Hermogenes: Ganz gewiß.

(424) Sokrates: Und wie würdest du den nennen, der dies könnte? so wie du doch die vorigen den einen Tonkünstler nanntest, den andern Maler, wie eben so diesen?

Hermogenes: Eben das, o Sokrates, was wir schon lange suchen, scheint mir dieser zu sein, der Benennende.

Sokrates: Wenn nun dies wahr ist, so werden wir nun wohl wegen jener Worte nach denen du fragtest, des Flusses und des Gehns und Haltens zusehn müssen, ob sie durch Buchstaben und

Silben das Sein jener Dinge ergreifen, so daß sie ihr Wesen abbilden, oder ob nicht.

Hermogenes: Das werden wir müssen.

Sokrates: Wohlan laß uns sehen, ob diese allein zu den Stammwörtern gehören, oder ob noch viele andere?

Hermogenes: Ich wenigstens glaube auch noch andere.

Sokrates: Man sollte ja denken. Auf welche Art sollen wir aber nun das einteilen wovon der Nachahmende seine Nachahmung anfängt? Wird es nicht, da doch die Nachahmung des Wesens in Silben und Buchstaben geschieht, am richtigsten sein, zuerst die Buchstaben zu bestimmen, wie diejenigen, welche sich mit den Silbenmaßen abgeben, zuerst die Eigenschaften der Buchstaben bestimmen, dann der Silben, und so erst mit ihrer Betrachtung zu den Silbenmaßen gelangen, eher aber nicht?

Hermogenes: Ja.

Sokrates: Sollen nicht eben so auch wir zuerst die Selbstlauter bestimmen, hernach wiederum die übrigen ihrer Art nach, die welche weder Laut noch Ton haben, denn so nennen sie doch die, welche sich hierauf verstehen, und dann die welche zwar keinen Laut haben, aber doch nicht ganz tonlos sind? und so auch unter den lautenden die sich von einander unterscheidenden Arten. Haben wir dann dies richtig eingeteilt, dann müssen wir wiederum eben so alle Dinge vor uns nehmen wie die Worte, und zusehn ob es auch hier so etwas gibt worauf sich alle zurückbringen lassen wie die Buchstaben, woraus man sie selbst erkennen kann, und ob es auch unter ihnen verschiedene Arten gibt auf dieselbe Weise wie bei den Buchstaben. Haben wir nun auch diese alle wohl kennen gelernt: dann müssen wir verstehen nach Maßgabe der Ähnlichkeit zusammenzubringen und auf einander zu beziehen, sei nun einzeln eines auf eines zu beziehen oder mehrere zusammenmischend auf eines, wie die Maler wenn sie etwas abbilden wollen bisweilen Purpur allein auftragen, und ein andermal wieder eine andere Farbe, dann aber auch wieder viele unter einander mengen, wenn sie zum Beispiel Fleischfarbe bereiten oder etwas anderes der Art, je nachdem, meine ich, jedes Bild jeden Färbestoffs bedarf. So wollen auch wir die Buchstaben den Dingen auftragen, bald dem einen, wenn uns das nötig scheint, bald mehrere zusammen indem wir bilden was man Silben nennt, und wiederum (425) Silben zusammensetzend, aus denen Wörter, Haupt- und Zeitwörter zusammengesetzt werden, und aus diesen endlich wollen wir dann etwas Großes, Schönes und Ganzes bilden, wie dort das Gemälde für die Malerei so hier den Satz oder die Rede für die Sprach- oder Redekunst, oder wie die Kunst heißen mag. Oder vielmehr nicht wir wollen dies, denn ich habe mich zu weit verleiten lassen, sondern zusammengesetzt haben sie schon, so wie wir es bereits finden, die Alten und wir müssen nur, wenn wir verstehen wollen dies alles kunstgerecht zu untersuchen, ob die Wörter ursprünglich sowohl als spätere nach einer ordentlichen Weise bestimmt worden sein oder nicht, dies nach solcher Einteilung und auf diese Weise betrachten. Auf geratewohl aber sie zusammenraffen möchte wohl schlecht sein, und nicht nach der Ordnung, lieber Hermogenes.

Hermogenes: Ja wohl, beim Zeus, Sokrates.

Sokrates: Wie also? traust du dir zu, dies alles so zu erklären? denn ich keinesweges mir.

Hermogenes: Weit gefehlt also, daß ich es sollte.

Sokrates: Lassen wir es denn. Oder willst du, daß wir, so gut wir es vermögen, wenn wir auch nur wenig davon einsehn können, es dennoch versuchen, indem wir vorher erklären, wie nur eben den Göttern, daß wir, ohne etwas von der Wahrheit zu wissen, nur die Meinungen der Menschen von ihnen mutmaßlich angeben wollten, so auch jetzt, ehe wir weitergehen, uns selbst die Erklärung tun, daß wenn die Sache gründlich sollte abgehandelt werden, es sei nun von jemand anderm oder von uns, es allerdings so geschehen müsse, wir aber jetzt nichts tun könnten, als nur, wie man sagt, nach Vermögen uns daran versuchen. Ist dir das Recht, oder was meinst du?

Hermogenes: Allerdings ist es mir gar sehr recht.

Sokrates: Lächerlich wird es freilich herauskommen, glaube ich, Hermogenes, wie durch Buchstaben und Silben nachgeahmt die Dinge kenntlich werden. Aber es muß doch so sein; denn wir haben nichts besseres als dieses, worauf wir uns wegen der Richtigkeit der ursprünglichen Wörter beziehn könnten. Wir müßten denn, auf ähnliche Art, wie die Tragödienschreiber, wenn sie sich nicht zu helfen wissen, zu den Maschinen ihre Zuflucht nehmen und Götter herabkommen lassen, uns auch hier aus der Sache ziehen, indem wir sagten, die ursprünglichen Wörter hätten die Götter eingeführt, und darum wären sie richtig. Soll auch uns dies die beste Erklärung dünken, oder jene, daß wir manche unter ihnen von den Barbaren überkommen hätten, wie die Barbaren denn allerdings älter sind als wir, oder auch die, daß ihr Alter es eben so unmöglich machte sie zu erklären, (426) wie ihr barbarischer Ursprung? Denn dies wären wohl sämtlich Ausreden, und zwar recht stattliche, für den, der nicht Rechenschaft geben wollte von den ursprünglichen Wörtern, wiefern sie richtig wären. Indes aus welchem Grunde auch Jemand die Richtigkeit der ursprünglichen Wörter nicht verstände, es müßte ihm immer gleich unmöglich sein die der abgeleiteten zu verstehen, welche notwendig aus jenen müssen erklärt werden, von denen er nichts versteht. Sondern offenbar muß, wer hierin ein Kunstverständiger zu sein behauptet, dies an den ursprünglichen Wörtern vorzüglich und am meisten zeigen können; oder er wisse, daß er bei den abgeleiteten nur leeres Geschwätz treiben wird. Oder dünkt es dich anders?

Hermogenes: Keinesweges anders, o Sokrates.

Sokrates: Was ich nun von den ursprünglichen Wörtern gemerkt habe, dünkt mich gar wild und lächerlich. Davon will ich dir also gern mitteilen, wenn du willst; weißt du aber irgend woher etwas besseres zu nehmen, so versuche mir das auch mitzuteilen.

Hermogenes: Das will ich tun; sprich du nur dreist.

Sokrates: Zuerst scheint mir das R gleichsam das Organ jeder Bewegung zu sein, welche wir ja selbst auch noch nicht erklärt haben, woher sie diesen Namen führt. Aber es ist wohl offenbar, daß er auch ein Gehen bedeuten will, und er kommt von Weg her; nur daß wir kein einfaches Zeitwort wegen mehr haben. Sich bewegen heißt aber soviel als sich auf den Weg machen, und Bewegung also drückt das auf dem Wege sein aus; indes könnte man auch das Gehn dazu nehmen, und Weggehung sagen oder Weggang. Das Stehen aber will nur ein Stillen des Gehens ausdrücken, der Verschönerung wegen aber ist es Stehen genannt worden. Der Buchstabe R also, wie ich sage, schien dem, welcher die Benennungen festsetzte, ein schönes Organ für die Bewegung, indem er sie durch seine Rührigkeit selbst abbildet; daher bedient er sich desselben hiezu auch gar häufig. Zuerst schon in Strömen und Strom stellt er durch diesen Buchstaben die Bewegung dar; eben so in Trotz und in rauh, und in allen solchen Zeitwörtern wie rasseln, reiben,

reißen, zertrümmern, krümmeln, drehen, alle dergleichen bildet er größtenteils ab durch das R. Denn er sah, daß die Zunge hiebei am wenigsten still bleibt, sondern vorzüglich erschüttert wird, daher gewiß hat er sich dessen hiezu bedient. Das G hingegen zu allem dünnen und zarten, was am leichtesten durch alles hindurchgeht; (427) daher stellt er das Gehen und das Gießen durch das G dar. Wie im Gegenteil durch W, S, Sch und Z, weil die Buchstaben sausend sind, stellt er alles dergleichen dar und benennt es damit, schaudern, siedeln, zischen, schwingen, schweben; auch wenn er das schwellende nachahmt, scheint der Wortbildner meistens dergleichen Buchstaben anzuwenden. Dagegen scheint er das Zusammendrücken und Anstemmen der Zunge bei d und t und der Lippen bei b, und p, für eine nützliche Eigenschaft zu halten zur Nachahmung des bindenden dauernden so wie des Pech und Teer. Eben so hat er bemerkt, daß bei dem l die Zunge am behendesten schlüpft, und hat sich dieser Ähnlichkeit bedient um das lose, lockere und schlüpfrige selbst, und das leckere und leimige und viel anderes dergleichen zu benennen. Wo nun aber der entschlüpfenden Zunge die Kraft des G oder K zu Hülfe kommt, dadurch bezeichnet er das glatte, gleitende, gelinde, klebrige. Von dem n bemerkte er, daß es die Stimme ganz nach innen zurückhält, und benannte daher damit das innere und innige um durch den Buchstaben die Sache abzubilden. Das a widmete er dem ganzen, langen, das e dem gedehnten ebenen, weil die Buchstaben groß und vollständig tönen. Für das runde brauchte er das u als Zeichen, und drängte daher in den Namen des kugelrunden besonders soviel davon zusammen als möglich. Und so scheint auch im übrigen der Wortbildner sowohl durch Buchstaben als Silben jeglichem Dinge seine eigene Bezeichnung und Benennung angewiesen und hieraus denn das übrige ebenfalls nachahmend zusammengesetzt zu haben. Dieses nun, o Hermogenes, scheint mir die Richtigkeit der Benennungen sein zu wollen, wenn nicht unser Kratylos etwas anderes meint.

Hermogenes: Mir wenigstens, Sokrates, macht Kratylos oft und viel hiemit zu schaffen, wie ich auch gleich anfangs sagte, indem er zwar behauptet, es gebe eine Richtigkeit der Worte, aber gar nichts bestimmtes darüber sagt, worin sie bestehen soll, so daß ich nicht einmal weiß, ob er mit Willen oder wider Willen jedesmal so unbestimmt darüber spricht. Jetzt also, Kratylos, sage in Gegenwart des Sokrates, ob dir das gefällt was Sokrates über die Benennungen sagt, oder ob du anderswie etwas besseres darüber zu sagen hast; und hast du das, so sage es, um entweder selbst vom Sokrates zu lernen, oder uns beide zu belehren.

Kratylos: Wie doch, Hermogenes, denkst du, es sei so leicht, auch nur irgend etwas so in der Geschwindigkeit zu lernen oder zu lehren, viel weniger etwas so wichtiges, daß man es wohl unter das größte rechnen muß.

(428) Hermogenes: Das denke ich beim Zeus nicht! nur scheint mir Hesiodos ganz recht zu haben, daß wenn noch so geringes zu noch so geringem du legest, es immer ein Vorteil ist. Wenn du uns also nur um ein Weniges weiter bringen kannst, so laß es dich nicht verdrießen, sondern tue dem Sokrates diesen Dienst, und auch mir denke ich, bist du es wohl schuldig.

Sokrates: Wollte doch ich selbst, Kratylos, nichts von dem beschwören, was ich gesagt, sondern ich habe die Sache nur so wie sie mir erschien, mit dem Hermogenes durchgenommen. Deshalb also sage nur dreist, was du etwa Besseres hast, ich will es wohl aufnehmen. Und wenn du etwas schöneres als dieses zu sagen hättest, wollte ich mich nicht wundern; denn ich merke wohl, du hast sowohl selbst hierüber nachgedacht, als auch von andern gelernt. Bringst du also etwas schöneres vor: so zeichne mich nur auch unter deine Schüler in der Sprachkunde.

Kratylos: Allerdings, Sokrates, habe ich mich wie du auch sagst, viel mit diesen Dingen

beschäftigt, und machte dich vielleicht wohl zu meinem Schüler. Ich fürchte nur, es geschieht ganz das Gegenteil, weil mir in den Sinn kommt dir zu sagen, was Achilleus in der Bittgesandtschaft zum Aias sagt. Er sagt nämlich, Aias, göttlicher Sohn des Telamon, Völkergebieter, Alles hast du beinahe mir aus der Seele geredet. So hast auch du, Sokrates, mir gar sehr nach meinem Sinne geweissagt, es sei nun, daß du vom Euthyphron begeistert warst, oder daß eine andere Muse dir schon lange unbewußt eingewohnt hat.

Sokrates: Ja, guter Kratylos, ich wundere mich selbst schon lange über meine eigne Weisheit, und kann kaum daran glauben. Daher dünkt mich, ich sollte wohl noch einmal genauer zusehn, was wohl eigentlich daran ist. Denn von sich selbst hintergangen zu werden, ist doch das allerärgste. Denn wenn der Betrieger auch nicht auf ein Weilchen sich entfernt, sondern immer bei der Hand ist, wie sollte das nicht schrecklich sein? Daher muß man, denke ich, fleißig wieder umkehren zu dem zu vorgesagten, und versuchen, nach jenem Dichter, zugleich vorwärts zu schauen und rückwärts. So laß uns jetzt sehen, was wir doch gesagt haben. Die Richtigkeit des Wortes, sagten wir, besteht darin, daß es anzeigt wie die Sache beschaffen ist. Wollen wir sagen, dies sei gründlich gesprochen?

Kratylos: Mir wenigstens scheint es gar sehr, Sokrates.

Sokrates: Also der Belehrung wegen werden Worte gesprochen?

Kratylos: Freilich.

Sokrates: Sagen wir nun, daß dies auch eine Kunst ist, und es Meister darin gibt?

Kratylos: Freilich.

Sokrates: Wer sind diese?

Kratylos: Die auch du anfänglich nanntest, die Gesetzgeber.

Sokrates: Wollen wir nun zugeben, daß auch diese Kunst auf dieselbige Weise unter den Menschen besteht wie auch die (429) übrigen, oder nicht? Ich will nämlich dieses sagen, Maler gibt es doch einige bessere, andere schlechtere?

Kratylos: Allerdings.

Sokrates: Und nicht wahr, die besseren machen ihre Werke, die Bilder nämlich, besser, die anderen aber schlechter? und eben so einige Baumeister bauen bessere Häuser, andere schlechtere?

Kratylos: Ja.

Sokrates: Fertigen so auch einige Gesetzgeber ihre Werke besser, andere schlechter?

Kratylos: Das möchte ich nicht mehr zugeben.

Sokrates: Also meinst du nicht, daß einige Gesetze besser sind, andere schlechter?

Kratylos: Nein eben.



Sokrates: Also auch von den Worten, wie es scheint, meinst du wohl nicht, daß einige besser beigelegt sind, andere nicht so gut?

Kratylos: Nein eben.

Sokrates: Also sind alle Worte und Benennungen gleich richtig?

Kratylos: Was nun wirklich Benennungen sind.

Sokrates: Wie also, was auch schon erwähnt ist, sollen wir sagen, unser Hermogenes hier führe diesen Namen gar nicht, wenn ihm nämlich gar nichts irgend wie von einer Abstammung vom Hermes zukommt? oder er führe ihn zwar, jedoch nicht mit Recht?

Kratylos: Er führe ihn auch gar nicht einmal, dünkt mich, Sokrates, sondern er scheine ihn nur zu führen, der Namen gehöre aber einem Andern zu, der auch eine solche Natur hat, wie der Namen andeutet.

Sokrates: Lügt auch etwa nicht einmal derjenige, welcher sagt, er heiße Hermogenes? Das nur nicht am Ende auch das nicht möglich ist, zu sagen er sei Hermogenes, wenn er es nicht ist?

Kratylos: Wie meinst du das?

Sokrates: Ob dies etwa, daß man überhaupt nichts falsches sagen könne, ob dies der Gehalt deines Satzes ist? Denn gar Manche behaupten dies, lieber Kratylos, jetzt und auch sonst schon.

Kratylos: Wie sollte denn auch, Sokrates, wenn einer doch das sagt, was er sagt, er nicht etwas sagen was ist? Oder heißt das nicht eben falsches reden, sagen was nicht ist?

Sokrates: Dieser Satz, Freund, ist für mich und für mein Alter zu hoch. Doch aber sage mir nur dieses, hältst du etwa zwar das nicht für möglich, falsches sagen, wohl aber sprechen?

Kratylos: Nein, dünkt mich, auch nicht sprechen.

Sokrates: Auch nicht rufen oder anrufen? wie wenn dir einer auf einer Reise begegnete, dich bei der Hand faßte und rief Willkommen, Hermogenes, athenischer Fremdling, Sohn des Smikrion, würde der dieses sagen oder sprechen oder rufen, oder anreden, immer aber wenn er es so tut nicht dich sondern diesen Hermogenes? oder Niemanden?

Kratylos: Mir scheint dieser dies nur vergeblich zu sprechen.

Sokrates: Auch damit bin ich zufrieden. Hätte nun aber, wer dies spräche, es richtig gesprochen oder falsch? oder (430) etwas davon richtig und anderes falsch? Denn auch daran hätte ich schon genug.

Kratylos: Ich würde sagen, ein solcher mache nur ein Geräusch, und setze sich ganz unnütz in Bewegung, wie wenn einer an Metall schlägt daß es tönen muß.

Sokrates: Komm laß sehen, Kratylos, ob wir irgendwie auseinander kommen. Du gibst doch zu, daß ein anderes das Wort ist; und ein anderes das, dessen Namen es ist?

Kratylos: Das tue ich.

Sokrates: Auch gestehst du, das Wort sei eine gewisse Nachahmung des Dinges?

Kratylos: Auf alle Weise dieses.

Sokrates: Aber auch die Gemälde, sagst du, sind auf eine andere Weise Nachahmungen gewisser Dinge.

Kratylos: Ja.

Sokrates: Wohlan, so verstehe ich vielleicht nur nicht was das ist was du meinst, und du kannst dennoch Recht haben. Kann man wohl diese beiderlei Nachahmungen, die Bilder sowohl als die Wörter unter die Dinge verteilen und ihnen zuschreiben, deren Nachahmungen sie sind oder nicht?

Kratylos: Das kann man.

Sokrates: Zuerst bedenke dieses. Es kann doch einer das Bild des Mannes dem Manne zuteilen und das des Weibes dem Weibe, und so auch andere?

Kratylos: Allerdings.

Sokrates: Aber auch umgekehrt das Bild des Mannes der Frau, und das der Frau dem Manne?

Kratylos: Auch das kann man.

Sokrates: Sind nun diese Verteilungen etwa beide richtig oder nur eine von beiden?

Kratylos: Nur die eine von beiden.

Sokrates: Diejenige doch, denke ich, welche jedem das ihm zukommende und ähnliche zuteilt.

Kratylos: So scheint es mir wenigstens.

Sokrates: Damit also Freunde wie ich und du sich nicht um Worte streiten, so laß dir gefallen was ich sage. Nämlich eine solche Verteilung beider Nachahmungen, der Bilder sowohl als der Wörter, nenne ich richtig, die der Wörter aber zugleich auch wahr; die andere aber, welche unähnliches einander gibt und beilegt, nenne ich unrichtig, und wenn sie mit den Wörtern vorgeht, zugleich falsch.

Kratylos: Aber Sokrates, wenn nur nicht bei den Bildern zwar dieses statt findet, das unrichtig verteilen, bei den Wörtern aber nicht, sondern es da immer richtig geschieht!

Sokrates: Wie meinst du das? worin unterscheidet sich das eine von dem andern? Kann man nicht zu einem Manne hingehn und ihm sagen, dies hier ist dein Bild, und ihm dabei wenn es sich trifft sein eigenes Bildnis zeigen, wenn es sich trifft aber auch ein weibliches? Zeigen aber nenne ich, ihm vor den Sinn des Gesichtes bringen.

Kratylos: Freilich kann man das.

Sokrates: Und wie, kann man nicht eben zu demselben auch gehen und ihm sagen, das ist dein Namen? Der Namen ist (431) aber doch eben so wohl eine Nachahmung als das Bild. Ich meine also dieses. Kann man ihm etwa nicht sagen, dies ist dein Namen, und dabei wiederum ihm vor den Sinn des Gehörs bringen, bald wie es sich trifft seine Nachahmung, indem man zu ihm sagt Mann, bald auch wenn es sich trifft die des weiblichen Teiles der menschlichen Gattung, indem man zu ihm sagt, Frau? Glaubst du nicht, daß das möglich ist, und daß dergleichen bisweilen geschieht?

Kratylos: Ich will es dir einräumen, Sokrates, und es soll so sein.

Sokrates: Und wohl tust du daran, Lieber, wenn es sich doch so verhält; denn du mußt ja nun nicht den Streit darüber so weit treiben als möglich. Wenn also eine solche Verteilung auch hier statt findet: so wollen wir das eine von diesen beiden wahr reden nennen, das andere unwahr reden. Wenn sich nun dieses so verhält und es möglich ist, auch nicht richtig die Namen oder Hauptwörter zu verteilen, und nicht jedem sein zugehöriges anzuweisen: so muß es auch möglich sein, eben dieses mit den Zeitwörtern zu tun. Wenn man aber Zeitwörter sowohl als Hauptwörter auf diese Weise setzen kann, dann notwendig auch Sätze. Denn Sätze sind doch, wie ich meine, die Verbindung jener beiden. Oder was meinst du, Kratylos?

Kratylos: Eben das; denn das dünkt mich gut gesagt.

Sokrates: Wenn wir nun wiederum die Stammwörter mit Zeichnungen vergleichen: so kann man doch bei Gemälden bisweilen alle dazu gehörigen Farben und Züge darstellen, bisweilen auch nicht alle, sondern einige auslassen, andere hinzusetzen bald mehr bald weniger. Oder kann man das nicht?

Kratylos: Man kann es.

Sokrates: Wer nun alle darstellt, der wird auch schöne Zeichnungen und Bilder darstellen, wer aber etwas hinzusetzt oder wegnimmt, der macht zwar auch Bilder und Zeichnungen, aber schlechte.

Kratylos: Ja.

Sokrates: Wie nun, wer in Silben und Buchstaben das Wesen der Dinge nachbildet? wird nicht auf dieselbe Weise, wenn er alles dem Dinge zukommende wiedergibt, sein Bild schön sein, dies ist nämlich das Wort, wenn er aber ein Weniges ausläßt oder bisweilen hinzufügt, es zwar auch ein Bild werden, aber kein schönes, so daß doch wohl einige Wörter gut werden gebildet sein, andere schlecht?

Kratylos: Vielleicht.

Sokrates: Vielleicht also wird auch im Wortbilden der eine ein guter Künstler sein, der andere ein schlechter.

Kratylos: Ja.

Sokrates: Und der hieß doch der Gesetzgeber?

Kratylos: Ja.

Sokrates: Vielleicht also wird, beim Zeus, wie bei den anderen Künsten, auch der eine Gesetzgeber ein guter, der andere ein schlechter sein, wenn es bei jenem vorigen bleiben soll.

Kratylos: So ist es freilich. Aber du siehst doch, Sokrates, wenn wir nun diese Buchstaben, das a und b und so auch die andern den Wörtern anweisen gemäß der Sprachkunst: so kann man, wenn wir hernach einen wegnehmen oder hinzusetzen oder auch nur versetzen, nicht sagen, daß wir das (432) Wort zwar geschrieben haben, aber nur nicht richtig; sondern wir haben es ganz und gar nicht geschrieben, indem es gleich ein anderes ist, sobald ihm so etwas begegnet ist.

Sokrates: Daß wir nur nicht die Sache unrichtig nehmen, wenn wir sie so nehmen, Kratylos!

Kratylos: Wie so?

Sokrates: Vielleicht stände es um dasjenige was notwendig nur vermöge einer Zahl ist oder nicht ist, so wie du sagst, wie zum Beispiel Zehn oder jede andere Zahl welche du willst, wird freilich, wenn du etwas hinwegnimmst oder dazutust, sogleich eine andere geworden sein; die Richtigkeit dessen aber was vermöge einer gewissen Beschaffenheit ist, was es ist und so auch jedes Bildes, mag wohl nicht eine solche sein, sondern es wird im Gegenteil ganz und gar nicht einmal dürfen alles Einzelne so wiedergeben wie das abzubildende ist, wenn es ein Bild sein soll. Sieh nur zu, ob ich Recht habe. Wären dies wohl noch so zwei verschiedene Dinge wie Kratylos und des Kratylos Bild, wenn einer von den Göttern nicht nur deine Farbe und Gestalt nachbildete, wie die Maler, sondern auch alles Innere eben so machte wie das deinige, mit denselben Abstufungen der Weichheit und der Wärme, und dann auch Bewegung, Seele und Vernunft, wie dies alles bei dir ist, hineinlegte, und mit einem Worte alles wie du es hast noch einmal neben dir aufstellte; wären dies denn Kratylos und ein Bild des Kratylos, oder zwei Kratylos?

Kratylos: Das, dünkt mich, wären zwei Kratylos.

Sokrates: Du siehst also nun, Lieber, daß wir für das Bild sowohl eine andere Richtigkeit aufsuchen müssen, als die der vorher erwähnten Dinge, als auch besonders, daß wir nicht darauf bestehen dürfen, daß sobald etwas fehle oder hinzukomme es gleich nicht mehr ein Bild sei. Oder merkst du nicht, wie viel den Bildern daran fehlt, dasselbe zu haben wie das dessen Bilder sie sind?

Kratylos: Das merke ich wohl.

Sokrates: Lächerliches wenigstens, o Kratylos, würde den Dingen widerfahren von den Wörtern die ihre Benennungen sind, wenn diese ihnen in allem auf alle Weise ähnlich gemacht würden. Alles nämlich würde zwiefach da sein, und man würde keinem von beiden mehr angeben können, welches das Ding selbst wäre, und welches das Wort.

Kratylos: Richtig gesprochen.

Sokrates: Wage also das nur immer zuzugeben, wackerer Freund, daß auch die Wörter teils gut abgefaßt sind teils schlecht, und bestehe nicht darauf, daß sie alle Buchstaben so haben sollen, daß sie ganz und gar dasselbe sein, wie das dessen Namen jedes ist, sondern laß immer auch einen nicht gehörigen Buchstaben hineinsetzen. Und wenn einen Buchstaben, dann auch ein Wort

in einen Satz, und wenn ein Wort, dann auch einen Satz in eine Rede, wie es den Dingen nicht eben ganz angemessen ist, hineinsetzen, und nichts desto weniger die Dinge noch benannt und besprochen sein, so lange nur noch die Grundzüge des Dinges darin sind, von dem eben die Rede ist, wie es der Fall ist bei den Namen der Buchstaben, wenn du dich noch Erinnerst, was ich und Hermogenes vorhin sagten.

Kratylos: Ich erinnere mich wohl.

(433) Sokrates: Gut also; so lange nur dieses bleibt, soll uns, wenn auch nicht alles gehörige vorhanden ist, der Gegenstand doch noch ausgesprochen sein, gut wenn alles, schlecht wenn nur wenig davon da ist. Immer doch wollen wir das Gesprochene zugeben, Bester, damit wir nicht in Strafe verfallen, wie in Aegina die, welche des Nachts spät auf der Straße herumgehn, so auch wir auf diese Art in Wahrheit scheinen später als schicklich zu den Dingen zu kommen. Oder suche eine andere Richtigkeit, und gib nicht zu, das Wort sei seines Gegenstandes Kundmachung durch Silben und Buchstaben; denn wenn du dieses und zugleich auch jenes sagst, kannst du nicht mit dir selbst einig sein.

Kratylos: Dagegen scheint nichts aufzubringen, Sokrates, und ich nehme es so an.

Sokrates: Da wir nun hierüber einig sind, so laß uns nächst dem dieses bedenken. Wenn ein Wort gut gebildet sein soll, so muß es, sagen wir, seine gehörigen Buchstaben haben.

Kratylos: Ja.

Sokrates: Es gehören aber dazu die den Dingen ähnlichen?

Kratylos: Allerdings.

Sokrates: Die also gut gebildet sind sind so gebildet. Wenn aber eines nicht gut abgefaßt ist, so kann es vielleicht größtenteils aus ihm gehörigen ähnlichen Buchstaben bestehen, wenn es doch ein Bild sein soll, aber auch etwas ungehöriges haben, um dessentwillen es eben nicht gut und ein nicht recht gut abgefaßtes Wort wäre. Wollen wir so sagen oder anders?

Kratylos: Es hilft wohl nicht, glaube ich, weiter zu streiten, Sokrates. Denn mir gefällt es nun nicht, zu sagen es sei etwas zwar ein Wort, es sei aber nicht recht abgefaßt.

Sokrates: Gefällt dir etwa das nicht, daß das Wort eine Darstellung des Gegenstandes sein soll?

Kratylos: Dieses, o ja.

Sokrates: Aber daß einige Wörter aus früheren zusammengesetzt, andere aber Stammwörter sind, scheint dir das nicht richtig gesagt zu sein?

Kratylos: O ja.

Sokrates: Aber wenn die Stammwörter Darstellungen von etwas sein sollen, weißt du eine andere bessere Art wie sie Darstellungen sein können, als wenn man sie möglichst so macht, wie dasjenige, was sie ausdrücken sollen? Oder gefällt dir die Art besser, welche Hermogenes vorträgt, und viele Andere, daß die Wörter Verabredungen sind, und nur darstellen für die

Verabredenden, denen die Dinge vorher bekannt sind, und daß also die Richtigkeit der Wörter nur hierin liege, im Verträge, und es gar keinen Unterschied mache, ob Jemand sie so festsetze, wie sie jetzt bestehen, oder auch ganz entgegengesetzt, was wir jetzt klein nennen, groß nenne, und was wir groß klein? Welche von beiden Weisen gefällt dir?

(434) Kratylos: Bei weitem und ohne Frage ist es vorzüglicher, Sokrates, durch ein Ähnliches darzustellen, was Jemand darstellen will, als durch das erste beste.

Sokrates: Wohl gesprochen. Wenn also nun das Wort dem Gegenstände ähnlich sein soll: so müssen notwendig auch von Natur den Gegenständen die Buchstaben ähnlich sein, aus denen man die Stammwörter zusammensetzen muß. Ich meine es so. Könnte wohl Jemand, wovon wir auch schon sprachen, ein Gemälde irgend einem Dinge ähnlich ausarbeiten, wenn nicht schon von Natur die Färbemittel, aus denen das Gemälde zusammengesetzt wird, jenen Dingen ähnlich wären, welche die Malerei nachahmt? Oder wäre das unmöglich?

Kratylos: Unmöglich!

Sokrates: Eben so demnach würden auch die Wörter nie irgend einem Dinge ähnlich werden, wenn nicht zuvor jenes, woraus die Wörter müssen zusammengesetzt werden, eine gewisse Ähnlichkeit hatte mit dem, dessen Nachbildungen die Wörter sind. Zusammengesetzt aber müssen sie werden aus Buchstaben?

Kratylos: Ja.

Sokrates: Nimm du also nun auch Teil an dem, was ich vorher mit Hermogenes ausführte. Dünkt dich, daß wir Recht haben zu sagen, das R gehöre sich für den Strom und die Bewegung und das Reiten? oder nicht Recht?

Kratylos: Recht dünkt mich.

Sokrates: Das T aber für das feste und haltende und was wir damals mehr anführten?

Kratylos: Ja.

Sokrates: Weißt du auch wohl, daß wo wir war sagen, andere Gegenden sagen was?

Kratylos: Freilich.

Sokrates: Sind nun r und s beide einem und demselben ähnlich, und stellt das Wort dasselbe dar für jene, denen es sich mit dem s, und für uns, denen es sich mit dem r endiget? oder stellt es für den einen Teil nicht dar?

Kratylos: Es stellt gewiß allen beiden dar.

Sokrates: Etwa in wiefern r und s ähnlich sind, oder in wiefern nicht?

Kratylos: In wie fern sie ähnlich sind.

Sokrates: Sind sie das denn aber ganz und gar?

Kratylos: Vielleicht um die Zeitbewegung darzustellen.

Sokrates: Ist es auch so mit dem t in Reiten? Drückt das nicht das Gegenteil der Bewegung aus?

Kratylos: Vielleicht ist das auch nicht richtig in dem Worte, und wie du auch oft, als du vorher mit dem Hermogenes sprachest, Buchstaben herausnahmst und hineinsetzttest wo es nötig war, und das dünkte mich ganz richtig, so sollte man auch dort vielleicht statt des t ein r setzen.

Sokrates: Wohl gesprochen. Aber wie weiter? so wie wir jetzt sprechen, verstehen wir etwa so einander nicht, wenn einer reiten sagt, und verstehst du mich auch jetzt nicht, was ich meine?

Kratylos: Ich verstehe es wohl, weil ich es gewohnt bin, Liebster.

Sokrates: Und wenn du Gewohnheit sagst, glaubst du etwas anderes zu sagen als Verabredung? Oder meinst du unter Gewohnheit etwas anderes, als daß ich wenn ich dieses Wort ausspreche jenes denke, und daß du erkennst daß ich jenes denke? Meinst du nicht das?

Kratylos: Ja.

Sokrates: Wenn du es nun indem ich es ausspreche erkennst, so wird es dir ja durch mich kund gemacht?

Kratylos: Ja.

(435) Sokrates: Und zwar durch das dem Unähnliche, was ich mir denke und aussprechen will, wenn doch das t dem was du reiten nennst unähnlich ist. Wenn sich aber dies so verhält, wie kann es anders sein, als daß du es mit dir selbst so verabredet hast, und so wird dir doch Verabredung der Grund der Richtigkeit der Wörter, da ja die unähnlichen Buchstaben nicht weniger als die ähnlichen kund machen, sobald sie Gewohnheit und Verabredung für sich haben. Und wenn denn auch ja Gewohnheit nicht Verabredung ist: so ist es deshalb doch nicht richtig zu sagen, daß in der Ähnlichkeit die Darstellung liege, sondern in der Gewohnheit müßte man sagen, denn diese wie es scheint stellt dar, durch Ähnliches wie durch Unähnliches. Wenn wir dieses nun eingestehen, Kratylos, denn ich will dein Stillschweigen als ein Geständnis annehmen: so würden ja notwendig auch Verabredung und Gewohnheit etwas beitragen zur Kundwerdung der Gedanken, indem wir sprechen. Denn, Bester, wenn du nur an die Zahlen gehn willst, woher willst du wohl den einzelnen Zahlen lauter ähnliche Namen beizulegen haben, wenn du nicht auch deiner Übereinkunft und Verabredung etwas einräumen willst bei Bestimmung der Richtigkeit der Worte. Denn mir ist es auch gar recht, daß nach Möglichkeit die Namen den Dingen sollen ähnlich sein; allein wenn nur nicht in der Tat, wie Hermogenes vorher sagte, dieser Strich, der Ähnlichkeit nach, gar zu dürftig ist, und es notwendig wird, jenes gemeinere, die Verabredung, mit zu Hülfe zu nehmen bei der Richtigkeit der Worte. Denn auf das bestmögliche werden sie wohl gebildet sein, wenn jedes ganz oder größtenteils aus ähnlichen Buchstaben besteht, denn das sind doch die gehörigen, und aufs schlechteste, wenn das Gegenteil eintritt. Das aber sage mir noch hiernächst, was für ein Vermögen die Wörter eigentlich haben, und was wir sagen sollen, daß sie uns schönes ausrichten?

Kratylos: Mich dünkt, daß sie lehren, Sokrates, und daß man ohne Einschränkung sagen kann, wer die Wörter verstehe, der verstehe auch die Dinge.

Sokrates: Vielleicht meinst du das wohl so, Kratylos, daß wenn einer ein Wort recht versteht wie es eigentlich ist, und es ist eben wie das Ding, er dann auch das Ding verstehen wird, da es ja dem Worte ähnlich ist, und doch eine und dieselbe Kunst für alles gilt was einander ähnlich ist. In dieser Beziehung, dünkt mich, könntest du sagen, daß, wer die Wörter versteht, auch die Dinge verstehn werde.

Kratylos: Ganz vollkommen richtig.

Sokrates: Halt aber, laß uns sehen, wie eigentlich diese Weise der Belehrung über das Seiende beschaffen ist, die du jetzt beschreibst, und ob es etwa zwar noch eine andere gibt, diese aber die bessere ist, oder ob es überall nicht einmal eine andere gibt als diese. Welches von beiden glaubst du?

(436) Kratylos: Das glaube ich, daß es gar keine andere gibt, sondern nur diese eine und beste.

Sokrates: Auch daß nur auf dieselbe Weise die Dinge auch gefunden werden, so daß wer die Wörter gefunden hat auch dasjenige gefunden habe, wovon sie die Benennungen sind? oder daß Suchen und Finden zwar auf eine andere Weise geschehen muß, das Lernen aber auf diese?

Kratylos: Allerdings, auch suchen und finden muß man eben so ganz auf dieselbe Weise.

Sokrates: Wohlan denn, laß uns bedenken, Kratylos, wenn einer in seiner Forschung nach den Dingen den Worten nachgeht, erwägend, was jedes wohl sagen will, merkst du nicht, daß der keine kleine Gefahr läuft irre geführt zu werden?

Kratylos: Wie so?

Sokrates: Offenbar hat doch, wer zuerst die Worte festsetzte, so wie er meinte daß die Dinge wären, so auch die Worte festgesetzt, wie wir behaupten; nicht wahr?

Kratylos: Ja.

Sokrates: Wenn nun jener nicht richtig meinte, und doch die Worte so setzte, wie er meinte was wird wohl uns, die wir ihm nachgehn, begegnen? Nicht daß wir irre geführt werden?

Kratylos: Wenn das aber nur nicht gar nicht so sein kann, sondern vielmehr so sein muß, daß wer die Worte festgesetzt hat ein Wissender muß gewesen sein, wo nicht, wie ich schon lange gesagt habe, sie gar keine Worte sein werden! Und der beste Beweis, daß er das rechte nicht verfehlt hat, ist der, es würde ihm nicht alles so zusammenstimmen. Oder hast du nicht bemerkt in deinem eigenen Vortrage, wie alle Worte auf dieselbe Weise und in derselben Beziehung gebildet waren?

Sokrates: Mit dieser Verteidigung, mein guter Kratylos, ist es nun wohl nichts. Denn wenn der Wortbildner nachdem er sich zuerst geirrt, hernach alles andere nach diesem ersten eingerichtet und genötiget hat damit übereinzustimmen: so ist es wohl kein Wunder, wie bei Figuren bisweilen, auch der erste nur ein kleiner und unmerklicher Fehler ist, wenn alles übrige gar viele, was aus dem ersten folgt unter sich übereinstimmt. Daher muß eben über den Anfang jeder Sache Jedermann die genaueste Überlegung anstellen und die genaueste Untersuchung, ob er richtig gelegt ist oder nicht; und dann, wenn dieser gehörig geprüft ist, das übrige so darstellen, wie es aus ihm folgt. Indes sollte es mich dennoch wundern, wenn die Wörter so unter sich



zusammenstimmten. Darum laß uns noch einmal übersehen, was wir vorher durchgenommen haben. Als ob nämlich alles ströme und fließe und in Bewegung sei, dahin, sagten wir, deuten uns die Worte das Sein und Wesen der Dinge. Nicht wahr, so dünkt dich, stellen sie es uns dar.

Kratylos: Allerdings, und deuten es also ganz richtig.

Sokrates: Laß uns einmal sehen, wenn wir nun wieder aufnehmen (437) zuerst etwa das Wort verstehen, wie zweideutig es ist, und weit eher anzudeuten scheint, daß unsere Seele bei den Gegenständen stehen bleibt, als daß sie sich mit ihnen herumbewegt, und wie es weit richtiger ist, die Buchstaben in der Mitte so zu lassen wie sie sind, und Anfangs nur den ganz offenen Hauch zu setzen. Dann das Beständige, wie es offenbar Nachbildung eines auf dem Grunde festen und stehenden ist, und nicht einer Bewegung. Dann auch die Geschichte deutet doch wohl an, daß sie dem Gehen Schicht macht, und es also zum Stehen bringt, und eben so Treue deutet doch in jedem Fall auf Ruhe. Ferner die Erinnerung zeigt doch offenbar, daß etwas innerlich ruht in der Seele, nicht aber in Bewegung ist. Und wenn du willst, wird das Versehen und der Nachteil, wenn man so die Worte auseinander legt, ganz als dasselbe erscheinen mit der Einsicht und dem Vorteil und allen übrigen Namen des Vortrefflichen. Dann auch die Trägheit und die Unbändigkeit zeigen sich fast eben so, denn die erste ist, was getragen von den Dingen geht, und die andere ist, was sich nicht binden und halten läßt. Auf diese Weise also zeigt sich, was wir als Benennungen des schlechtesten ansehen, ganz ähnlich dem Vortrefflichsten; und ich glaube, es könnte einer der sich Mühe geben wollte, noch vielerlei anderes finden, woraus man wieder glauben sollte der Wortbildner habe die Dinge nicht als fließend und bewegt, sondern als bleibend und feststehend angedeutet.

Kratylos: Aber du siehst doch, Sokrates, daß er das meiste auf jene Art bezeichnet hat.

Sokrates: Was soll nun das, Kratylos? Wollen wir die Wörter zählen, wie die Steinchen beim Stimmensammeln, und soll sich dadurch die Richtigkeit zeigen? welches von beiden die meisten Wörter anzudeuten scheinen, das soll das wahre sein?

Kratylos: Nein, das wohl nicht.

Sokrates: Ganz gewiß nicht, Lieber. Allein dies wollen wir nun hier gut sein lassen. Das aber laß uns in Erwägung ziehen, ob du auch darin mit uns einig bist, oder nicht. Sprich, die welche in den verschiedenen Gegenden sowohl hellenischen als barbarischen zu verschiedenen Zeiten die Benennungen festgesetzt haben, sind wir nicht vorher übereingekommen, daß diese Gesetzgeber wären, und die Kunst welche dies vermag der gesetzgebenden angehöre?

Kratylos: Allerdings.

Sokrates: Sage mir also, als die ersten Gesetzgeber die ersten Benennungen festsetzten, kannten sie die Gegenstände, für welche sie sie festsetzten, oder kannten sie sie nicht?

Kratylos: Ich meines Teils denke, sie kannten sie.

(438) Sokrates: Kaum, lieber Freund, könnten sie sie auch wohl ohne sie zu kennen getan haben.

Kratylos: Nein freilich.

Sokrates: Laß uns also noch einmal auf das zurückgehn, von wo aus wir hieher gekommen sind. Eben sagtest du doch, und auch im vorigen wenn du dich erinnerst, der die Benennungen bestimmt habe, habe dies notwendig getan mit Kenntnis dessen, wofür er sie bestimmte. Bist du noch dieser Meinung oder nicht?

Kratylos: Noch.

Sokrates: Auch der die Stammwörter gebildet, glaubst du, habe es mit dieser Kenntnis getan?

Kratylos: Mit dieser Kenntnis.

Sokrates: Vermittelst welcher Wörter nun hat er wohl die Kenntnis der Gegenstände erlernt oder gefunden, wenn doch die ersten Wörter noch nicht gegeben waren, wir aber sagen, es sei nicht möglich zur Erkenntnis der Dinge weder durch Lernen noch durch eignes Finden anders zu gelangen, als indem man die Wörter erlernt oder selbst findet, wie sie beschaffen sind?

Kratylos: Das scheint mir etwas zu sein, Sokrates.

Sokrates: Auf welche Weise also konnten wohl jene nach Erkenntnis Wörter festsetzen oder Wortbildende Gesetzgeber sein, ehe überhaupt noch irgend eine Benennung vorhanden und ihnen bekannt war, wenn es nicht möglich ist zur Erkenntnis der Dinge anders zu gelangen als durch die Wörter?

Kratylos: Ich bin daher der Meinung, Sokrates, die richtigste Erklärung hierüber werde die sein, daß es eine größere als menschliche Kraft gewesen, welche den Dingen die ersten Namen beigelegt, und daß sie eben deshalb notwendig richtig sind.

Sokrates: Und also sollte wer sie bestimmt, sie mit sich selbst im Widerspruch bestimmt haben, wenn er ein Dämon oder ein Gott gewesen? oder ist alles nichts gewesen, was wir vorher gesagt haben?

Kratylos: Aber die einen von beiden mögen wohl keine Worte sein.

Sokrates: Welche doch, Bester, die auf das Stehen oder die auf das Fließen führen? Denn nach der Menge soll das doch, wie wir eben ausgemacht haben, nicht entschieden werden?

Kratylos: Das wäre freilich nicht recht, Sokrates.

Sokrates: Wenn also die Wörter in Streit geraten, und die einen sagen, sie selbst wären die der Wahrheit ähnlichen, die andern aber sie, wodurch sollen wir es nun entscheiden oder mit Rücksicht worauf? Doch wohl nicht wieder auf andere Wörter als diese? Denn es gibt ja keine. Sondern offenbar muß etwas anderes aufgesucht werden als Worte, was uns ohne Worte offenbaren kann, welche von diesen beiden die richtigsten sind, indem es uns nämlich das Wesen der Dinge zeigt.

Kratylos: Das dünkt mich auch.

Sokrates: Es ist also doch möglich, wie es scheint, Kratylos, die Dinge kennen zu lernen ohne Hilfe der Worte, wenn sich dies so verhält.

Kratylos: So scheint es.

Sokrates: Durch was anders erwartest du noch die Dinge selbst sie kennen zu lernen? nicht wie es am natürlichsten und einleuchtendsten ist durch einander, wenn sie irgend verwandt sind, und jedes durch sich selbst? Denn etwas von ihnen unterschiedenes und fremdartiges würde auch nur etwas fremdes und verschiedenes andeuten, nicht aber sie.

Kratylos: Das leuchtet mir ein als richtig gesagt.

(439) Sokrates: Wohlan denn, beim Zeus, haben wir nicht oft eingestanden, daß wohlabgefaßte Wörter müßten demjenigen welchem sie als Namen beigelegt sind ähnlich, und also Bilder der Gegenstände sein.

Kratylos: Ja.

Sokrates: Wenn man also zwar auch wirklich die Dinge durch die Wörter kann kennen lernen, man kann es aber auch durch sie selbst, welches wäre wohl dann die schönere und sichrere Art zur Erkenntnis zu gelangen? Aus dem Bilde erst dieses selbst kennen zu lernen, ob es gut gearbeitet ist, und dann auch das Wesen selbst, dessen Bild es war, oder aus dem Wesen erst dieses selbst, und dann auch sein Bild, ob es ihm angemessen gearbeitet ist?

Kratylos: Notwendig ja, dünkt mich, die aus dem Wesen.

Sokrates: Auf welche Weise man nun Erkenntnis der Dinge erlernen oder selbst finden soll, das einzusehen sind wir vielleicht nicht genug, ich und du; es genüge uns aber schon, darin übereinzukommen, daß nicht durch die Worte, sondern weit lieber durch sie selbst man sie erforschen und kennen lernen muß, als durch die Worte.

Kratylos: Offenbar, Sokrates.

Sokrates: Auch das laß uns noch bedenken, daß nicht doch etwa diese vielen Worte, welche sich alle dieselbe Richtung haben, uns betrügen, und in der Tat diejenigen zwar, welche sie bildeten es in diesem Gedanken getan haben, als ob alles immer im Fluß und in Bewegung sei, die Sache selbst sich aber gar nicht so verhält, sondern nur sie selbst gleichsam in einen Strudel hineingefallen die Besinnung verloren haben, und uns nun auch mit sich hineinziehen. Denn überlege nur, teuerster Kratylos, was mir oft so vorschwebt im Traume, ob wir wohl sagen wollen, daß das Gute, das Schöne und so jegliches wirklich etwas sei oder nicht?

Kratylos: Es muß doch wohl etwas sein, Sokrates.

Sokrates: Dies also selbst laß uns betrachten, nicht ob irgend ein Angesicht schön ist oder dergleichen etwas, und dies Alles zu vergehen scheint; sondern das Schöne selbst laß uns sagen, ob es nicht immer so ist wie es ist?

Kratylos: Notwendig.

Sokrates: Wäre es nun wohl möglich, wenn es uns immer unter der Hand verschwände, mit Wahrheit davon auszusagen, zuerst nur daß es jenes ist, und dann daß es so und so beschaffen ist? oder müßte es nicht notwendig, indem wir noch reden, gleich ein anderes werden, und uns

entschlüpfen und gar nicht mehr so beschaffen sein?

Kratylos: Notwendig.

Sokrates: Wie wäre das also etwas, was nie auf gleiche Weise ist? Denn wenn es nur irgend, wenn sich gleich hält: so ist es doch zu dieser Zeit, in keiner Verwandlung begriffen. Wenn es aber immer sich gleich bleibt und dasselbe ist, wie könnte wohl auch dieses sich verwandeln und bewegen, was aus seiner ursprünglichen Gestalt gar nicht herausgeht?

Kratylos: Auf keine Weise.

(440) Sokrates: Ja es könnte auch nicht einmal von Jemand erkannt werden. Denn indem der welcher erkennen wollte hinzuträte, würde es schon immer ein anderes und verschiedenes, so daß gar nicht erkannt werden könnte wie es beschaffen wäre und wie es sich verhielt. Keine Erkenntnis aber erkennt unter gar keiner Beschaffenheit.

Kratylos: Das ist wie du sagst.

Sokrates: Ja es ist nicht einmal möglich zu sagen, daß es eine Erkenntnis gebe, wenn alle Dinge sich verwandeln und nichts bleibt. Denn nur wenn dieses selbst, die Erkenntnis von dem Erkenntnis sein nicht weicht, so bliebe sie dann immer Erkenntnis und es gäbe eine Erkenntnis. Soll aber auch diese die Erkenntnis an und für sich selbst sich verwandeln, so verwandelt sie sich in etwas von anderer Art als die Erkenntnis, und es gibt dann keine Erkenntnis. Verwandelte sie sich aber immer, so gibt es immer keine Erkenntnis, und von diesem Satze aus gibt es weder ein Erkennendes noch ein zu erkennendes. Ist aber immer das Erkennende und das Erkannte, ist das Schöne, ist das Gute, ist jegliches seiende: so scheint mir dies, wie wir es jetzt sagen, gar nicht mehr einem Fluß ähnlich oder einer Bewegung. Ob nun dieses sich so verhält, oder vielmehr so wie Herakleitos mit den seinigen und noch viele Andere behaupten, das mag wohl gar nicht leicht sein zu untersuchen, gewiß aber mag das einem vernünftigen Menschen gar nicht wohl anstehen sich selbst und seine Seele lediglich den Wörtern in Pflege hinzugeben und im Vertrauen auf sie, und die welche sie eingeführt haben, dann seiner Sache so sicher zu sein, als wisse er etwas, indem er über sich sowohl als alles andere was ist so aburteilt, es gebe nichts gesundes daran, sondern alles sei zerbrechlich wie Töpferzeug, und indem er glaubt, daß, ordentlich wie Menschen an Flüssen leiden, so auch die Dinge sich eben so befinden und von Reißen und Flüssen geplagt werden. Vielleicht nun verhält es sich so, lieber Kratylos, vielleicht auch nicht. Nachdenken aber muß du wacker darüber und nichts leichtsinnig annehmen; denn du bist jung und hast noch Zeit; und wenn du es durch dein Nachdenken gefunden hast, dann teile es auch mir mit.

Kratylos: Das will ich wohl tun. Aber glaube mir nur, Sokrates, daß ich auch jetzt schon nicht ganz neu in der Sache bin, und daß wie ich auch darüber nachdenke und sie durcharbeite, es mir doch immer weit mehr so zu sein scheint, wie Herakleitos sagt.

Sokrates: So unterrichte mich davon ein andermal, Freund, wenn du zurückgekehrt sein wirst; jetzt aber, wie du dich schon dazu bereitest hattest, gehe nur aufs Land, Hermogenes wird dich begleiten.

Kratylos: Das soll geschehen, Sokrates. Tue du nur auch das deinige, um dies noch näher zu untersuchen.



# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Der Sophist

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1986

Gleich auf den ersten Anblick unterscheidet man in diesem Gespräch zwei ganz verschiedenartige Massen, deren eine, an beide Enden verteilt, von dem Begriff der Kunst ausgehend durch immer fortgesetztes Teilen und Ausschließen das Wesen und die richtige Erklärung des Sophisten zu finden sucht, die andere aber, mitten in jene sich eindringend, nach Anleitung der Aufgabe die Gemeinschaft der Begriffe zu bestimmen, von dem Seienden und Nichtseienden redet. Achtet man daher lediglich auf die Bauart und Verbindung des Ganzen, so sollte man dessen wesentlichen Zweck und Inhalt in jener äußeren Masse suchen, und die innere nur für ein wohlgewähltes und unentbehrliches Mittel halten um jenen Zweck zu erreichen. Denn ganz in dem natürlichen Gange der Untersuchung über den Sophisten entsteht das Bedürfnis, ein Nichtseiendes anzunehmen, und über dessen Zulässigkeit etwas festzusetzen: sobald aber dies in soweit geschehen ist, daß die ursprüngliche Untersuchung weiter kann geführt werden, tritt diese auch wieder ein, und erfüllt das Gespräch so ganz, daß es mit ihrem Abschluß zugleich auch endet. Sieht man hingegen auf die Wichtigkeit und den wissenschaftlichen Gehalt beider Massen: so tritt die äußere gänzlich zurück als etwas im Vergleich mit der inneren fast geringfügiges; zumal ihr Gegenstand schon in mehreren Gesprächen von mancher Seite berührt war, und wir in der Tat hier nichts irgend neues über die Natur des Sophisten erfahren, sondern das Neue nur in dem Verfahren und der Zusammenstellung besteht. Daher diese Frage weit weniger für den Gegenstand eines auch dem Umfange nach so ansehnlichen Werkes kann gehalten werden, als jener andere schon an sich mehr philosophische Teil, durch welchen nicht nur das Wesen des Nichtseienden, worüber damals so vielfältig gestritten ward, gründlicher als anderwärts, und, wie man offenbar sieht, zu Platons völliger Zufriedenheit aufs Reine gebracht, sondern auch über das Sein selbst tiefsinnig geredet, und über die bisherigen Arten es philosophisch zu betrachten in einigen großen Zügen geurteilt wird. So daß man hierauf sehend gerade in der Mitten allein den wahren Gehalt suchen, und glauben möchte, je mehr nach außen, um desto mehr gehe alles allmählig über in Einfassung und Schale. Hiezu kommt noch, daß man in der Behandlungsweise jener Frage nach dem Wesen des Sophisten den Spott unmöglich verkennen kann, der teils seine Freude daran hat, nahe Verwandtschaft zwischen dem Geschäft des Mannes und allerlei niedrigen Handtierungen aufzuzeigen, und ihn namentlich als Kaufmann recht vielfältig darzustellen, teils auch das Bild von einem schlaunen schwerzufangenden Tiere immer wieder aufs neue aufnimmt. Ja auch, die angewendete Methode, bloß durch fortgesetztes Teilen das Gesuchte zu finden, wird hier beinahe verhöhnt. Denn wiewohl sie einen wichtigen Teil der dialektischen Kunst ausmacht, und anderwärts vom Platon sehr ernstlich betrieben und empfohlen wird, so scheint sie doch hier bei dem scherzhaften Gegenstande nicht nur gleichfalls nachlässig

behandelt, wenn zum Beispiel erst im Kampf der Tausch, dann wieder im Tausche der Kampf Unterabteilungen werden, die ursprünglich als gleich neben einander standen, und auch sonst Willkür überall herrscht; sondern wirklich verspottet wird dieses Verfahren von Platon selbst, indem er eben aus der Menge der Versuche beweiset, daß man nie das Wesen der Sache erreicht, sondern nur einzelne Merkmale aufgegriffen habe, wie er dann auch zuletzt, wo der Gegenstand richtig und erschöpfend dargestellt wird, nicht mehr so vom Allgemeinen, sondern von einer bestimmten Anschauung ausgeht.

Allein auf der andern Seite ist doch auch dieses Äußere mit diesem Inneren auf das genaueste verbunden, und letzteres selbst würde ohne jenes nicht in seinem vollen Lichte erscheinen. Denn schon deshalb muß der Gedanke, als ob die Darstellung des Sophisten bloßes Nebenwerk sein möchte, als richtig verworfen werden, weil auf dieselbe Weise wie nach dem Sophisten auch nach dem Staatsmann und Philosophen gefragt, und dadurch der Grund zu einer großen Trilogie gelegt wird, die zwar, wie es scheint, Platon nicht vollständig ausgeführt hat, deren Absicht aber doch offenbar muß gewesen sein, die Darstellung des Wesens dieser Künste, und die Schilderung der Handlungsweise ihrer Meister in einem desto lebendigeren Ganzen zu vollenden. Und dieses Verhältnis kann dem aufmerksamen Leser auch in unserem Gespräch schon gar nicht entgehn, daß nämlich mit der Möglichkeit des Falschen zugleich auch die Neigung dazu und das Leben darin fern von dem wahren Erkennen und Sein soll dargestellt werden. Ja wie der »Sophist« nur, indem sein Ort bestimmt gefunden wird, zugleich erst völlig erscheint, so wird auch wiederum das Auffinden seines Ortes erleichtert, und das trübe und dunkle des Scheins und der Meinung verständlich gemacht, indem man von dem bekannten Geschäft ausgeht, welches er betreibt und nur dort betreiben kann. Wodurch denn auch hier in dem Mittelpunkt des zweiten Teils der Platonischen Werke sich das bestätigt, was wir bei dem Anfang desselben über die eigentümliche Form der hieher gehörigen Schriften gesagt haben. Je genauer man nun dies Verhältnis betrachtet, um desto mehr muß man inne werden, daß hier nichts ist, was als bloße Schale wegzuwerfen wäre, sondern daß das ganze Gespräch einer köstlichen Frucht gleicht, von welcher ein rechter Kenner auch die äußere Umgebung gern mit genießt, weil sie, mit dem Ganzen in eins gewachsen, nicht abgesondert werden könnte, ohne dem reinen und eigentümlichen Geschmack desselben zu schaden.

Dieses vorausgesetzt dürfen wir dann auch die übrigen Beziehungen nicht übersehen, an welchen dieser äußere Teil des Gespräches ausnehmend reich ist. Denn wem sich nicht zu vieles verbirgt, unter der Decke der geringfügigen Dinge, deren Kenntnis hier zur Schau getragen wird, der sieht den Platon teils frühere vielleicht angefochtene Zusammenstellungen verteidigend, und zeigend, wie nahe das kleinste dem größten von einer bestimmten Seite verwandt sein kann; dann wieder fast mutwillig Worte bildend, um zu erweisen, wie notwendig dies wird, sobald das systematische Verfahren sich Gegenstände aneignet, denen es bisher noch fremd gewesen, und um zugleich eine vornehme Gleichgültigkeit gegen die Bezeichnung bemerklich zu machen; ferner das reinigende Sokratische Verfahren verherrlichend und dessen eigentlichen pädagogischen Ort aufzeigend; bspöttelnd endlich die anmaßende Weise der Rhetoren und Politiker, welche das verschiedenste zu vermengen, und als lohnte es nicht solche Kleinigkeiten zu unterscheiden, auch den wahren Philosophen mit dem Sophisten unter Eine Benennung zu bringen pfligten, weshalb eben unter die Erklärungen des Sophisten Platon jene ganz abweichende, das Verfahren des Philosophen beschreibende einmischt, bei welcher der Fremde immer zweifelhaft bleibt, ob er sie auch als eine Erklärung des Sophisten soll gelten lassen, und dagegen die nahe Verwandtschaft des Sophisten mit dem Volksführer wiederholt aufstellt.

Sehen wir auf den inneren an sich mehr philosophischen Teil des Gespräches allein: so zeigen sich seine Verhältnisse denen des Ganzen auffallend ähnlich. Denn mit der Frage, ob es Falsches geben könne in Reden und Vorstellung, hebt er an, rein aufgelöset in die ob Nichtseiendes irgendwie sei, und ihm etwas beigelegt, oder das Nichtsein von etwas könne ausgesagt werden. Was nur hiegegen damals vorgebracht zu werden pflegte, und auch uns schon aus den Beruckichtigungen desselben im »Theaitetos«, »Euthydemos« und »Kratylos« bekannt ist, wird hier, auf allen Seitenverstarkt und befestiget, abermals aufgestellt; und sobald dann aus der Notwendigkeit das Nichtseiende irgendwie anzunehmen gezeigt ist, daß und als was Schein und Irrtum müßte angenommen werden, ist auch dieser Teil zu Ende, und das Gespräch geht wieder in die Untersuchung vom Sophisten. Demnach scheint auch für diesen Teil dasjenige womit er anfängt und endiget, nämlich die Frage über das Nichtseiende und den Irrtum für den eigentlichen Inhalt gelten zu müssen; und was dagegen zwischen diese Untersuchung eingeschoben in der Mitte liegt, das muß scheinen, teils nur Mittel zu sein um jenen Zweck leichter zu erreichen, teils eine nicht ungerne ergriffene Abschweifung. Wer müßte aber nicht, wenn er auf den Gehalt sieht, gerade hierin den edelsten und köstlichsten Kern des Ganzen um so gewisser erkennen, als sich hier fast zuerst in den Schriften des Platon das innerste Heiligtum der Philosophie rein philosophisch aufschließt, und als überhaupt das Sein besser und herrlicher ist als das Nichtsein. Denn in dem Lauf der Untersuchung über das Nichtseiende entsteht, gerade wie sie selbst als ein höheres in der über den Sophisten entstanden war, die Frage über die Gemeinschaft der Begriffe, von welcher alles wirkliche Denken und alles Leben der Wissenschaft abhängt; und es eröffnet sich auf das bestimmteste die Anschauung von dem Leben des Seienden und von dem notwendigen Eins- und Ineinandersein des Seins und des Erkennens. Größeres aber gibt es nirgends auf dem Gebiete der Philosophie, und keinen der Ansicht und Behandlungsweise des Platon angemesseneren eigentümlichen Weg Schüler und Leser dorthin zu geleiten, als eben den hier eingeschlagenen. Der Leser merke nur darauf, wie sich dieser innerste, dem Umfang nach gar nicht bedeutende Kern des Ganzen, recht wie die Natur zu bilden pflegt, in zwei äußerlich ganz von einander abgesonderte aber ganz mit einander gewachsene und organisch aufs genaueste vereinigte Hälften gestaltet. Zuerst nämlich wird aus der Unmöglichkeit, daß diejenigen das Sein könnten ergriffen haben, welche von einer leeren Einheit ausgehn, oder auch die, welche innerhalb des Gebietes der Gegensätze stehen bleiben, auf das wahre Leben des Seienden, in welchem sich alle Gegensätze durchdringen, hingewiesen, und zugleich darauf, daß Erkenntnis weder ohne Ruhe noch ohne Bewegung, weder ohne Stehendes noch ohne Fließendes, weder ohne Beharren noch ohne Werden bestehen könne, sondern beider in einander bedürfe. Und Niemand lasse sich irre leiten durch die scheinbare skeptische Verwunderung über dieses geforderte Durchdringen der Gegensätze, indem ja diese das letzte ist, worin die indirekte Darstellung, auf deren höchster Höhe wir uns hier befinden, endigen muß. Von diesem höchsten Sein aus wird dann wieder, als ob etwas ganz Neues angehe, und ohne die Verbindung nur aufzuzeigen, in das Gebiet der Gegensätze herabgestiegen, welche hier durch den einen großen von Bewegung und Ruhe repräsentiert werden, und es wird gezeigt, wie erst in der Einerleiheit und Verschiedenheit gemeinschaftlich des Seienden Gemeinschaft mit den Gegensätzen gegründet ist, und wie auf diesem Gebiete der Verschiedenheit das Seiende sich notwendig und auf mannigfaltige Weise auch als Nichtseiendes offenbart, so daß es für das höchste Sein selbst gar kein entgegengesetztes irgend geben kann, derjenige aber, der nicht zu dem Lichte des wahren Seins hindurchgedrungen ist, es überall nicht weiter zu bringen vermag als bis zu diesem Nichtsein des wahren Erkennens und Nichterkennens des wahren Seins. Daß also hier in der Tat das Wesen aller wahren Philosophie ausgesprochen ist, bedarf für den, welcher dessen überhaupt empfänglich ist, keiner weiteren Erorterung. Nur merke auch Jeder auf die Art, wie diese Aufschlüsse herbeigeführt werden, daß nämlich Platon von dem Orte ausgeht,



wo sich ein Jeder notwendig befindet, von dem Gebiete der Vorstellung, welches ja zugleich das der Gegensätze ist, zeigend daß auf diesem über das Seiende etwas festzusetzen ganz dieselben Schwierigkeiten hat wie über das Nichtseiende, und daß Jeder, der nur etwas vorstellen und reden wolle, sich erst den Besitztitel erwerben müsse vermöge dessen er dies auch dürfe; wozu dann der Blick in jenes höhere Gebiet der Spekulation Allen die hineinzudringen vermögen als die einzige Hülfe eröffnet wird gegen die sonst nicht abzuweisenden Ansprüche der sophistischen Streitsucht. Und eben weil in unserem Gespräche zuerst von diesem Punkt aus bis zu jenem höchsten, unmittelbar ohne etwas mythisches zu Hülfe zu nehmen, oder sonst den Gang der reinsten Dialektik zu verlassen, vorgezungen wird, deshalb kann man mit Recht den »Sophisten« als den innersten Kern aller indirekten Darstellungen des Platon ansehen, und gewissermaßen als das erste in seiner Art vollständige Bild des Mannes selbst.

Letzteres auch deshalb, weil, wie Platon selbst gleichsam aus dem Zusammenschauen und Durchdringen aller früheren hellenischen Bestrebungen auf dem Gebiete der Philosophie erwachsen ist, so auch der innerste realste Gehalt unseres Gespräches aus einer Prüfung der Grundsätze alles früheren Philosophierens hervorgeht, über welche wir soviel als nötig und möglich ist hier erinnern wollen; denn leider scheint nicht alles was aufzuhellen nötig und wünschenswert wäre auch möglich zu sein. Zuerst wird jener vornehmlich zu widerlegende Satz, daß das Nichtseiende auf keine Weise sein könne, auf den Parmenides als auf seine vorzüglichste und gehaltvollste Quelle zurückgeführt, und aus seinen eignen Gedichten belegt, und demnächst wird ihm auch in Absicht auf das Sein gezeigt, daß es auch in jener höheren Potenz der Einheit des Seins und Erkennens demjenigen nicht erreichbar sei, der von der bloßen Einheit ohne Vielheit ausgeht, bei welcher das Seiende nicht auf alle Weise, auch als ein Ganzes also und als ein Werdendes, sein könne. Es ist auf jeden Fall bedeutend, daß diese Widerlegung des Parmenides einem Eleaten in den Mund gelegt wird; und man könnte leicht auf den Gedanken kommen, Platon wollte was er sagt nur als eine richtigere Auslegung des von vielen mißverstandenen Parmenides geltend machen, wenn nicht die Äußerungen des Fremdlings selbst etwas dagegen zu streiten schienen, der überdies nicht als ein strenger Schüler der eleatischen Weisheit aufgestellt wird, sondern als dialogische Person höchst merkwürdiger Weise gleichsam den Übergang macht von dem Parmenides selbst zu dem Pythagoreer Timaios. Gewiß ist also hier der hauptsächlichste Sitz der Differenz zwischen der Platonischen Philosophie und der eleatischen, wenn wir auch keinesweges mit dem Simplicius, der sonst zerstreut viel lehrreiches über unser Gespräch sagt, behaupten möchten, Platon habe in dem Dialog Parmenides das Seiende Eins von dem Manne angenommen, in dem Sophisten aber ihm durchaus widersprochen. Nur Schade, daß wir leider nicht genug vom Parmenides übrig haben, um uns Platons Urteil über den Mann vollständig abzubilden, geschweige um es zu würdigen, vornehmlich deshalb, weil Platon sich nirgends über des Parmenides Philosophie von der sinnlichen Welt bestimmt erklärt, wenn wir auch wirklich befugt sein sollten manches über diesen Gegenstand, wobei der eleatische Weise nicht genannt wird, dennoch auf ihn zu beziehen. Was sollen wir nämlich sagen von jenen zuletzt genannten Freunden des Ideellen, welche sich ein Werden setzen außerhalb des Seins und getrennt von ihm, und den Menschen als mit beiden Gemeinschaft habend? Nicht zu verwundern wäre es, wenn Mancher auf den Gedanken käme, Platon meinte hier sich selbst und seine eigne Lehre; und daß er auch diese wieder in den schlimmen Gegensatz verwickle, in welchem das Seiende nicht kann gefunden werden, dies sei nur wiederum die Spitze seines indirekten Vortrages. Allein wenn nun der Gegensatz in dieser Lehre sollte aufgehoben werden, so müßte auch das Auseinandersein des Seins und Werdens aufgehoben werden, und so wäre Platon von einer offenbar falschen Darstellung seiner eigenen Lehre ausgegangen. Und daß auch hier etwas gemeint ist, was er wirklich widerlegen will, muß doch jeder Kenner aus dem ganzen

Tone der Rede merken, aus diesem Riesenstreit und diesem Verteidigen aus dem Unsichtbaren herab. Auch ist leicht zu sehn, daß er eine ganz bekannte Lehre vor sich hat. Nun setzte Parmenides ein solches Werden und eine Welt des Scheins getrennt von dem Sein ihm entgegen, und auch daß mit der einen der Mensch durch die Wahrnehmung, mit der andern durch die Vernunft Gemeinschaft habe, auch das ist parmenideisch genug. Soll nun eine Vermutung gewagt werden, warum doch hiebei Parmenides gar nicht genannt, sondern dies von der Beurteilung seiner Lehre ganz getrennt ist: so möchte man sagen, Platon habe hiebei weniger den Parmenides selbst im Sinne gehabt, als Andere, gegen welche er auch sonst ohne sie zu nennen streitet, nämlich die ursprünglichen und ersten Megariker. So wie diese in vielen Stücken, was die Alten öfters bezeugen, sich dem Platon annäherten, unter dessen Einfluß und Mitwirkung sich ihre Schule zuerst gebildet hatte: so fehlt es auch, wenn man der kritischen Kombination soviel einräumen will als auf diesem Gebiete doch wohl notwendig ist, nicht an Spuren, daß sie sich, auch außerhalb des Gebietes der eigentlichen Dialektik, vieles aus dem eleatischen System aneigneten, worunter ich denn auch diese Stelle rechnen möchte, wenn nicht Jemand eine andere Auslegung besser begründen kann. Als Gegner der materialistischen Empiriker, des Demokritos und Aristippos, denn auch letzteren hat Platon hier gewiß im Sinn, konnten diese ganz vorzüglich angesehen werden. Nicht minder schwierig kann auch die Erklärung des vorhergehenden scheinen, wen nämlich Platon unter denen gemeint, welche das Seiende als eine Vielheit, und namentlich als zweierlei oder dreierlei ansehen; weil nämlich so viele einen gleichen Anspruch darauf haben, und doch wieder, wenn man es genau nehmen will, nichts gänzlich genügt. Anfänglich weiß man vielleicht gar nicht, worauf die Rede mag zu beziehen sein; sobald man aber bedenkt, daß Platon dasjenige, was Aristoteles nennt drei Prinzipien aufstellen, in der Sprache unseres Dialogs nicht anders bezeichnen konnte, als das Sein als ein dreifaches annehmen: so strömen die Beziehungen in Menge zu. Am wenigsten möchte aber wohl das Ansehn und der Ton der ganzen Stelle erlauben, an etwas gelehrteres nur von Einzelnen weniger Bekannten vorgetragenes zu denken. Und eben so wenig wohl an die Pythagoreer, wiewohl man von ihnen sonst recht füglich sagen könnte, ihr Sein sei ein dreifaches, das bestimmte, das unbestimmte und das leere; aber es kommt in dem ganzen Gespräch sonst nirgends eine Rücksicht auf diese Schule vor, und darum ist nicht wahrscheinlich, daß sie an dieser Einen Stelle sollte gemeint sein. Sondern wie auch Aristoteles im Anfang seiner physischen Bücher von allen denen welche einen Grundstoff annehmen und zwei entgegengesetzte Funktionen sagt, daß sie drei Prinzipien aufstellen: so hat auch Platon hier wohl vorzüglich die alten Ionischen Philosophen im Sinne gehabt. Dies scheint sich auch dadurch noch zu bestätigen, daß er diejenigen die ein dreifaches, von denen die nur ein zweifaches Seiendes annehmen, auch nur sehr leicht und obenhin unterscheidet. Denn gerade bei den Ionikern am leichtesten läßt sich eine so schwankende Beschreibung denken, je nachdem der Grundstoff als rein und auch außer jener Funktion gegeben, oder mehr selbst unter den Funktionen befangen gedacht ward, wie dies die Vorstellung des Anaximandros scheint gewesen zu sein. Nur das Streiten des dreifachen unter einander würde nach allem was wir wissen wohl allein auf den eben genannten gehn können. Sollte aber auch diese Ansicht vielleicht noch manchem Zweifel unterworfen scheinen, so sind wir dagegen desto sicherer in Absicht der späteren Ionischen und Sikelischen Musen, daß damit Herakleitos und Empedokles gemeint sind. Hierüber haben wir nicht nur das ausdrückliche Zeugnis des Simplicius, sondern auch aus der Vergleichung unserer Stellen sowohl mit dem was wir sonst von den beiden Männern wissen, als auch mit der Art wie sich Platon selbst anderwärts über sie äußert, genugsam hervor. Eben so unläugbar sind, was auch Tennemann schon gesehen hat, die Beziehungen auf den Antisthenes, wo von denen die Rede ist, welche keine Gemeinschaft und Verknüpfung der Begriffe zugeben, sondern jedes nur für sich nehmen wollen, oder welche die Behauptung aufstellen, ein falscher Satz rede überall von nichts. Wer diese

Polemik mit uns schon durch mehrere Gespräche verfolgt hat, dem fällt sie auch hier gewiß von selbst in die Augen.

Ein innigeres Verhältnis des »Sophisten« zu dem »Parmenides« auf der einen und dem »Timaios« auf der andern Seite ist nicht nur äußerlich durch das leidenschaftlichere Verhalten des Sokrates in diesen drei Gesprächen bezeichnet, sondern auch einem Jeden durch die nähere Verwandtschaft des Inhaltes, wenn man sie auch vorläufig nur negativ ansehen wollte, für sich deutlich. Daher ist es natürlich daß wir die Frage aufwerfen, ob nicht aus ihnen selbst schon, wenn man sie nebeneinanderstellt, erkannt werden könne welches unter ihnen das späteste und welches das früheste sei? Über den »Timaios« nun kann kein Zweifel entstehen, daß er nicht das späteste unter diesen drei Werken wäre; zwischen dem »Sophisten« und dem »Parmenides« aber hat man allerdings geschwankt, und letzteren, wie wir auch dort in der Einleitung bemerkt, für ein späteres gehalten. Nun aber frage ich, so ungern ich auch sonst auf späteres im voraus verweise, jeden der den »Timaios« kennt, ob nicht schon durch die Art wie hier im »Sophisten« das Seiende zu den Gegensätzen herabgeführt ist, so wie durch die hier vorkommende Behandlung der Selbigeit und Verschiedenheit der Grund zum »Timaios« dialektisch vollkommen gelegt ist; und ob wohl der »Parmenides« zu diesem allen auch nur das mindeste hinzufügt, oder ob nicht vielmehr augenscheinlich überall unser Gespräch dem »Timaios« weit näher steht als jenes. Doch dies soll auch nur vorläufig gesagt sein, um den Gesichtspunkt im allgemeinen anzugeben. Aber man vergleiche nur aufmerksam den »Sophist« und den »Parmenides« mit einander, und sehe zu ob wohl in der Art, wie sich in jenem Sokrates auf seine Unterredung mit dem Parmenides beruft, irgend etwas einer Ankündigung des nach dem benannten Gespräches ähnliches zu finden ist, oder ob nicht vielmehr offenbar die Altersbestimmung zurücksehend auf dieses Gespräch und rechtfertigend da steht, so daß die ganze Stelle das Ansehn hat, daß sie den Lesern den »Parmenides« in Erinnerung bringen soll. Vergleicht man ferner die einzelnen ähnlichen Stellen, wie etwa die vom Einen und Ganzen: so wird man ja unstreitig im »Sophisten« eine sichrere Hand und eine großartigere Methode finden. Ja in der Art wie das wesentliche Sein und das Sein in einem anderen Sinne, durch Gemeinschaft nämlich, und so auch das ursprünglich Seiende, und das Sein im Gebiete der Gegensätze, hier aus einander gehalten sind, findet man den Schlüssel zu allem, was im »Parmenides« als Amphilogie erscheint: so daß es wunderlich wäre hier schon die Auflösung gegeben dort aber erst später das Rätsel gestellt zu haben. Vornehmlich aber betrachte man nur den ersten Teil des »Parmenides«, und die problematische Art wie dort über das Sein der Begriffe gesprochen wird, und überlege, ob diese wohl noch Platz finden konnte, nachdem im »Theaitetos« so deutlich auf den Unterschied zwischen Erkenntnis und Vorstellung hingewiesen, und hier im »Sophisten« der zwischen der bloßen Vorstellung und der Erscheinung hinzugefügt worden.

Aber nicht auf den »Parmenides« allein, sondern auch auf die übrigen Gespräche mag es nützlich sein hier einen vergleichenden Blick zu werfen, um von diesem wichtigen Punkte aus eine Prüfung unserer bisherigen Anordnung zu veranlassen. Zuerst ist der »Sophist« offenbar der Gipfel alles antisophistischen in Platonischen Gesprächen, und kein Gespräch wovon dieses ein Hauptbestandteil ist läßt sich später als das unsrige geschrieben denken, es müßte denn der Schriftsteller noch ungeschickter als den Mostrich nach der Mahlzeit aufgetragen haben. Denn ein so vollständiges Verfahren wie hier, durch welches dem Gegenstande sein Platz in der Ordnung der Dinge angewiesen wird, muß seiner Natur nach das letzte Glied der Untersuchung sein, und die ganze Sache abschließen. Denn ein Werk worin das mimische so sehr das herrschende ist, wie im »Protagoras«, muß einem Gespräch wie das unsrige eben so weit vorangehn, wie anderwärts mythische Darstellungen den Erzeugnissen einer dialektisch

gediegenen Spekulation vorangehen. Auch bietet uns der »Protagoras« noch einen anderen wenn gleich untergeordneten Vergleichungspunkt dar. Was nämlich dort von der Schlechtigkeit und Untugend gesagt war, das wird hier offenbar durch die Aufstellung zweier Arten derselben aufgeheilt und gegen Mißverständnis gedeckt; so daß man sagen kann, der »Sophist« bringe in dieser Hinsicht auf der einen Seite den »Protagoras« in Übereinstimmung mit dem »Gorgias« und auf der andern Seite bilde er den Übergang zu der in den Büchern vom Staate herrschenden ethischen Ansicht. Im »Gorgias«, der freilich mehr antirhetorisch ist als antisophistisch, finden wir den Gebrauch der Idee, des Bildes und der Nachahmung um daraus das falsche und schlechte zu erklären offenbar als einen früheren, weil er dort nur hypothetisch aufgestellt, hier aber erst ordentlich abgeleitet und befestigt ist. Auch beruft sich der »Sophist« auf den Schein des Gerechten als auf etwas bekanntes, und stellt eine solche Verwandtschaft der Rhetorik und Sophistik auf, daß beide in der Idee des Scheins zusammentreffen. Wie nun gar der »Euthydemos« überall im »Sophisten« vorausgesetzt, und Alles nur kurz abgefertigt wird, worüber Platon sich auf ihn berufen konnte, z. B. darüber, daß das Nichtseiende auch nicht einmal könne ausgesprochen werden, oder darüber daß, wer falsches über eine Sache sage, auch gar nicht von der Sache rede, das leuchtet von selbst ein; so wie auch Jeder leicht findet, daß Manches im »Euthydemos« zu kurz berührte, wie daß der Satz, es gebe kein Falsches, sich selbst umwerfe, hier weiter ausgeführt ist. Vergleicht man ferner das Gemeinschaftliche des »Kratylos« und des »Sophisten«, so kann man wohl kaum zweifeln, daß die Erläuterungen über Bild und Nachgeahmtes die in jenem Gespräch vorkommen dem Gebrauch der hier von denselben Gedanken gemacht wird, vorangegangen seien. Zumal wenn man sieht, wie sich der Fremde leicht mit der Erklärung, das Bild sei ein einem Wirklichen ähnlich gemachtes anderes solches, begnügt, im »Kratylos« aber erst große Erläuterungen darüber gegeben werden, daß das Bild nur äußerlich und zum Teil dasselbe sein kann wie das Urbild; ja auch der Art, wie das Bild zuerst eingeführt wird im »Sophisten«, kann man leicht die Beziehung auf den »Kratylos« anmerken. Eben so könnte sich Platon schwerlich so kurz ausgedrückt haben über das Verhältnis zwischen Gedanken und Rede, wenn er nicht die Worte schon als unmittelbare Nachbildungen der Dinge und Handlungen selbst dargestellt hätte. Von diesen Punkten aus wird gewiß jeder Schein eines entgegengesetzten Zeitverhältnisses sich leicht zerstreuen lassen. Und wie wäre wohl Platon dazu gekommen, gleich im Anfange dieses Gesprächs alles Erkennen nicht als ein Hervorbringen sondern nur als ein Aneignen zu betrachten, und wie sollte er bei seiner Genauigkeit sich gestattet haben dies so ohne weiteres zu behaupten, wenn er nicht rechnen durfte auf das, was seinen Lesern durch den »Menon« klar sollte geworden sein?

Diese kurze Auseinandersetzung wird hoffentlich hinreichen, um jetzt mit Beziehung auf manches früher schon gesagte auch die Trennung des »Sophisten« vom »Theaitetos«, ohnerachtet beide so genau in Verbindung miteinander gesetzt sind, dennoch vollständig zu rechtfertigen. Denn wenn von einigen der dazwischen gestellten Gespräche deutlicher geworden ist, wie sie sich an den »Theaitetos« anschließen und aus ihm entwickeln, von anderen wieder wie sie vom »Sophisten« vorausgesetzt werden: so ist doch beides zusammengenommen von jedem zu deutlich, als daß über ihre Stellung in Bezug auf diese beiden Gespräche ein Zweifel entstehen könnte. Aber auch unmittelbar ist gewiß, daß der »Sophist« auf dem »Theaitetos« beruht und ohne den festgesetzten Unterschied zwischen Erkenntnis und Vorstellung, und was über die erstere aus dem »Theaitetos« soll gehandelt werden, ganz unverständlich sein würde; so wie daß dies in der Tat seine hinreichende Begründung ist, und er keiner andern wesentlich bedarf. Man denke sich aber dennoch, er sollte unmittelbar auf den »Theaitetos« gefolgt sein, und also alles, was er jetzt zumal aus dem »Menon« und »Euthydemos« voraussetzen kann, selbst in sich enthalten, ob er dann nicht notwendig ein unförmliches Werk geworden wäre für die Platonische

Komposition, und wenn zu seinen jetzigen Schwierigkeiten noch solche Überfüllung und Verwicklung hinzugekommen wäre, ob dann nicht auch ein völlig unverständliches. Nur soll hiemit nicht gesagt sein, Platon habe mit dem vollständigen Entwurf zu diesem Gespräch in seinem Haupte jene andern Gespräche absichtlich um des künftigen willen vorangeschickt; sondern nur so, wie man von der Entwicklungsgeschichte innerer Bildungen vernünftiger Weise reden kann, will dies verstanden sein. Daher es auch schwerlich lohnt, über das Wiederbescheiden am Ende des »Theaitetos« und das Anknüpfen am Anfang des »Sophisten« eine bestimmtere Erklärung zu geben, die sich jeder, dem die in der Einleitung zum »Menon« gegebene nicht genügt, selbst wird machen können.

## Der Sophist

*Theodoros • Sokrates • Fremder aus Elea • Theaitetos*

(216) Theodoros: Der gestrigen Verabredung gemäß, o Sokrates, stellen wir selbst uns gebührend ein, und bringen auch hier noch einen Fremdling mit, seiner Abkunft nach aus Elea, und einen Freund derer die sich zum Parmenides und Zenon halten, einen gar philosophischen Mann.

Sokrates: Solltest du etwa, Theodoros, dir unbewußt nicht einen Fremdling, sondern einen Gott mitbringen nach der Rede des Homeros, welcher ja sagt, daß sowohl andere Götter solche Menschen, die an Recht und Scham festhalten, als auch besonders der gastliche, zu geleiten pflegen um den Übermut und die Frömmigkeit der Menschen zu beschauen: Vielleicht also begleitet auch dich auf dieselbe Art dieser, einer der Höheren, um uns die wir noch so gering sind im Reden heimzusuchen und zu überführen, ein überführender Gott?

Theodoros: Nicht ist dieses die Weise des Fremdlings, o Sokrates; sondern bescheidener ist er als die, welche sich auf das Streiten gelegt haben. Und es dünkt mich der Mann ein Gott zwar keinesweges zu sein, göttlich aber gewiß; denn alle Philosophen möchte ich so benennen.

Sokrates: Und richtig, o Freund. Nur mag wohl dieses Geschlecht, daß ich es heraussage, nicht viel leichter zu erkennen sein, als das der Götter. Denn in gar mancherlei Gestalten erscheinen wegen der Unwissenheit der Andern, diese Männer, die nicht angeblichen sondern wahrhaften Philosophen, und durchgehen die Gebiete der Menschen betrachtend von oben her der Niedern Leben, und Einigen scheinen sie gar nichts wert zu sein, Andern über alles zu schätzen, und werden bald für Staatsmänner angesehen, bald für Sophisten; ja bisweilen sind sie Einigen schon vorgekommen als gänzlich verwirrte. Von unserm Fremdling nun möchte ich gern vernehmen, wenn es auch ihm gelegen wäre, was doch die dortigen Ortes hievon hielten und sagten.

Theodoros: Wovon denn?

(217) Sokrates: Vom Sophisten, Staatsmann, Philosophen.

Theodoros: Was doch eigentlich? Und was für Ungewißheit hast du hierüber, daß dir dies zu fragen eingefallen ist?

Sokrates: Diese, ob sie dies Alles für einerlei hielten oder für zweierlei, oder ob sie, so wie die drei Wörter, so auch drei Gattungen unterscheidend, nach der Zahl der Namen mit jedem auch einen besondern Begriff verknüpften?

Theodoros: Er wird ja, wie ich meine, kein Bedenken haben, dies durchzugehen. Oder was, o Fremdling, wollen wir sagen?

Fremder: Eben dies, Theodoros. Denn weder habe ich ein Bedenken, noch ist es schwer zu sagen, daß sie es ja wohl für dreierlei hielten. Einzelnen aber genau zu bestimmen, was jedes ist, das ist kein kleines noch leichtes Geschäft.

Theodoros: Recht glücklich, o Sokrates, hast du einen dem ganz verwandten Gegenstand ergriffen, worüber wir, schon ehe wir hieher gingen, mit diesem in Frage standen. Er aber hat dasselbe, was jetzt gegen dich, auch vorher gegen uns vorgeschützt. Denn genug darüber gehört zu haben bekennt er, und auch daß es ihm nicht entfallen ist.

Sokrates: Also, o Fremdling, bescheide uns ja nicht abschlägig, indem wir eben die erste Gunst von dir erbitten. Sondern nur dies sage uns zuvor, ob du gewohnt bist, lieber für dich allein in fortlaufender Rede sprechend dasjenige durchzuführen, was du jemanden darstellen willst, oder in Fragen; welcher Art und Weise ich einst den Parmenides sich bedienen und treffliche Sachen durchführen hörte in meinem Beisein, da ich noch ein junger Mensch, er aber schon ziemlich bei Jahren war.

Fremder: Mit einem, o Sokrates, der ohne Verdruß und lenksam mitzusprechen weiß, lieber leichter so gesprächsweise; wenn aber das nicht, dann allein.

Sokrates: Demnach nun steht dir frei von den Anwesenden welchen du willst auszuwählen; denn alle werden dir willig folgen. Nimmst du aber meinen Rat an, so wirst du einen von den Jünglingen wählen, etwa hier den Theaitetos, oder welcher von den Andern nach deinem Sinne sein mag.

Fremder: O Sokrates, eine gewisse Scham ergreift mich doch, daß ich jetzt zum ersten Male unter Euch, nicht soll kurzes Gespräch Wort um Wort mit Euch führen, sondern mich ausbreitend eine zusammenhängende durchführen, geschehe es nun allein oder mit einem Andern, als ob ich mich vor Euch zeigen wollte. Denn das Aufgegebene ist in der Tat nicht so kurz als einer, wenn es so gefragt ist; erwarten könnte; sondern es bedarf einer gar langen Auseinandersetzung. Auf der andern Seite aber Dir nicht gefällig zu sein und diesen; zumal nach dem was du gesagt, scheint mir ungestlich zu sein und ungesittet. Denn daß Theaitetos der Gesprächsgenosse (218) sei, ist mir auf alle Weise genehm, sowohl in Folge dessen was ich schon selbst vorher mit ihm gesprochen, als auch weil du ihn jetzt dazu empfiehlst.

Theaitetos: Wirst du so aber auch, wie Sokrates sagte, Allen gefällig sein, o Fremdling?

Fremder: Hierüber scheint nichts mehr zu sagen nötig, Theaitetos, und an dich soll von nun an, wie es scheint, meine Rede ergehen. Wenn es dich aber auf die Länge anstrengt, und dir beschwerlich wird: so gib die Schuld davon nicht mir, sondern diesen deinen Freunden.

Theaitetos: Ich hoffe ja, daß ich jetzt gerade nicht so ermüden werde. Sollte mir aber dergleichen begegnen: so wollen wir auch diesen Sokrates dazunehmen, der dem Sokrates dem Namen, mir dem Alter nach gleich ist und mein Übungsgenosse, und dem daher mancherlei mühsam mit mir zu bestehen nicht ungewohnt ist.

Fremder: Wohl gesprochen, und hierüber magst du selbst mit dir zu Rate gehn im Verfolg unserer Rede. Jetzt aber muß du gemeinschaftlich mit mir zur Untersuchung schreiten, zuerst beginnend, wie mich dünkt, vom Sophisten zu suchen, und durch die Rede aufzuhellen, was er wohl ist. Denn jetzt haben ich und du von ihm nur erst den Namen gemein, die Sache aber, der wir ihn beilegen, mag vielleicht jeder von uns bei sich selbst besonders vorstellen. Immer aber muß man in allen Dingen über die Sache lieber durch Erklärungen sich verständigen als nur über den Namen ohne Erklärung. Der ganze Stamm aber, den wir jetzt vorhaben zu suchen, ist wohl nicht eben vor andern leicht zu ergreifen, wohin er gehört der Sophist. Was aber Großes wohl

gelingen soll, darüber sind Alle von je her einig, daß man es zuvor an kleinem und leichterem üben müsse, ehe als an dem größten selbst. So auch jetzt, o Theaitetos, rate ich wenigstens uns beiden, weil wir die Art des Sophisten für mühsam und schwer einzufangen halten, zuvor an etwas anderen leichterem das Verfahren zu versuchen, wenn du nicht etwa anders woher einen anderen leichteren Weg anzugeben hast.

Theaitetos: Den habe ich nicht.

Fremder: Sollen wir uns also etwas ganz geringes holen, und daran versuchen ein Vorbild aufzustellen für das größere?

Theaitetos: Ja.

Fremder: Was sollen wir also vornehmen leicht zu erkennendes und kleines, dennoch aber nicht kürzerer Erklärung bedürftiges als das größere? Etwa der Angelfischer, ist der nicht etwas Allen bekanntes und viel Mühe auf ihn zu wenden gar nicht wert?

Theaitetos: So ist er.

Fremder: Ein Verfahren aber soll er uns, hoffe ich, zeigen und eine Erklärung gar nicht unangemessen für das was wir wollen.

Theaitetos: Das wäre ja vortrefflich.

(219) Fremder: Wohlan denn, laß uns so mit ihm beginnen. Sage mir, wollen wir ihn als einen Künstler setzen oder als einen Kunstlosen dem aber irgend ein anderes Vermögen zukommt?

Theaitetos: Keinesweges doch als einen kunstlosen.

Fremder: Für alle Künste aber gibt es etwa zwei Begriffe.

Theaitetos: Wie das?

Fremder: Der Ackerbau nämlich und jegliche Bemühung um einen sterblichen Körper, und wiederum was sich auf das zusammengefügte und gestaltete bezieht, was wir Gerätschaft nennen, dann die nachahmende Kunst, alles dieses kann mit Recht durch Eine Benennung bezeichnet werden.

Theaitetos: Wie und durch welche?

Sokrates: Wo nur immer jemand, was zuvor nicht war, hernach zum Dasein bringt, sagt man, daß der bringende es mache, das gebrachte aber gemacht werde.

Theaitetos: Richtig.

Fremder: Was wir nun eben angeführt haben, hatte sämtlich hierin seine Kraft.

Theaitetos: Hierin allerdings.

Fremder: So könnte man demnach dies Alles zusammenfassend die hervorbringende Kunst



nennen.

Theaitetos: So sei es.

Fremder: Alle Arten des Erlernens aber auf der andern Seite und der Erkenntnis, alles Geldverdienen ferner und Kämpfen und Jagen, da keine davon etwas verfertigt, sondern nur das bereits vorhandene und gewordene teils durch Worte und Taten in ihre Gewalt bringt, teils es denen welche es in ihre Gewalt bringen nicht vergönnt: so könnte deshalb am besten eine Kunst, welche man die erwerbende nannte, alle diese Abteilungen beschreiben.

Theaitetos: Ja, das ginge wohl.

Fremder: Wenn nun alle Künste zur erwerbenden oder hervorbringenden gehören, unter welche, o Theaitetos, wollen wir den Angelfischer setzen?

Theaitetos: Unter die erwerbende offenbar.

Fremder: Gibt es aber von der erwerbenden nicht zwei Gattungen, deren eine jegliches auf beiden Seiten gutwillige Umsetzen ist durch Geschenk sowohl als Kauf oder Miete; das übrige insgesamt aber, jegliche Bezwingung, geschehe sie nun wörtlich oder tätlich, in sich schließende hieße die bezwingende.

Theaitetos: Es ist deutlich aus dem Gesagten.

Fremder: Wie aber? sollen wir die bezwingende nicht wieder in zweie zerschneiden?

Theaitetos: Auf welche Art?

Fremder: Indem wir nämlich alles offenbare als Kampf setzen, das heimliche in ihr aber insgesamt als Nachstellung.

Theaitetos: Gut.

Fremder: Die Nachstellung nun wäre es unvernünftig nicht wieder in zweie zu teilen.

Theaitetos: Sage wie?

Fremder: Die eine für das leblose absondernd, die andere für das belebte.

Theaitetos: Warum sollte man nicht, wenn es doch beides gibt?

(220) Fremder: Wie gäbe es das nicht! Und die des leblosen, welche bis auf einige Teile der Taucherkunst und andere dergleichen kleinere unbenannt ist, müssen wir liegen lassen, die des belebten aber, welche nun die Nachstellung gegen Tiere ist, die Tiernachstellung oder die Jagd nennen.

Theaitetos: So sei es.

Fremder: Von der Jagd aber könnte man nicht eine zwiefache Art mit Recht anführen? Eine, welche auf die Gattung der Landtiere gehend in viele Arten und Namen geteilt ist, die Landjagd,

die andere, ganz auf die schwimmenden Tiere gehend, die Jagd im flüssigen.

Theaitetos: Allerdings.

Fremder: Von den schwimmenden Tieren aber sehen wir ein befiedertes Geschlecht und ein im Wasser lebendes?

Theaitetos: Wie sollten wir nicht?

Fremder: Und die gesamte Jagd auf das befiederte Geschlecht heißt doch wohl die Vogeljagd?

Theaitetos: So heißt sie allerdings.

Fremder: Und die auf das im Wasser lebende insgesamt die Fischerei?

Theaitetos: Ja.

Fremder: Und wie? möchten wir nicht auch diese Jagd wiederum in zwei große Teile teilen?

Theaitetos: In was für welche?

Fremder: In wiefern der eine durch Gehege allein den Fang vollbringt, der andere durch Verwundung.

Theaitetos: Wie meinst du das? und wonach trennen sich beide?

Fremder: Die einen, weil alles, was etwas um es zurückzuhalten umgibt, wohl ein Gehege heißen muß.

Theaitetos: Freilich.

Fremder: Reusen also und Schlingen und Hamen und Grundnetze und dergleichen, soll man das anders als Gehege nennen?

Theaitetos: Nicht anders.

Fremder: Netzfang also würden wir diesen Teil der Jagd nennen, oder so ungefähr.

Theaitetos: Ja.

Fremder: Der aber mit Haken und Harpunen durch Verwundung geschieht, den würden wir von jenem unterscheidend jetzt mit einem Worte die Wundfischerei nennen müssen. Oder wie, Theaitetos, könnte man sie besser benennen?

Theaitetos: Laß es sein mit dem Namen; denn auch dieser ist gut genug.

Fremder: Die nächtliche Art Wundfischerei nun, die beim Scheine des Feuers getrieben wird, heißt bei denen, die ihr obliegen, schon der Fackelfang.

Theaitetos: Freilich.

Fremder: Die aber bei Tage, mit Haken an der Spitze und mit Harpunen, heißt im allgemeinen die Hakenfischerei.

Theaitetos: So heißt sie.

Fremder: Was nun bei dieser zur Wundfischerei gehörigen Hakenfischerei von oben nach unten geschieht, das wird, weil man sich der Harpunen vornehmlich auf diese Art bedient, die Harpunfischerei genannt.

Theaitetos: So nennen sie Einige.

Fremder: Das übrige ist nun nur noch eine Art.

Theaitetos: Was für eine?

Fremder: Die durch den ganz entgegengesetzten Zug mit dem Angelhaken getrieben wird, und die Fische nicht gleichviel an welchem Teile des Leibes trifft, wie mit dem Harpun, (221) sondern allemal am Kopf und Munde, und den gefangenen dann mittelst Rute und Rohr von unten heraufzieht. Und wie sollen wir sagen, Theaitetos, daß diese müsse genannt werden?

Theaitetos: Mich dünkt, was wir uns eben vorgesetzt hatten zu finden nun wirklich vollbracht zu sein.

Fremder: Nun also sind wir, du und ich, von der Angelfischerei nicht nur über den Namen einig, sondern haben auch die Erklärung über die Sache selbst zur Genüge erlangt. Denn von der gesamten Kunst war die eine Hälfte die erwerbende, von der erwerbenden die bezwingende, von der bezwingenden die nachstellende, von der nachstellenden die jagende, von der jagenden die im flüssigen jagende, von der im flüssigen jagenden war der ganze untere Abschnitt die Fischerei, von dieser ein Teil die verwundende, von der verwundenden die Hakenfischerei, und von dieser hat uns die Art vermittelt einer von unten nach oben gezogenen und den Fisch daran hängenden Wunde den der Tat selbst nachgebildeten Namen der Angelfischerei erhalten.

Theaitetos: Auf alle Weise ist dies nun hinreichend aufgeheilt.

Fremder: Wohlan denn, wollen wir nach eben diesem Muster wie hier, auch den Sophisten versuchen aufzufinden was er wohl ist?

Theaitetos: Allerdings freilich.

Fremder: Jenes war also doch die erste Frage, ob wir den Angelfischer sollten als einen Unwissenden oder als eine Kunst besitzend ansehen?

Theaitetos: Ja.

Fremder: So auch jetzt, Theaitetos, wollen wir diesen als einen Unwissenden setzen, oder auf alle Weise doch als einen wirklich klugen?

Theaitetos: Keinesweges als unwissend, denn ich verstehe was du meinst, daß auf alle Weise von der letzten Art sein muß, wer diesen Namen führt.

Fremder: Also als im Besitz einer Kunst müssen wir ihn auf alle Weise setzen.

Theaitetos: Aber was für einer wohl?

Fremder: Ist etwa gar, bei den Göttern, uns unbewußt der Mann mit dem Andern verwandt?

Theaitetos: Wer mit wem?

Fremder: Der Angelfischer mit dem Sophisten?

Theaitetos: Wie so?

Fremder: Jäger scheinen sie mir ganz bestimmt beide zu sein.

Theaitetos: In welcher Jagd der Eine? Denn von dem Andern haben wir es gesagt.

Fremder: Haben wir nicht eben die gesamte Jagd in zwei Teile geteilt, den einen für die Schwimmenden abschneidend, den andern für die Gehenden?

Theaitetos: Ja.

Fremder: Und sind von dem einen durchgegangen, was sich auf die im Wasser schwimmenden bezog, die Landjagd aber haben wir ungespaltet gelassen, und nur erwähnt sie wäre sehr vielartig?

Theaitetos: So geschah es.

Fremder: Bis hieher nun sind der Sophist und der Angelfischer von der erwerbenden Kunst aus mit einander gegangen.

(222) Theaitetos: So scheinen sie wenigstens.

Fremder: Sie trennen sich aber bei der Tiernachstellung, der eine nach dem Meere und den Strömen und Seen hin, um den dort befindlichen Tieren nachzustellen.

Theaitetos: Offenbar.

Fremder: Der andere aber aufs Land und zu ganz anderen Strömen, nämlich des Reichtums und der Jugend, daß ich so sage, üppigen Wiesen, um der hier befindlichen Geschöpfe sich zu bemächtigen.

Theaitetos: Wie meinst du das?

Fremder: Von der Landjagd gibt es zwei ganz große Teile.

Theaitetos: Welches sind sie beide?

Fremder: Die der zahmen und die der wilden.

Theaitetos: Gibt es denn eine Jagd auf zahme Tiere?

Fremder: Wenn anders der Mensch ein zahmes Tier ist! Setze aber was dir gefällt, entweder daß es gar keine zahmen Tiere gebe, oder daß es deren zwar gebe, der Mensch aber ein wildes sei, oder du magst auch den Menschen zwar ein zahmes nennen, aber nicht glauben daß es eine Nachstellung auf den Menschen gebe; was du hiervon am liebsten möchtest behauptet haben, darüber erkläre dich nur.

Theaitetos: So halte ich denn uns für ein zahmes Tier, o Fremdling, und sage auch, daß es eine Nachstellung auf Menschen gebe.

Fremder: Zwiefach, sagen wir nun auch wieder, sei die zahme Jagd.

Theaitetos: Weshalb sagen wir das?

Fremder: Die Räuberei, die Sklavenfängerei, die Tyrannei und die gesamte Kriegskunst, dies sämtlich bestimmen wir als die gewaltsame Nachstellung.

Theaitetos: Schön.

Fremder: Die sachwalterische aber und die volksrednerische und die umgängliche, insgesamt als Eins, wollen wir eine Kunst, die überredende, nennen.

Theaitetos: Richtig.

Fremder: Von der Überredungskunst aber setzen wir zwei Gattungen.

Theaitetos: Was für welche?

Fremder: Eine die unter Einzelnen, die andere die öffentlich getriebene.

Theaitetos: Beide Arten gibt es allerdings.

Fremder: Von der nicht öffentlichen nun ist wiederum die eine die Lohnfordernde, die andere die Geschenkbringende.

Theaitetos: Das verstehe ich nicht.

Fremder: So scheinst du auf die Nachstellung der Liebenden wohl noch nie gemerkt zu haben.

Theaitetos: Wie so?

Fremder: Wie sie den Gefangenen noch Geschenke dazu geben.

Theaitetos: Du hast ganz recht.

Fremder: Diese Art sei also die der Liebeskunst.

Theaitetos: Ganz wohl.

Fremder: Von der Lohnfordernden aber gibt es zunächst eine Art, welche immer lieblich redend und die Lust überall als Lockspeise brauchend als einzigen Lohn Nahrung fordert, welche wir,

glaube ich, als die einschmeichelnde Alle für eine ergötzliche Kunst erklären würden.

(223) Theaitetos: Wie denn anders?

Fremder: Die andere aber, welche um der Tugend willen Umgang zu pflegen verheißt, und sich Geld zum Lohne reichen läßt, lohnt es nicht, daß wir diese Art mit einem andern Namen benennen?

Theaitetos: Allerdings.

Fremder: Aber mit welchem wohl, das versuche zu sagen.

Theaitetos: Es ist klar. Denn den Sophisten haben wir, dünkt mich, gefunden. Ich wenigstens glaube indem ich ihn für dieses erkläre ihn mit dem schicklichsten Namen zu benennen.

Fremder: Nach dieser jetzigen Rede also, o Theaitetos, wäre die von der nachstellend bezwingenden aneignenden Kunst, und zwar von der Tiernachstellung zu Lande auf Menschen, nämlich der nicht öffentlichen Überredungskunst lohnforderndem, für Geld sich verkaufendem, scheinbarbelehrendem Teil auf reiche angesehene Jünglinge angestellte Jagd, wie diese Rede uns ausgegangen ist, die sophistische Kunst zu nennen.

Theaitetos: So ist es allerdings.

Fremder: Auch so laß uns aber noch zusehn. Denn nicht einer geringen Kunst ist teilhaftig was wir jetzt suchen, sondern einer gar mannigfaltigen. Denn auch aus dem vorher gesagten ergibt sich ein Schein, als sei es nicht das was wir jetzt sagen, sondern noch eine andere Gattung.

Theaitetos: Wie so doch?

Fremder: Von der erwerbenden Kunst gab es doch zwei Arten: indem sie sowohl einen nachstellenden Teil hat als einen umsetzenden.

Theaitetos: So war es.

Fremder: Dem Umsatz wollen wir nun wieder zwei Arten geben, die eine das Schenken, die andere das Kaufen oder den Handel.

Theaitetos: Das soll gelten.

Fremder: Weiter wollen wir sagen, daß auch der Handel in zwei Teile zerfalle.

Theaitetos: Wie?

Fremder: Absondernd den Eigenhandel der Selbstverfertiger von dem Zwischenhandel derer, welche fremde Arbeit umtauschen.

Theaitetos: Sehr wohl.

Fremder: Wie aber? was von dem Zwischenhandel städtischer Verkauf ist, gewiß fast die Hälfte desselben, nennt man das nicht Krämerei?

Theaitetos: Ja.

Fremder: Den Handel aber, welcher von einer Stadt zur andern durch Kauf und Verkauf getrieben wird, nennt man den nicht Großhandel?

Theaitetos: Freilich.

Fremder: Und haben wir etwa nicht bemerkt, daß dieses Großhandels einer Teil das, wovon der Leib sich nährt und Gebrauch macht, der andere das wovon die Seele, im Verkauf gegen Geld umsetzt?

Theaitetos: Wie meinst du dies?

Fremder: So ist uns wohl das unbekannt von der Seele, denn das andere verstehen wir doch.

Theaitetos: Ja.

(224) Fremder: Die gesamte Tonkunst wollen wir also sagen indem sie von einer Stadt zur andern, hier eingekauft und dort hingeführt und verkauft wird, und die Malerei und die Taschenspielererei und vieles andere der Seele angehörige was teils der Ergötzung, teils auch ernstlicher Beschäftigung wegen verfahren und verkauft wird, verschafft denen die es verfahren und verkaufen, mit nicht minderem Recht den Namen eines Kaufmannes, als der Handel mit Getreide oder Wein.

Theaitetos: Du hast ganz Recht.

Fremder: Willst du also nicht auch den, welcher Kenntnisse zusammenkauft und sie von einer Stadt zur andern wieder umsetzt gegen Geld, mit demselben Namen benennen?

Theaitetos: Ganz stark.

Fremder: Von diesem Seelengroßhandel nun könnte man mit Recht den einen Teil die Schaustellung heißen, dem andern aber, obgleich nicht minder lächerlich als das vorige, muß man dennoch als einem Handel mit Kenntnissen einen dem Geschäft verschwisterten Namen beilegen.

Theaitetos: Allerdings.

Fremder: Von diesem Kenntnisverkauf nun wollen wir den Teil, der die Kenntnis der andern Künste betrifft, mit einem, den aber auf die Tugend sich beziehenden mit einem andern Namen benennen.

Theaitetos: Wie sollten wir nicht.

Fremder: Der Namen Kunstverkauf möchte für jenes übrige wohl angemessen sein, diesem aber versuche du den Namen zu geben.

Theaitetos: Und welchen Namen könnte man ohne zu fehlen der Sache geben, außer wenn man sagt, sie sei das eben jetzt von uns gesuchte das sophistische Geschlecht?

Fremder: Nicht anders. Komm also, laß uns das Ganze zusammenstellen und sagen, es sei als der

erwerbenden Kunst umsetzenden kaufmännischen Zweiges, und zwar des Zwischenhandels mit Seelengütern, Reden und Kenntnisse über die Tugend verkaufender Teil zum zweitenmal nun erschienen die sophistische Kunst.

Theaitetos: Vortrefflich.

Fremder: Drittens denke ich aber auch, wenn Jemand in der Stadt selbst sich gänzlich niederlassend Kenntnisse über eben diese Gegenstände teils einkaufend teils auch selbst zuschnittend, wiederum verkaufte, und davon zu leben sich vorsetzte: so würdest du ihn mit keinem andern Namen nennen, als dem eben jetzt genannten.

Theaitetos: Wie sollte ich auch.

Fremder: So würdest du also auch der erwerbenden Kunst umsetzenden kaufmännischen Zweiges Krämerei und Selbstverkauf, beides, sobald es nur in diesen Gegenständen zur Kenntnisverkaufenden Art gehört, allemal wie es scheint Sophistik nennen.

Theaitetos: Notwendig; denn wo die Rede hingehet muß ich folgen.

Fremder: Laß uns denn noch sehen, ob etwa auch diesem noch die jetzt verfolgte Art gleicht.

Theaitetos: Wem denn?

Fremder: Ein Teil der erwerbenden Kunst war uns doch die Kampfgeschicklichkeit?

(225) Theaitetos: Allerdings.

Fremder: Nicht uneben wäre es nun, diese auch wieder zwiefach zu teilen.

Theaitetos: Auf welche Weise?

Fremder: Der eine sei Wettkampf, der andere Gefecht.

Theaitetos: Gut.

Fremder: In welchem Gefechte nun Leib gegen Leib steht, dem dürften wir natürlich und schicklich einen solchen Namen geben, daß wir es etwa das gewalttätige nennten.

Theaitetos: Ja.

Fremder: In welchem aber Wort gegen Wort, o Theaitetos, wie sollte man das anders nennen als Streit?

Theaitetos: Gar nicht anders.

Fremder: Was aber unter den Streit gehört, ist wieder zwiefach zu setzen.

Theaitetos: Wie fern?

Fremder: So fern er nämlich mit langen Reden gegen lange über das Recht und Unrecht



öffentlich geführt wird, ist er der Rechtsstreit.

Theaitetos: Ja.

Fremder: Den in Fragen und Antworten zerschnittenen aber unter Einzelnen, sind wir den anders zu nennen gewohnt als Wortwechsel?

Theaitetos: Nicht anders.

Fremder: Was nun wortwechselnd im Handel und Wandel gestritten wird durcheinander und kunstlos, dies muß man zwar als die eine Art setzen, da die Erklärung es als ein verschiedenes anerkennt, aber einen Namen hat es weder von den Früheren erhalten, noch verdient es einen durch uns zu erlangen.

Theaitetos: Gewiß nicht. Auch ist es gar zu sehr ins kleine und vielfach geteilt.

Fremder: Den kunstgerechten Wortwechsel aber, sowohl über Recht und Unrecht als über andere Dinge, sind wir nicht gewohnt den das Streitgespräch zu nennen?

Theaitetos: Wie auch anders?

Fremder: Das Streitgespräch aber ist teils geldverzehrend teils geldbringend.

Theaitetos: Ganz gewiß.

Fremder: So laß uns also den Beinamen, mit dem wir beides bezeichnen müssen, zu bestimmen versuchen.

Theaitetos: Das ist nötig.

Fremder: Mir scheint das Streitgespräch aus reiner Lust an solcher Verhandlung mit Vernachlässigung eigner Angelegenheiten geschieht, in Hinsicht auf den Vortrag aber von den meisten Hörern nicht mit Vergnügen angehört wird, nach meiner Meinung nicht anders als das geschwätzige genannt werden zu können.

Theaitetos: So pflegt man es ja zu nennen.

Fremder: Wer aber im Gegenteil aus dem Streitgespräch mit Einzelnen Geld erwirbt, diesen versuche du deinerseits mir zu nennen.

Theaitetos: Und was sollte man wohl ohne Fehl zu gehn anders sagen, als daß schon wiederum herauskomme jener wunderbare von uns nun schon zum viertenmal eingeholte Sophist?

Fremder: So wäre also nichts anderes als die geldbringende Art der streitsprecherischen Kunst, welche von dem Wortwechsel, (226) also der streitenden fechtenden kampfgeschickten und so erwerbenden Kunst ein Teil ist, wie die Rede uns jetzt gezeigt hat, der Sophist.

Theaitetos: Ganz offenbar.

Fremder: Siehst du also, wie richtig das gesagt ist, daß dies gar ein schlaues Tier ist, und wie man

spricht nicht mit Einer Hand zu fangen?

Theaitetos: Also müssen wir beide dazu nehmen.

Fremder: Das müssen wir und zwar aus allen Kräften tun, indem wir auch noch dieser Spur von ihm nachgehn. Sage mir nämlich, wir haben doch gewisse von knechtischen Diensten gebrauchte Ausdrücke?

Theaitetos: Gar viele; aber nach welchen von diesen Vielen fragst du.

Fremder: Solche meine ich wie durchsehen, durchsieben, ausschwingen und verlesen.

Theaitetos: Wie werde ich die nicht kennen!

Fremder: Und außer diesen noch krämpeln, spinnen, schlagen mit der Weberlade und tausend ähnliche Verrichtungen wissen wir daß es auch in anderen Gewerben gibt. Nicht wahr?

Theaitetos: Aber um was doch an ihnen allen deutlich zu machen, hast du diese als Beispiele aufgestellt und danach gefragt?

Fremder: Aussonderndes ist doch das angeführte insgesamt.

Theaitetos: Ja.

Fremder: So laß uns ihm auch nach meiner Weise als Einer Kunst zu diesem Behuf in allen Dingen Einen Namen erteilen.

Theaitetos: Und wie wollen wir sie nennen?

Fremder: Die Aussonderungskunst.

Theaitetos: So soll es sein.

Fremder: Sieh nun zu, ob wir auch von dieser wiederum zwei Arten erblicken können?

Theaitetos: Zu schnell für mich trägst du mir die Untersuchung auf.

Fremder: Von den genannten Aussonderungen war doch die eine ein Ausscheiden des schlechteren vom Besseren, die andere des Ähnlichen vom Ähnlichen?

Theaitetos: Nun es gesagt wird, kommt es mir auch wohl eben so vor.

Fremder: Von der einen nun weiß ich keinen üblichen Namen, von jener Aussonderung aber welche das bessere zurückläßt und das schlechte wegwirft weiß ich einen.

Theaitetos: Sage welchen.

Fremder: Eine jede solche Aussonderung wird soviel ich verstehe von Jedermann eine Reinigung genannt.

Theaitetos: Das ist richtig.

Fremder: Und sollte nicht Jeder sehn, daß auch das Reinigen ein zwiefaches ist?

Theaitetos: Bei Muße vielleicht, jetzt sehe ich wenigstens es noch nicht.

Fremder: Die vielen Arten der Reinigungen der Körper sollten wir unter Einem Namen zusammenfassen.

Theaitetos: Was für welche und unter welchem?

Fremder: Zuerst die der Lebendigen, wie sie innerlich von der (227) Kunst der Leibesübungen und der Heilkunst durch richtige Aussonderung gereinigt werden, und dann auch von außen was geringfügig zu sagen die Badekunst leistet. Dann auch die der unbelebten Körper, welchen die Walkerkunst und die gesamte Putz- und Glättkunst ihre kleinen Dienste leistet unter vielen lächerlichen Namen, wenn man sie alle nennen wollte.

Theaitetos: Gewiß nicht wenig.

Fremder: Freilich wohl, o Theaitetos. Allein dem erklärenden Verfahren liegt nicht mehr noch minder an der Kunst der Badegerätschaften zum Beispiel als an der der Arzneibereitung, wenn auch jene uns nur geringen, diese aber großen Nutzen gewährt durch ihre Reinigung. Denn indem sie nur um Einsicht zu erwerben das verwandte und nicht verwandte in den Künsten zu entdecken sucht, ehrt sie alle gleichermaßen, und der Ähnlichkeit gemäß hält sie keine vor der andern für lächerlich. Für höher und würdiger aber wird sie den, welcher die nachstellende Kunst als Feldherrnkunst äußert, nicht halten als den, der sie als Kammerjägerei ausübt, sondern meistens nur für großsprecherischer. So auch jetzt bei dem was du fragtest, mit welchem Namen wir diese sämtlichen Verrichtungen, welchen obliegt einen sei es belebten oder unbelebten Körper zu reinigen, benennen sollen, wird ihr nichts daran gelegen sein, welcher ihnen etwa als der zierlichste könnte beigelegt werden; er halte nur, die Reinigung der Seele ausgenommen, alles zusammen verbunden was sonst irgend etwas reiniget. Denn das Reinigen an der Seele sollte eben jetzt von allem andern abgesondert werden, wenn wir anders verstehen was unser Verfahren wollte.

Theaitetos: Wohl ich habe es begriffen, und gebe zu zwei Arten der Reinigung, von denen die eine für die Seele ist abgesondert von der für den Leib.

Fremder: Sehr schön. So höre nun mein nächstes, versuchend auch das eben gesagte entzwei zu schneiden.

Theaitetos: Wie du mich führen willst will ich versuchen dir nachzuschneiden.

Fremder: Bösartigkeit ist uns doch etwas anderes als Tugend in der Seele?

Theaitetos: Wie sollte sie nicht!

Fremder: Und Reinigung war uns doch, das andere zurücklassen, wo es aber irgend etwas untaugliches gibt, dies herauswerfen?

Theaitetos: Das war die Sache.

Fremder: Auch bei der Seele, wo wir eine Hinwegräumung der Schlechtigkeit antreffen, werden wir, wenn wir das Reinigung nennen, wohl gesprochen haben.

Theaitetos: Gar sehr.

Fremder: Zwei Arten von Schlechtigkeit in der Seele sind aber anzuführen.

Theaitetos: Was für welche?

(228) Fremder: Die eine wohnt ihr ein wie dem Leibe die Krankheit, die andere wie die Häßlichkeit.

Theaitetos: Das habe ich nicht verstanden.

Fremder: Vielleicht hältst du Krankheit und Aufruhr nicht für einerlei?

Theaitetos: Auch darauf weiß ich noch nicht was ich antworten soll.

Fremder: Siehst du Aufruhr für etwas anderes an, als für einen in dem von Natur verwandten durch irgend ein Verderben entstandenen Zwist?

Theaitetos: Für nichts anderes.

Fremder: Und Häßlichkeit für etwas anderes als für das überall wo es auch sei widerliche Geschlecht der Ungemessenheit?

Theaitetos: Keinesweges für etwas anderes.

Fremder: Wie nun, merken wir nicht, daß in der Seele das Urteil mit den Begierden, das Gemüt mit den Lüsten, die Vernunft mit der Unlust, und dies alles unter sich bei untauglichen Menschen im Streite liegt?

Theaitetos: Gar sehr gewiß.

Fremder: Und verwandt ist sie doch notwendig dies alles unter sich?

Theaitetos: Wie sollte es nicht.

Fremder: Wenn wir also die Börsartigkeit Aufruhr und Krankheit der Seele nennen, werden wir uns richtig ausdrücken?

Theaitetos: Vollkommen richtig gewiß.

Fremder: Wie aber, wenn etwas dem Bewegung zukommt und das ein vorgeseztes Ziel zu erreichen versucht, bei jedem Anlauf daran vorbeigeht und es verfehlt, sollen wir sagen, daß dem dieses aus Wohl gemessenheit beider gegen einander oder aus Ungemessenheit widerfahre.

Theaitetos: Offenbar aus Ungemessenheit.

Fremder: Aber überall irrt jede Seele, das wissen wir, nur unfreiwillig.

Theaitetos: Gar sehr.

Fremder: Das Irren ist ja doch nichts anders als einer nach Wahrheit ausgehenden bei der Einsicht aber vorbeikommenden Seele Vorbeidenken.

Theaitetos: Unbedenklich.

Fremder: Eine unverständige Seele also ist als eine häßliche und ungemessene zu setzen.

Theaitetos: So scheint es.

Fremder: Es gibt also, wie sich zeigt, diese zwei Gattungen des schlechten in ihr, die eine gemeinhin Böseitigkeit genannt ist offenbar ihre Krankheit.

Theaitetos: Ja.

Fremder: Die andere nennen sie Unverstand, daß sie aber allein eine Schlechtigkeit in der Seele sei, wollen sie nicht eingestehen.

Theaitetos: Offenbar muß man einräumen, was ich, als du es vorher sagtest, noch bezweifelte, daß es zwei Arten der Schlechtigkeit in der Seele gibt, und daß Feigheit, Unbändigkeit, Ungerechtigkeit insgesamt für Krankheit in uns zu halten ist, die oftmaligen und mannigfaltigen Erscheinungen des Unverstandes aber als Häßlichkeit zu setzen.

Fremder: Für den Leib gibt es doch dieser zwei Zustände wegen zwei gewisse Künste?

Theaitetos: Welche sind diese?

Fremder: Für die Häßlichkeit die Gymnastik, für die Krankheit die Heilkunst.

(229) Theaitetos: Offenbar.

Fremder: So ist auch wohl für Üppigkeit, Ungerechtigkeit und Feigheit unter allen Künsten die angemessenste die bändigende Kunst der Rechtsverwaltung.

Theaitetos: Wahrscheinlich ist es, wenigstens menschlichem Urteil nach.

Fremder: Wie aber für den sämtlichen Unverstand könnte man wohl eine andere richtiger nennen als die belehrende?

Theaitetos: Keine.

Fremder: Wohl denn! ob wir sagen sollen, daß es nur eine Art der Belehrung gebe oder mehrere, und vornehmlich zwei wichtigste, das erwäge.

Theaitetos: Ich erwäge.

Fremder: Und ich denke, so werden wir es am schnellsten finden.

Theaitetos: Wie?

Fremder: Wenn wir den Unverstand betrachten, ob er selbst etwa einen Einschnitt in der Mitte hat. Denn wenn er zwiefach ist, wird offenbar die Belehrung auch zwei Teile haben müssen, für jede Art von jenem einen.

Theaitetos: Wie also? zeigt sich dir etwa schon was wir jetzt suchen?

Fremder: Ich glaube eine sehr große und bedeutende Art des Unverstandes abgesondert zu sehen, welche allen andern Teilen derselben das Gleichgewicht hält.

Theaitetos: Was für eine?

Fremder: Wenn was man nicht weiß man glaubt zu wissen; woraus wohl Alles was unserer Seele mißlingt Allen entstehn mag.

Theaitetos: Richtig.

Fremder: Und diese Art des Unverstandes, denke ich, wird allein Torheit genannt.

Theaitetos: Freilich.

Fremder: Wie nun sollen wir den hievon uns befreienden Teil der Belehrung benennen?

Theaitetos: Ich denke wenigstens, o Fremdling, daß das übrige nur lehren im Sinne der Handwerker ist, dieses aber, hier wenigstens unter uns, eigentlich Unterweisung genannt wird.

Fremder: Auch wohl bei allen Hellenen, o Theaitetos. Aber uns ist noch nachzusehn, ob nun schon alles unteilbar ist, oder ob es noch eine Einteilung gibt, welche genannt zu werden verdient.

Theaitetos: So laß uns denn zusehn.

Fremder: Mir scheint auch dies noch wie gespalten zu sein.

Theaitetos: Wie denn?

Fremder: Es scheint in der Belehrung durch Reden Ein Weg rauher zu sein, der andere glatter.

Theaitetos: Welches soll jeder von beiden sein?

Fremder: Der eine ist die altväterliche Weise, wie sie mit ihren Söhnen sonst umgingen, Viele auch noch mit ihnen umgehn, wenn sie in etwas fehlen, bald sie heftig anlassend, bald wieder ihnen sanftmütiger zusprechend; das Ganze nennt man am füglichsten das Ermahnen.

(230) Theaitetos: Ich verstehe.

Fremder: Der andere aber, da Viele die es sich recht überlegt haben zu glauben scheinen, daß alle Torheit unwillkürlich wäre, und daß keiner darin, worin er schon stark zu sein glaubte, noch etwas würde lernen wollen, und nach vieler Arbeit die ermahrende Art der Unterweisung doch

nicht viel ausrichten würde.

Theaitetos: Woran sie auch wohl ganz recht glaubten.

Fremder: So schicken sie sich denn zur Vertilgung dieser Meinung auf eine andere Weise an.

Theaitetos: Auf welche doch?

Fremder: Sie fragen sie aus in dem worüber Einer etwas rechtes zu sagen glaubt, der doch nichts sagt. Dabei forschen sie der unsicher Schwankenden Meinungen leichtlich aus, welche sie dann in der Rede zusammenbringen und neben einander stellen, durch diese Zusammenstellung selbst zeigend, daß sie eine der andern zugleich über dieselben Gegenstände in denselben Beziehungen nach demselben Sinne widersprechen. Jene nun, wenn sie dies wahrnehmen, werden unwillig gegen sich und milder gegen die Andern, und auf diese Weise ihrer hohen und hartnäckigen Vorstellungen von sich selbst entledigt, welches die erfreulichste aller Erledigungen ist für den der er mit anhört, und dem welchem sie begegnet die zuverlässigste. Denn, lieber Sohn, die Reinigenden glaubend, so wie die Ärzte des Leibes der Meinung sind, der Leib könne die ihm beigebrachte Nahrung nicht eher nutzen bis jemand die Hindernisse in ihm selbst weggeschafft habe, denken eben so dasselbe von der Seele, daß sie nicht eher von den ihr beigebrachten Kenntnissen Vorteil haben könne bis durch prüfende Zurechtweisung Einer den zurechtzuweisenden zur Scham bringt, die den Kenntnissen im Wege stehenden Meinungen ihm benimmt, und ihn rein darstellt, nur was er wirklich weiß zu wissen glaubend, mehr aber nicht.

Theaitetos: Die vorzüglichste wenigstens und weiseste Gemütsbeschaffenheit ist diese.

Fremder: Deshalb nun, Theaitetos, müssen wir auch sagen, daß die prüfende Zurechtweisung die herrlichste und vortrefflichste aller Reinigungen ist, und müssen den ungeprüften, wenn er auch der große König wäre, für höchst unrein halten, und daß er ungebildet und häßlich gerade da ist, wo wer wahrhaft glücklich sein will am reinsten und schönsten sein muß.

Theaitetos: Auf alle Weise.

Fremder: Wie nun? die diese Kunst ausüben, wie sollen wir die nennen? denn ich fürchte mich noch sie Sophisten zu nennen.

Theaitetos: Wie so?

(231) Fremder: Damit wir ihnen nicht zu große Ehre erweisen.

Theaitetos: Aber das eben gesagte gleicht doch einem solchen ziemlich.

Fremder: Auch dem Hunde der Wolf, das wildeste dem zahmsten. Der vorsichtige aber muß sich am meisten mit den Ähnlichkeiten in Acht nehmen; denn es ist eine gar zu gefährliche Art. Dennoch mögen sie es sein. Denn um kleiner Bestimmungen willen, denke ich, wird sich der Streit nicht entspinnen, wenn man sie nur recht in Acht nimmt.

Theaitetos: Nein, sollte man denken.

Fremder: So sei denn ein Teil der sondernden Kunst die reinigende, von der reinigenden werde

der Teil für die Seele abgesondert; von diesem die Belehrung und von der Belehrung die Unterweisung, und von der Unterweisung, werde gesagt, sei die auf leere Scheinweisheit gerichtete Prüfung nach der jetzt nebenbei erschienenen Erklärung nichts anders als die edle und vornehme Sophistik.

Theaitetos: Gesagt werde dies zwar; aber ich bin nun schon ganz bedenklich, weil er uns als so vieles erschienen ist, was man denn nun, wenn man es ernsthaft meint und behauptet, sagen soll, daß der Sophist in Wahrheit sei.

Fremder: Mit Recht bist du bedenklich. Aber auch jenem, muß man glauben, sei es nun schon ganz bedenklich, wohinaus er wohl unserer Untersuchung entkommen wolle. Denn richtig ist das Sprichwort Vielen ist nicht leicht ausweichen; jetzt also müssen wir ihm erst am meisten zusetzen.

Theaitetos: Wohl gesprochen.

Fremder: Zuerst laß uns etwas stillstehn und ausruhen, und laß uns bei uns selbst zusammenrechnen indem wir ausruhen, als wie vielerlei uns der Sophist erschienen ist. Ich glaube zuerst wurde er gefunden als reicher Jünglinge wohlbelohnter Nachsteller.

Theaitetos: Ja.

Fremder: Zweitens war er ein Großhändler für die Seele vorzüglich mit Kenntnissen.

Theaitetos: Richtig.

Fremder: Und zeigte er sich nicht drittens als ein Krämer mit eben diesen?

Theaitetos: Ja, und viertens war er uns doch ein Eigenhändler mit Kenntnissen.

Fremder: Richtig erinnert. Das fünfte will ich versuchen anzuführen. Aus der Kampfgeschicklichkeit wurde er nämlich als ein Kunstfechter im Streitgespräch abgesondert.

Theaitetos: Das war er.

Fremder: Das sechste war freilich zweifelhaft; doch haben wir es ihm eingeräumt, und sagen er sei der von Meinungen, welche in der Seele den Kenntnissen im Wege stehn, reiniget.

Theaitetos: Auf alle Weise.

Fremder: Merkst du nun nicht, daß wenn einer als vieler (232) Dinge kundig sich zeigt, und doch nur mit dem Namen Einer Kunst benannt wird, dies nicht kann eine gesunde Vorstellung sein, sondern daß offenbar der dem dies mit einer Kunst begegnet dasjenige an ihr nicht zu entdecken weiß, worauf alle jene verschiedenen Kenntnisse abzwecken, weshalb er auch mit vielen Namen statt eines den der sie besitzt benennt?

Theaitetos: Hiemit mag es wohl diese Bewandnis eigentlich haben.

Fremder: Nicht also soll uns dies bei unserer Untersuchung aus Trägheit begegnen; sondern laß uns zuerst etwas von dem über den Sophisten gesagten wieder aufnehmen, denn eines hat mir



eingeleuchtet als ganz vorzüglich ihn bezeichnend.

Theaitetos: Welches denn?

Fremder: Wir sagen doch, er sei ein Künstler im Streitgespräch.

Theaitetos: Ja.

Fremder: Nicht auch daß er eben hierin ein Lehrer werde für Andere?

Theaitetos: Unbedenklich.

Fremder: So laß uns denn sehen, worin denn solche Leute sich rühmen Andere streitbar zu machen im Gespräch. Unsere Untersuchung gehe aber von Anfang an so. Zuerst über göttliche Dinge, wie sie den Meisten verborgen sind, setzen sie sie doch in Stand sich zu streiten?

Theaitetos: Gesagt wird das ja von ihnen.

Fremder: Und was offenbar ist auf der Erde und am Himmel, auch darüber?

Theaitetos: Allerdings.

Fremder: Aber auch in geselligen Versammlungen, wenn vom Werden und Sein im Allgemeinen gesprochen wird, wissen wir doch daß sie selbst gewaltig sind im Widersprechen, und daß sie auch die Andern tüchtig machen in dem was sie selbst sind.

Theaitetos: Auf alle Weise.

Fremder: Und über Gesetze und alle Staatsangelegenheiten versprechen sie nicht sie streitbar zu machen?

Theaitetos: Niemand würde ja wohl, daß ich es gerade heraussage, mit ihnen reden, wenn sie dies nicht versprechen.

Fremder: Und wiederum in allen und jeden einzelnen Künsten, wie man jedem Meister darin widersprechen muß, das liegt öffentlich bekannt gemacht und niedergeschrieben da, für jeden der es lernen will.

Theaitetos: Du meinst wohl die Protagoreischen Sachen über das Ringen und die andern Künste.

Fremder: Und ähnliches, o Trefflicher, von vielen Andern. Aber scheint nun nicht diese Kunst des Widerspruchs im Allgemeinen über Alles hinreichendes Geschick zu besitzen zum Streit?

Theaitetos: Man sieht ja fast nicht daß sie etwas übrig ließe.

Fremder: Du aber Kind, bei den Göttern, hältst du das für möglich? denn vielleicht seht ihr Jüngeren hierin schärfer und wir stumpfer!

(233) Theaitetos: Was doch, und worin meinst du? Denn ich verstehe noch nicht was du jetzt fragst.

Fremder: Ob es wohl möglich ist, daß irgend ein Mensch alles weiß.

Theaitetos: Glückselig, o Fremdling, wäre dann unser Geschlecht.

Fremder: Wie könnte also wohl je im Widerspruch gegen den Kundigen ein selbst Unkundiger etwas Gesundes vorbringen?

Theaitetos: Auf keine Weise.

Fremder: Was wäre also eigentlich das Geheimnis in diesem sophistischen Kunststück?

Theaitetos: In welchem doch?

Fremder: Auf welche Weise sie wohl im Stande sind den Jünglingen die Meinung beizubringen, daß in allen Dingen unter Allen sie die kundigsten wären? Denn offenbar, wenn sie weder bündig widersprüchen, noch jenen es zu tun schienen, oder auch wenn sie es schienen, aber wegen dieses Streitens um nichts mehr für weise gehalten würden: dann könnten sie, wie du vorher sagtest, warten bis ihnen jemand Geld gäbe um eben hierin ihr Schüler zu werden.

Theaitetos: Gewiß, sie könnten warten.

Fremder: Nun aber werden sie es doch?

Theaitetos: Gar sehr.

Fremder: Also haben sie, denke ich, den Schein dessen kundig zu sein worüber sie sich streiten?

Theaitetos: Wie sollten sie nicht!

Fremder: Sie tun das aber über alles. Sagen wir so?

Theaitetos: Ja wohl.

Fremder: In allen Dingen also scheinen sie ihren Schülern weise zu sein.

Theaitetos: Unbedenklich.

Fremder: Ohne es doch zu sein; denn das hatte sich als unmöglich gezeigt.

Theaitetos: Wie sollte es auch nicht unmöglich sein!

Fremder: Eine scheinbare Erkenntnis also von allen Dingen, nicht aber die Wahrheit besitzend zeigt sich der Sophist.

Theaitetos: Auf alle Weise, und das jetzt von ihm gesagte scheint unter allem das richtigste zu sein.

Fremder: Laß uns nur ein noch anschaulicheres Beispiel hiezu vorzeichnen.

Theaitetos: Was für eines?

Fremder: Dieses. Suche aber ja wohl Acht zu geben und zu antworten.

Theaitetos: Was nur?

Fremder: Wenn jemand weder das Sprechen noch das Widersprechen behauptet zu verstehen, wohl aber durch Eine Kunst alle Dinge insgesamt zu machen und hervorzubringen.

Theaitetos: Wie meinst du Alle?

Fremder: Also gleich den Anfang des Gesagten verstehst du uns nicht. Wie es scheint nämlich weißt du nicht das alle insgesamt?

Theaitetos: Freilich nicht.

Fremder: Ich meine eben dich und mich unter dem alles insgesamt, und außer uns noch alle Tiere und Pflanzen.

Theaitetos: Wie meinst du das?

Fremder: Wenn jemand dich und mich und alles was lebt und wächst machen zu wollen behauptete.

Theaitetos: Was für ein Machen soll das doch sein? Du meinst doch wohl nicht die Landleute irgend, denn du sagtest ja, jener brächte auch die Tiere hervor.

(234) Fremder: Das sage ich, und dazu noch Meer und Erde und Himmel und Götter und alles insgesamt. Und wenn er in der Geschwindigkeit dies alles verfertigt hat, gibt er es für ein geringes Geld weg.

Theaitetos: Du meinst irgend einen Scherz.

Fremder: Und wie, wenn einer sagt, er wisse Alles und wolle dies auch Andern um ein Weniges in weniger Zeit lehren, soll man das nicht für Scherz halten?

Theaitetos: Freilich wohl.

Fremder: Und kennst du vom Scherz eine kunstreichere und anmutigere Art als die nachahmende?

Theaitetos: Keinesweges. Denn gar vieles hast du hiermit ausgesprochen, alles zusammenfassend in eine und wohl die reichhaltigste Gattung.

Fremder: Von dem nun, welcher verheißt im Stande zu sein durch eine Kunst alles zu machen, wissen wir doch daß er durch Verfertigung gleichnamiger Nachbildungen des wirklichen vermittelt der Malerkunst im Stande sein wird unnachdenkliche junge Knaben, wenn er ihnen von fern das Gemalte vorzeigt, zu täuschen, als ob er, was er nur machen wollte, vollkommen geschickt wäre auch wirklich und in der Tat hervorzubringen.

Theaitetos: Das freilich.

Fremder: Wie nun aber können wir nicht erwarten, daß es auch in Worten eine andere ähnliche Kunst gebe, vermöge deren es möglich wäre Jünglinge und solche die noch in weiter Ferne stehen von dem wahren Wesen der Dinge, durch die Ohren mit Worten zu bezaubern, indem man gesprochene Schattenbilder von allem vorzeigt, so daß man sie glauben macht, es sei etwas wahres gesagt, und der welcher es sagt der weiseste unter Allen in allen Dingen?

Theaitetos: Wie sollte es nicht eine andere solche Kunst geben!

Fremder: Werden aber nicht die Meisten, o Theaitetos, von denen, welche dies einst hörten, wenn ihnen hinlängliche Zeit darüber vergangen ist, und sie bei reiferem Alter in der Nähe mit den Dingen zusammentreffen, so daß sie durch unmittelbare Einwirkungen gezwungen werden sich offenkundig in Berührung mit den Dingen zu setzen, alsdenn notwendig alle ihre damals entstandenen Vorstellungen umwandeln, so daß ihnen das kleine groß und das schwere leicht erscheint, und überall alle jene Trugbilder aus Worten zerstört werden, wenn die Dinge selbst in den Geschäften herbeikommen?

Theaitetos: So weit ich in meinen Jahren es beurteilen kann, gewiß. Aber auch ich glaube noch von den weiter entfernt stehenden einer zu sein.

Fremder: Darum werden auch wir Alle suchen, wie wir es auch jetzt schon tun, dich auch ohne jene Einwirkungen so nahe als möglich hinzubringen. Wegen des Sophisten aber sage mir dieses, ob soviel schon gewiß ist, daß er als ein (235) Nachahmer des Wirklichen zu den Zauberern gehört, oder ob wir noch zweifelhaft sind, daß er nicht etwa doch von Allem, worin er zu widersprechen geschickt ist, davon auch die Erkenntnis in der Tat besitzen möchte.

Theaitetos: Wie sollten wir wohl, o Fremdling? Vielmehr ist das ja gewiß aus dem Gesagten, daß er von denen einer ist, welche sich eine Art des Scherzes zugeeignet.

Fremder: Als einen Zauberer und Nachbildner müssen wir ihn also setzen?

Theaitetos: Wie sollten wir nicht!

Fremder: Wohlan also! Denn jetzt ist es unsere Sache von dem Wilde nicht mehr abzulassen. Auch haben wir ihm fast, was unter dem Jagdzeug für Reden ein wahres Fangnetz ist, glücklich umgeworfen, so daß er dem wenigstens nicht mehr entkommen wird.

Theaitetos: Welchem doch?

Fremder: Daß er nicht vom Geschlecht der Taschenspieler einer ist.

Theaitetos: Auch mir scheint dies gar sehr von ihm.

Fremder: Ich schlage daher vor, aufs schnellste die nachbildnerische Kunst zu teilen, und wenn uns gleich wie wir hineingestiegen der Sophist Stand hält, ihn dann zu fangen nach den Vorschriften des königlichen Gesetzes, und diesem dann den Fang überreichend vorzulegen, wenn er sich aber wieder in Teile der nachahmenden Kunst versteckt, ihm nachsetzend immer wieder den Teil der ihn aufgenommen hat abzuteilen, bis er gefangen ist. Auf alle Weise soll weder er noch irgend ein anderes Geschlecht sich jemals rühmen, dem Verfahren derer entkommen zu sein, welche so verstehen das Einzelne und das Allgemeine zu behandeln.

Theaitetos: Wohl gesprochen, und so müssen wir dies nun machen.

Fremder: Nach der bisherigen Weise der Einteilung glaube ich nun auch wieder zwei Arten der Nachahmungskunst zu sehen; in welchem von beiden sich uns aber die gesuchte Gestalt befinde, das halte ich mich noch nicht im Stande zu bestimmen.

Theaitetos: So sage nur zuvor und teile uns ab, welche zwei Teile du meinst.

Fremder: Die eine welche ich in ihr sehe ist die ebenbildnerische Kunst der Ebenbilder. Diese besteht eigentlich darin, wenn jemand nach des Urbildes Verhältnissen in Länge, Breite und Tiefe, dann auch jeglichem seine angemessene Farbe gebend die Entstehung einer Nachahmung bewirkt.

Theaitetos: Wie aber? suchen nicht alle etwas Nachahmende eben dieses zu tun?

Fremder: Wenigstens diejenigen nicht, welche von jenen großen Werken eines bilden oder malen. Denn wenn diese die wahren Verhältnisse des Schönen wiedergeben wollten, so weißt du wohl würde das obere kleiner als recht und das (236) untere größer erscheinen, weil das eine aus der Ferne das andere aus der Nähe von uns gesehen würde.

Theaitetos: Allerdings.

Fremder: Lassen also nicht die Künstler das wahre gut sein, und suchen nicht die wirklich bestehenden Verhältnisse, sondern die welche als schön erscheinen werden, in ihren Nachbildern hervorzubringen?

Theaitetos: Freilich wohl.

Fremder: Ist es also nicht billig, das eine, da es doch ähnlich ist ein Ebenbild zu nennen?

Theaitetos: Ja.

Fremder: Und der hiemit beschäftigte Teil der nachahmenden Kunst ist, wie wir auch vorher sagten, die ebenbildnerische zu nennen.

Theaitetos: So ist er zu nennen.

Fremder: Wie aber was nur scheint, weil es gerade vom gehörigen Orte aus betrachtet wird, dem Schönen zu gleichen, wenn es aber jemand genau betrachten könnte, dem gar nicht gleichen würde, dem es zu gleichen behauptet, wie wollen wir das nennen? Nicht eben, weil es zu gleichen scheint und doch nicht gleicht, ein Trugbild?

Theaitetos: Unbedenklich.

Fremder: Und sehr bedeutend ist dieser Teil sowohl in der Malerei als in der gesamten bildenden Kunst.

Theaitetos: Wie sollte er nicht?

Fremder: Und die ein Trugbild nicht ein Ebenbild hervorbringende Kunst, werden wir die nicht

am richtigsten die trugbildnerische nennen?

Theaitetos: Bei weitem am richtigsten.

Fremder: Diese beiden Arten nun meinte ich gäbe es von der bildermachenden Kunst, die ebenbildnerische und die trugbildnerische.

Theaitetos: Richtig.

Fremder: Was ich aber damals noch unentschieden ließ, in welche von beiden der Sophist zu setzen sei, das kann ich auch jetzt noch nicht bestimmt sehen. Aber der Mann ist eben wahrlich rätselhaft und schwer zu erkennen; denn auch itzt ist er gar schön und schlau in einen höchst schwierig zu erforschenden Begriff hineingeschlüpft.

Theaitetos: Das scheint er.

Fremder: Bejahest du das aus eigener Einsicht, oder hat dich nur gleichsam die Welle der Rede, wie du es schon gewohnt bist, mit fortgerissen so schnell beizustimmen?

Theaitetos: Wie so, und weshalb fragst du das?

Fremder: In Wahrheit, du Guter, wir befinden uns in einer höchst schwierigen Untersuchung. Denn dieses Erscheinen, und Scheinen ohne zu sein und dies Sagen zwar aber nicht wahres, alles dies ist immer voll Bedenklichkeiten gewesen schon ehedem und auch jetzt. Denn auf welche Weise man sagen soll, es gebe wirklich ein falsch reden oder meinen ohne doch schon, indem man es nur ausspricht, auf alle Weise in Widersprüchen befangen zu sein, dies, o Theaitetos, ist schwer zu begreifen.

Theaitetos: Wie so?

(237) Fremder: Diese Rede untersteht sich ja vorauszusetzen, das nichtseiende sei. Denn sonst gäbe es auf keine Weise falsches wirklich. Parmenides der große aber, o Sohn, hat uns als Kindern von Anfang an und bis zu Ende dieses eingeschärft, indem er immer ungebunden sowohl als in seinen Gedichten so sprach. Nimmer vermöchtest du ja zu verstehn, sagt er, nichtseiendes sei, sondern von solcherlei Weg halt fern die erforschende Seele. So wird es von ihm bezeugt, vor allem aber muß es gewiß die Rede selbst zeigen bei gehöriger Prüfung. Dies also laß uns zuerst betrachten, wenn es dir nichts verschlägt.

Theaitetos: Mir glaube nur sei alles genehm wie du willst, und wie die Rede sich am besten durchführen läßt, so gehe du bei der Untersuchung, und führe auch mich desselben Weges.

Fremder: Das soll geschehen. Sage mir also, das auf keine Weise seiende, das unterstehen wir uns ja doch irgend auszusprechen.

Theaitetos: Warum denn nicht?

Fremder: Nicht meine ich Streitens wegen oder zum Scherz, sondern wenn einer von den Zuhörern ernsthaft überlegend zeigen sollte, wo man dieses Wort anzubringen hat, das nichtseiende, glauben wir daß er selbst, wozu und wobei er es zu gebrauchen habe, wissen, und

es dem Fragenden würde zeigen können?

Theaitetos: Schweres fragst du, und was gerade herausgesagt für einen wie mich ganz und gar unbeantwortlich ist.

Fremder: Soviel also ist doch gewiß, daß irgend einem seienden das nichtseiende nicht kann beigelegt werden.

Theaitetos: Wie ginge das wohl!

Fremder: Wenn also nicht dem Seienden, würde es auch wer es dem Etwas beigelegt nicht richtig beilegen.

Theaitetos: Wie das?

Fremder: Das ist uns doch auch deutlich, daß wir dieses Wort Etwas jedesmal von einem seienden sagen. Denn allein es zu sagen gleichsam nackt und von allem seienden entblößt ist unmöglich. Nicht wahr?

Theaitetos: Unmöglich.

Fremder: Und gibst du wohl mit Hinsicht hierauf zu, daß wer etwas sagt wenigstens Ein etwas sagt?

Theaitetos: Gewiß.

Fremder: Denn das Etwas, wirst du sagen, ist das Zeichen für eines, das etwelche oder Einige dagegen für viele.

Theaitetos: So ist es.

Fremder: Wer daher nicht einmal etwas sagt muß ganz notwendig, wie es scheint, ganz und gar nichts sagen.

Theaitetos: Ganz notwendig freilich.

Fremder: Dürfen wir nun etwa auch das nicht einmal zugeben, daß ein solcher zwar rede, er sage aber eben nichts, sondern müßten sogar läugnen der rede, der sich unterfängt das nichtseiende auszusprechen?

Theaitetos: Dann hätte doch alle Not mit dieser Sache ein Ende.

(238) Fremder: Noch tue nicht groß. Denn es ist noch eine Not hierin zurück, und zwar leicht die erste und größte, denn sie betrifft den ersten Anfang der Sache selbst.

Theaitetos: Wie meinst du? sprich, und halte nichts zurück.

Fremder: Einem seienden könnte wohl ein anderes seiendes zukommen.

Theaitetos: Unbedenklich.

Fremder: Wollen wir aber auch zugeben es sei möglich daß dem nichtseienden irgend seiendes zukäme?

Theaitetos: Wie sollten wir!

Fremder: Alle Zahl insgesamt setzen wir doch als seiend?

Theaitetos: Wenn anders irgend etwas als seiend zu setzen ist.

Fremder: So dürfen wir denn nicht wagen weder eine Mehrheit von Zahl noch auch die Einheit dem nichtseienden beizulegen.

Theaitetos: Freilich täten wir nicht recht daran, wie es scheint, dies zu wagen nach dem was unsere Rede aussagt.

Fremder: Wie könnte nun wohl jemand ohne Zahl das nichtseiende nur mit dem Munde aussprechen, oder auch nur in seinen Gedanken auffassen?

Theaitetos: Woher das?

Fremder: Wenn wir nichtseiende sagen, legen wir da nicht eine Mehrheit der Zahl hinein?

Theaitetos: Allerdings.

Fremder: Und wenn nichtseiendes, dann wiederum die Einheit?

Theaitetos: Ganz gewiß.

Fremder: Und wir sagen doch, es sei weder recht noch billig, daß man suche seiendes mit dem nichtseienden zusammenzufügen.

Theaitetos: Du sprichst vollkommen wahr.

Fremder: Siehst du also, wie ganz unmöglich es ist, richtig das nichtseiende auszusprechen, oder etwas davon zu sagen, oder es auch nur an und für sich zu denken; sondern wie es etwas ungedenkliches ist und unbeschreibliches und unaussprechliches und unerklärliches?

Theaitetos: Auf alle Weise freilich.

Fremder: Habe ich mich aber etwan eben geirrt, als ich sagte, ich wolle nun die größte Schwierigkeit in dieser Sache vortragen?

Theaitetos: Wie so? ist noch eine andere größere anzuführen?

Fremder: Wie doch, du Wunderbarer, merkst du denn nicht eben an dem Gesagten, daß auch den Gegner das Nichtseiende in Not bringt, so daß, wie auch jemand versuche es zu widerlegen, er gezwungen wird ihm selbst widersprechendes davon zu sagen?

Theaitetos: Wie meinst du das? sage es mir noch deutlicher.



Fremder: Es braucht gar nicht, daß man es noch deutlicher an mir sehe! Denn ich, der ich festsetzte, das nichtseiende dürfe weder an der Einheit noch Vielheit Teil haben, habe es doch vorher und jetzt geradezu eins genannt. Denn ich sage, das nichtseiende. Merkst du was?

Theaitetos: Ja.

Fremder: Ja noch ganz vor kurzem wiederum sagte ich, es sei ein unaussprechliches und unbeschreibliches und unerklärliches. Folgst du?

Theaitetos: Ich folge. Wie sollte ich nicht?

Fremder: Indem ich ihm also das Sein zu verknüpfen suchte, sagte ich dem vorigen widersprechendes.

Theaitetos: Offenbar.

(239) Fremder: Und zugleich, indem ich ihm dieses zuschrieb, sprach ich davon als von einem?

Theaitetos: Ja.

Fremder: Und auch indem ich es ein unerklärliches nannte und unbeschreibliches und unaussprechliches, richtete ich doch meine Rede so ein als ob es Eins wäre?

Theaitetos: Offenbar.

Fremder: Und wir behaupteten doch, wer richtig reden sollte müsse es weder als eins noch als vieles bestimmen, noch es überall auch nur nennen; denn schon durch die bloße Angabe würde er es als Eins angeben.

Theaitetos: Allerdings.

Fremder: Was soll man also nun schon von mir sagen? Denn schon von lange her und auch jetzt fände man mich überwunden in der Widerlegung des Nichtseienden. Daher laß uns an meiner Rede, wie ich auch schon sagte, nicht länger den richtigen Ausdruck suchen über das nichtseiende; sondern komm, an dir wollen wir ihn nun betrachten.

Theaitetos: Wie meinst du?

Fremder: Komm her und wacker wie Jünglinge sind strenge dich an was du kannst, und versuche ohne weder Sein noch Einheit noch Mehrheit der Zahl dem Nichtseienden beizulegen, nach der richtigen Regel etwas davon auszusagen.

Theaitetos: Gar große und ungereimte Dreistigkeit müßte mich führen zu dieser Unternehmung, wenn ich, wissend wie es dir damit ergangen ist, sie selbst unternähme.

Fremder: Willst du also, so wollen wir dich und mich gehn lassen; aber bis wir auf einen treffen der dieses leisten kann, bis dahin wollen wir gestehen, daß höchst listiger Weise der Sophist in einen höchst schwierigen Ort entschlüpft ist.

Theaitetos: Das zeigt sich gar sehr.

Fremder: Also wenn wir behaupten, er besitze eine trugbildnerische Kunst: so wird er uns gar leicht bei diesem Gebrauch der Worte fassen und die Rede zum Gegenteil herumdrehen, indem er uns fragt, wenn wir ihn einen Bildmacher nennen, was wir denn überall unter einem Bilde meinen. Wir müssen also zusehn, o Theaitetos, was man wohl dem jungen Manne auf die Frage antworten soll.

Theaitetos: Offenbar werden wir ihm anführen die Bilder im Wasser und in den Spiegeln, und dann die gemalten und die geformten und was für andere es noch gibt.

Fremder: Nun sieht man recht, Theaitetos, daß du noch keinen Sophisten gesehen hast.

Theaitetos: Wie so?

Fremder: Du wirst glauben er blinze, oder er habe ganz und gar keine Augen.

Theaitetos: Wie das?

Fremder: Wenn du ihm eine solche Antwort gibst und ihm von Spiegeln und Schnitzwerken sagst wird er dich auslachen mit deiner Rede, wenn du redest als sähe er, und wird sich anstellen als wisse er weder von Wasser noch Spiegeln etwas noch überall vom Gesicht, und wird dich immer nur aus den Erklärungen fragen.

(240) Theaitetos: Was nur?

Fremder: Das Allgemeine in dem Allen, was du eben, da du von vielen sprachst, mit Einem Namen bezeichnen wolltest, indem du zu allen Bild sagtest, was doch eins ist. So sprich nun und verteidige dich, ohne dem Manne irgend zurückzuweichen.

Theaitetos: Was sollten wir also anders sagen, daß ein Bild sei, o Fremdling, als das einem wahren ähnlich gemachte andere solche?

Fremder: Ein anderes solches wahres meinst du, oder worauf ziehst du das solches?

Theaitetos: Keinesweges doch ein wahres sondern ein scheinbares gewiß.

Fremder: Und meinst du unter dem wahren das wirklich seiende?

Theaitetos: So meine ich es.

Fremder: Und wie? unter dem nicht wahren also das Gegenteil des wahren?

Theaitetos: Was sonst?

Fremder: Also für nichtseiend erklärst du das scheinbare, wenn du es doch als das nichtwahre beschreibst.

Theaitetos: Aber es ist ja doch!

Fremder: Wie? doch gewiß nicht wahr meinst du?

Theaitetos: Das freilich nicht. Aber Bild ist es doch wirklich.

Fremder: Ist es nun also nicht wirklich nicht seiend, doch wirklich das was wir ein Bild nennen?

Theaitetos: In einer solchen Verflechtung scheint freilich das nichtseiende mit dem seienden verflochten zu sein, die ganz ungereimt ist.

Fremder: Wie sollte sie auch nicht ungereimt sein? und du siehst nun doch, wie durch dieses Schnell wechseln der vielköpfige Sophist uns genötigt hat dem nichtseienden wider Willen zuzugestehen, daß es irgend wie sei.

Theaitetos: Das sehe ich nur zu gut.

Fremder: Wie nun weiter? Als was können wir endlich seine Kunst bestimmen um mit uns selbst einig zu werden?

Theaitetos: Wie so und aus welcher Besorgnis sagst du dies?

Fremder: Wenn wir nun sagen, er täusche mit Trugbildern, und seine Kunst sei eine täuschende, sagen wir dann unsere Seele stelle falsches vor vermittelst seiner Kunst? oder was sagen wir?

Theaitetos: Dieses, denn was sollten wir anderes sagen?

Fremder: Falsche Vorstellung ist aber die das entgegengesetzte von dem, was ist, vorstellt? oder wie?

Theaitetos: Das entgegengesetzte.

Fremder: Also sagst du die falsche Vorstellung stelle nichtseiendes vor?

Theaitetos: Notwendig.

Fremder: Etwa, daß das nichtseiende nicht sei, stellt sie vor, oder daß das auf keine Weise seiende doch irgendwie sei?

Theaitetos: Notwendig doch wohl daß das Nichtseiende irgendwie sei, wenn sich doch einer auch nur im geringsten täuschen soll.

Fremder: Kann er nicht auch vorstellen, daß das auf alle Weise seiende keinesweges sei?

Theaitetos: Ja.

Fremder: Auch das also ist falsch?

Theaitetos: Auch das.

Fremder: Und dies beides ist, glaube ich, auf gleiche Weise für eine falsche Rede zu halten, welche sagt, das Seiende sei nicht, und welche, das Nichtseiende sei.

(241) Theaitetos: Wie könnte eine solche wohl auch anders sein!

Fremder: Wohl schwerlich! Aber dieses wird der Sophist nicht zugeben. Und wie könnte auch wohl jemand bei gesunden Sinnen es einräumen, wenn das schon als unaussprechlich, unbeschreiblich, unerklärlich und ungedenklich vorher ist zugestanden worden, wovon vor diesem die Rede war. Wir verstehen doch Theaitetos, was er meint?

Theaitetos: Wie sollten wir nicht verstehen, daß er sagen wird, wir behaupteten das Gegenteil von dem vorigen, wenn wir wagten zu sagen falsches sei in Vorstellungen und Reden? Denn wir würden dadurch gar vielfältig genötigt mit dem Nichtseienden das Seiende zu verknüpfen, nachdem wir nur eben eingestanden dies sei das allerunmöglichste.

Fremder: Richtig erinnert. Aber nun ist Zeit zu beratschlagen, was zu machen ist mit dem Sophisten. Denn wie die Einwendungen und die Schwierigkeiten, wenn wir ihn aufspüren wollen, indem wir ihn in die Kunst der Betrüger und Zauberer setzen, uns leicht und zahlreich zuströmen, das siehst du.

Theaitetos: Gar sehr.

Fremder: Und wir haben nur einen kleinen Teil davon durchgenommen, da sie geradezu unendlich sind.

Theaitetos: So würde es denn, wie es scheint, unmöglich sein den Sophisten zu fangen, wenn sich dies so verhält.

Fremder: Wie also? wollen wir also weichlich sein und ablassen?

Theaitetos: Nein, sage ich, das sollen wir nicht, so lange wir noch im Stande sind den Mann auch nur im mindesten zu fassen.

Fremder: Wirst du also Nachsicht haben, und dich wie du jetzt sagtest begnügen, wenn wir irgend wie auch nur ein Weniges von einem so starken Satze abreißen können?

Theaitetos: Wie sollte ich das nicht?

Fremder: So erbitte ich mir nun weiter auch noch dieses von dir.

Theaitetos: Was?

Fremder: Daß du mich nicht für einen ansehest, der seinen Vater Gewalt tut.

Theaitetos: Warum das?

Fremder: Weil wir den Satz des Vater Parmenides notwendig wenn wir uns verteidigen wollen prüfen, und erzwingen müssen, daß sowohl das Nichtseiende in gewisser Hinsicht ist, als auch das Seiende wiederum irgendwie nicht ist.

Theaitetos: Es leuchtet ein, daß dies muß durchgefochten werden in unsern Reden.

Fremder: Wie sollte das nicht einleuchten, sogar wie man zu sagen pflegt dem Blinden. Denn wenn jenes nicht widerlegt und dies nicht zugestanden wird, so wird im Leben Niemand im Stande sein, von falschen Reden und Vorstellungen zu reden, es sei nun von Schatten und

Ebenbildern und Nachahmungen und Truggestalten selbst, oder von den sich damit beschäftigenden Künsten, ohne sich lächerlich zu machen, indem er genötigt ist sich selbst zu widersprechen.

Theaitetos: Vollkommen wahr.

Fremder: Darum nun müssen wir wagen, jenen väterlichen (242) Satz anzugreifen, oder wir müssen die Sache gänzlich unterlassen, wenn uns irgend eine Bedenklichkeit hievon abhält.

Theaitetos: Uns soll doch nichts davon irgend abhalten.

Fremder: So will ich denn drittens noch eine Kleinigkeit von dir erbitten.

Theaitetos: Sage nur.

Fremder: Ich sagte doch nur eben, daß ich von dieser Widerlegung schon immer habe ablassen gemußt, und so auch jetzt.

Theaitetos: Das sagtest du.

Fremder: Dies macht mir nun eben bange, was ich gesagt, daß ich dir nicht etwa ganz wild vorkomme, wenn ich auf der Stelle umwende von unten nach oben. Denn deinetwegen wollen wir noch einmal dran gehn den Satz zu widerlegen, wenn es uns anders gelingt.

Theaitetos: Mir wirst du nicht scheinen irgend Unrecht zu begehen, wenn du noch einmal zu diesem Beweise und dieser Widerlegung schreitest, deshalb also gehe nur dreist zu.

Fremder: Wohlan, womit soll man nun diese gewagte Rede beginnen? Mich dünkt, Kind, diesen Weg müssen wir ganz notwendig einschlagen.

Theaitetos: Welchen doch?

Fremder: Was wir jetzt glauben ganz sicher zu haben, das laß uns zuerst nachsehn, ob wir nicht daran irre sind, und es uns nur leichtsinniger Weise zugestehen wir hätten es aufs genaueste überlegt.

Theaitetos: Sage nur deutlicher was du meinst.

Fremder: Etwas obenhin scheint Parmenides mit uns umgegangen zu sein, und wohl Alle die jemals an eine Sonderung der Dinge sich gewagt haben, um zu bestimmen, welcherlei und wievielerlei sie sind.

Theaitetos: Weshalb?

Fremder: Jeder scheint es hat uns sein Geschichtchen erzählt wie Kindern. Der Eine, dreierlei wäre das Seiende, bisweilen einiges davon mit einander im Streit, dann wieder alles Freund, da es dann Hochzeiten gibt und Zeugungen und Auferziehungen des Erzeugten. Ein Anderer beschreibt es zwiefach, feucht und trocken oder warm und kalt, und bringt beides zusammen und stattet es aus. Unser Eleatisches Volk aber vom Xenophanes und noch früher her trägt seine Geschichte so vor, als ob das was wir Alles nennen nur Eins wäre. Gewisse Ionische und Sikelische Musen aber

haben späterhin gemerkt, es wäre sicherer beides zusammenflechtend zu sagen, das Seiende sei Vieles und auch Eines, und werde durch Feindschaft und Freundschaft zusammengehalten. Denn sondernd mische es sich immer, sagen die strengeren Musen, die weicheren aber lassen nach, daß sich dies immer so verhalten solle, und sagen, abwechselnd sei das Ganze bisweilen Eins, durch Aphrodite befreundet, dann wieder (243) Vieles und sich selbst feindselig erregt durch den Streit. Ob nun an dem allen einer von ihnen etwas wahres gesagt hat oder nicht, das ist schwierig, und es ist wohl auch frevelhaft so hoch berühmten Männern des Altertums Vorwürfe zu machen; soviel aber kann man doch ohne sich irgend zu vergehen behaupten.

Theaitetos: Was doch?

Fremder: Daß sie uns Andere allzusehr übersehen und geringschätzig behandelt haben. Denn ohne danach zu fragen, ob wir ihnen folgen in ihren Reden oder zurückbleiben, bringen sie jeder das seinige zu Ende.

Theaitetos: Wie meinst du das?

Fremder: Wenn einer von ihnen spricht und behauptet es sei oder sei geworden oder werde Vieles oder Zwei oder Eines, und warmes mit kaltem vermischt, oder anderwärts her Trennungen und Verbindungen annimmt, verstehst denn du Theaitetos, bei den Göttern, jemals etwas hievon was sie meinen? Ich wenigstens als ich jünger war, glaubte auch das was uns jetzt so schwierig ist, das Nichtseiende wenn jemand davon sprach genau zu verstehen, jetzt aber siehst du in welcher Not wir damit sind.

Theaitetos: Ich sehe es.

Fremder: Vielleicht aber begegnet uns in unserer Seele dasselbe nicht weniger auch mit dem Seienden, daß wir von diesem glauben es hätte damit keine Not und wir verstünden was jemand davon sagt, von jenem aber nicht, da wir uns doch gegen beides ganz gleich verhalten.

Theaitetos: Vielleicht.

Fremder: Und von dem übrigen vorher erwähnten soll uns dasselbe gelten.

Theaitetos: Allerdings.

Fremder: Das vielerlei andere nun wollen wir in der Folge erwägen wenn du meinst, wegen des größten aber und hauptsächlichsten müssen wir jetzt zusehn.

Theaitetos: Welches meinst du? oder willst du offenbar wir sollen zuerst das Seiende erforschen, wie es doch die welche davon reden eigentlich darzustellen meinen?

Fremder: Beim rechten Ort, o Theaitetos, hast du es ergriffen. Ich meine nämlich wir müssen dieses Verfahren anwenden, sie als ob sie selbst zugegen wären so auszufragen. Wohlan Alle die ihr sagt Alles sei warmes und kaltes oder zwei andere dergleichen, was sagt ihr doch nun eigentlich aus von diesen beiden, wenn ihr sagt daß sie beide und jedes von beiden sind? Was sollen wir uns unter diesem eurem Sein denken? Sollen wir es setzen als ein drittes außer jenen beiden, und also das Ganze als drei und nicht länger als zwei nach euch setzen? Denn nennt ihr eines von diesen beiden das Seiende, so sagt ihr nicht mehr daß beide auf gleiche Weise sind, und

so wäre auf beiderlei Weise nur Eins und nicht Zwei.

Theaitetos: Ganz richtig.

Fremder: Ihr wollt aber doch beide das Seiende nennen.

Theaitetos: Vielleicht.

Fremder: Aber, ihr Lieben, wollen wir dann sagen, auch so würdet ihr ganz deutlich sagen daß die zweie eins sind.

(244) Theaitetos: Ganz richtig gesprochen.

Fremder: Da nun wir keinen Rat wissen, so macht doch ihr selbst uns recht anschaulich, was ihr doch andeuten wollt, wenn Ihr Seiendes sagt. Denn offenbar wißt ihr doch dies schon lange, wir aber glaubten es vorher zwar zu wissen, itzt aber stehen wir ratlos. Lehret uns also zuerst dieses, damit wir uns nicht einbilden zu verstehen was ihr saget, indes uns ganz das Gegenteil hievon widerfährt. Wenn wir so sprechen und das von diesen sowohl als allen andern fodern, welche sagen das All sei mehr als Eins, werden wir dann wohl großes Unrecht begehen, Kind?

Theaitetos: Gewiß gar nicht.

Fremder: Wie nun, sollen wir von denen welche das All als Eins angeben etwa nicht nach Vermögen erforschen was sie wohl sagen von dem Seienden?

Theaitetos: Unbedenklich.

Fremder: Dies also mögen sie uns beantworten. Ihr sagt es sei nur Eins? – Das sagen wir, werden sie sagen. – Nicht wahr?

Theaitetos: Ja.

Fremder: Und wie, Seiendes nennt ihr etwas?

Theaitetos: Ja.

Fremder: Dasselbe was Eins? und bedient euch für dasselbe zweier Benennungen? oder wie?

Theaitetos: Was sollen sie nun wohl hierauf, o Fremdling, antworten?

Fremder: Offenbar, o Theaitetos, ist es dem von dieser Voraussetzung ausgehenden gar nicht leicht auf das jetzt gefragte und auf jegliches andere irgend zu antworten.

Theaitetos: Wie so?

Fremder: Zu gestehen es gebe zwei Namen, wenn man nichts gesetzt hat als Eins, ist doch ganz lächerlich.

Theaitetos: Wie sollte es nicht?

Fremder: Ja überall es sich gefallen zu lassen wenn man sagt es gebe einen Namen, der ja doch keine Erklärung zuließe.

Theaitetos: Weshalb?

Fremder: Denn setzt er zuerst den Namen als ein von der Sache verschiedenes, so nennt er doch zwei.

Theaitetos: Ja.

Fremder: Setzt er aber den Namen als einerlei mit ihr: so wird er entweder genötigt sein zu sagen, er sei Name von nichts, oder wenn er sagen will von etwas, so wird herauskommen, der Name sei des Namens Namen und sonst keines andern.

Theaitetos: So ist es.

Fremder: Und auch das Eins, welches dann nur des Einen Eins ist, auch dieses sei wiederum nur eines Namens Eins.

Theaitetos: Notwendig.

Fremder: Und wie, das Ganze sei verschieden von dem seienden Einen, werden sie sagen, oder einerlei damit?

Theaitetos: Wie sollten sie nicht letzteres jetzt und immer sagen?

Fremder: Wenn es nun ganz ist, wie ja auch Parmenides sagt, Ähnlich von überall her der schönstgerundeten Kugel Gleich von der Mitte heraus sich verbreitend; denn größer nach hierhin, Kleiner nach dorthin sein, das darf es sich nimmer vergönnen, so hat das Seiende als ein solches ja Mitte und Enden, und dies habend hat es ja wohl ganz notwendig Teile. Oder wie?

Theaitetos: So allerdings.

(245) Fremder: Allein dem Geteilten kann zwar in Beziehung auf die Gesamtheit seiner Teile die Einheit zukommen, und nichts steht im Wege, daß es auf diese Art als ein Ganzes und All auch Eins sei.

Theaitetos: Woher auch?

Fremder: Aber ist es nicht unmöglich, daß dieses dem dies alles zukommt das Eins selbst sei?

Theaitetos: Wie so?

Fremder: Vollkommen unteilbar muß doch wohl das wahre Eins nach der richtigen Erklärung angenommen werden.

Theaitetos: Das muß es freilich.

Fremder: Ein solches aber aus vielen Teilen bestehendes stimmt nicht mit dieser Erklärung.



Theaitetos: Ich verstehe.

Fremder: Soll nun das Seiende, so daß ihm nur die Eigenschaft des Eins zukomme, Eins und Ganz sein, oder sollen wir ganz und gar nicht sagen, daß das Seiende ganz sei?

Theaitetos: Eine schwere Wahl legst du mir vor.

Fremder: Ganz richtig bemerkt. Denn wenn das Seiende nur die Eigenschaft hat auf gewisse Weise Eins zu sein; so zeigt es sich ja als nicht dasselbige seiend mit dem Eins, und so wird doch alles mehr sein als Eins.

Theaitetos: Ja.

Fremder: Wenn aber dagegen das seiende nicht, weil ihm nur die Eigenschaft von jenem zukäme, ganz ist, das Ganze selbst aber ist auch, so wird ja das Seiende sich selbst fehlen.

Theaitetos: Freilich.

Fremder: Und wenn es diesem zufolge sich selbst fehlt, so wird ja das Seiende nicht seiend sein.

Theaitetos: Allerdings.

Fremder: Und es wiederum wird alles mehr als Eins, wenn das Seiende und das Ganze abgesondert jedes sein eigenes Wesen bekommen.

Theaitetos: Ja.

Fremder: Ist hingegen das Ganze selbst ganz und gar nicht: so begegnet dem Seienden nicht nur das nämliche wie vorher; sondern außerdem daß es nicht ist, kann es auch nicht einmal geworden sein.

Theaitetos: Warum nicht?

Fremder: Das gewordene ist immer ein Ganzes geworden. So daß weder ein Sein noch ein Werden als seiend anzunehmen ist, wenn man das Ganze nicht unter das Seiende setzt.

Theaitetos: Auf alle Weise scheint sich dies so zu verhalten.

Fremder: Aber auch überall nicht irgendwie groß darf das nicht ganze sein. Denn ist es irgendwie groß, so ist es doch, wie groß es auch sei, so groß notwendig ganz.

Theaitetos: Offenbar ja.

Fremder: Und es wird sich zeigen, wie eben so jedes tausend andern nicht zu beseitigenden Schwierigkeiten ausgesetzt ist für den welcher sagt, das Seiende sei nur zwei oder nur Eins.

Theaitetos: Das offenbart sich schon durch das jetzt zum Vorschein kommende. Denn an jedes knüpft sich immer ein anderes, und bringt größere und schwierigere Irrung in jedes vorher gesagte hinein.

Fremder: Die nun welche sich so genau einlassen über das Seiende und Nichtseiende haben wir ganz zwar noch gar nicht durchgenommen. Doch es sei schon genug. Aber die sich anders erklären müssen wir nun auch in Betrachtung ziehn, um an Allen zu sehen, daß es um nichts leichter ist das Seiende als das Nichtseiende zu erklären, was es ist.

Theaitetos: So laß uns denn auch an diese gehn.

(246) Fremder: Zwischen diesen scheint mir nun ein wahrer Riesenkrieg zu sein wegen ihrer Uneinigkeit unter einander über das Sein.

Theaitetos: Wie so?

Fremder: Die Einen ziehn alles aus dem Himmel und dem Unsichtbaren auf die Erde herab mit ihren Händen buchstäblich Felsen und Eichen umklammernd. Denn an dergleichen alles halten sie sich und behaupten das allein sei woran man sich stoßen und was man betasten könne, indem sie Körper und Sein für einerlei erklären; und wenn von den andern einer sagt es sei auch etwas was keinen Leib habe, achten sie darauf ganz und gar nicht und wollen nichts anderes hören.

Theaitetos: Ja arge Leute sind das von denen du sprichst, denn ich bin auch schon auf mehrere solche getroffen.

Fremder: Daher auch die gegen sie streitenden sich gar vorsichtig von oben herab aus dem unsichtbaren verteidigen, und behaupten gewisse gedenkbare unkörperliche Ideen wären das wahre Sein, jener ihre Körper aber und was sie das wahre nennen stoßen sie ganz klein in ihren Reden, und schreiben ihnen statt des Seins nur ein bewegliches Werden zu. Zwischen ihnen aber, o Theaitetos, ist hierüber ein unermeßliches Schlachtgetümmel immerwährend.

Theaitetos: Wahr.

Fremder: Laß uns also von beiden Teilen nach einander Erklärung fodern über das Sein welches sie annehmen.

Theaitetos: Wie sollen wir das aber machen?

Fremder: Von denen die es in Ideen setzen ist es leichter, denn sie sind zahmer; von denen aber die mit Gewalt alles in das körperliche ziehen ist es schwerer, vielleicht wohl gar unmöglich. Aber so, glaube ich, müssen wir es mit ihnen machen.

Theaitetos: Wie?

Fremder: Am liebsten, wenn es möglich wäre, sie in der Tat besser machen; wenn aber dies nicht angeht, dann wenigstens in unserer Rede, indem wir voraussetzen daß sie uns rechtlicher als sie jetzt wohl zu tun pflegen antworten. Denn was von Besseren eingestanden wird ist ja wohl mehr wert als was von Schlechteren. Und wir kümmern uns ja nicht um sie, sondern suchen nur das wahre.

Theaitetos: Ganz richtig.

Fremder: So laß denn sie die bessergewordenen dir antworten, und dolmetsche uns was sie sagen.

Theaitetos: Das soll geschehen.

Fremder: Mögen sie dann sagen, ob sie annehmen es gebe sterbliches lebendiges?

Theaitetos: Wie sollten sie das nicht!

Fremder: Und ob sie eingestehen dies sei ein beseelter Leib?

Theaitetos: Ganz gewiß.

Fremder: Daß sie also die Seele unter das Seiende setzen?

Theaitetos: Ja.

(247) Fremder: Und wie? nehmen sie nicht an, eine Seele sei gerecht, die andere ungerecht? und die eine vernünftig, die andere unvernünftig?

Theaitetos: Unbedenklich.

Fremder: Nicht auch daß jede durch Anwesenheit der Gerechtigkeit eine solche werde, und durch des Gegenteils eine entgegengesetzte?

Theaitetos: Ja auch das geben sie zu.

Fremder: Aber daß, was bei einem anwesend sein kann und abwesend, doch auf alle Weise etwas sei, werden sie wohl auch sagen?

Theaitetos: Sie sagen es also.

Fremder: Wenn also Gerechtigkeit und Vernünftigkeit und die übrige Tugend und so auch die Seele, in welcher dies alles einwohnt, wirklich ist: behaupten sie denn etwa, daß irgend von dem Allen etwas sichtbar sei und greiflich oder alles unsichtbar?

Theaitetos: Nichts ist wohl von dem allen sichtbar.

Fremder: Und wie? sagen sie daß etwas hievon einen Leib habe?

Theaitetos: Das werden sie wohl nicht mehr ganz auf einerlei Weise beantworten, sondern die Seele selbst schiene ihnen einen Leib zu besitzen, von der Gerechtigkeit aber und wonach du sonst fragtest werden sie sich wohl der Kühnheit schämen sowohl zu behaupten daß alles dieses gar nicht sei, als auch darauf zu bestehen, daß es ganz leiblich sei.

Fremder: Offenbar, Theaitetos, sind uns ja die Männer besser geworden. Denn auch nicht eins von allem diesen würden die ächten Ausgesäeten und Erdgebornen unter ihnen scheuen, sondern darauf beharren, daß, was sie nicht im Stande sind in den Händen zu zerdrücken auch ganz und gar nichts ist.

Theaitetos: Recht so denken sie wie du sagst.

Fremder: Laß sie uns also nochmals fragen; denn wenn sie auch nur ein wenig von dem

Seienden als unkörperlich zugeben wollen, das reicht schon hin. Denn was nun diesem zugleich und auch jenem was Körper hat eignet, worauf sie ja eben sehen indem sie sagen beides sei, das müssen sie dann angeben. Vielleicht nun würden sie dabei verlegen sein; und wenn ihnen dergleichen begegnete, so sieh zu, ob sie wohl, wenn wir es ihnen vorhielten, annehmen und eingestehn würden das Seiende sei solcherlei etwa.

Theaitetos: Was denn? Sprich und wir wollen gleich sehn.

Fremder: Ich sage also was nur irgend ein Vermögen besitzt, es sei nun ein anderes zu irgend etwas zu machen oder wenn auch nur das mindeste von dem allergeringsten zu leiden, und wäre es auch nur einmal, das Alles sei wirklich. Ich setze nämlich als Erklärung fest um das Seiende zu bestimmen, daß es nichts anderes ist als Vermögen, Kraft.

Theaitetos: Wohl, da sie selbst vor der Hand nichts besseres als dieses zu sagen haben, so nehmen sie dieses an.

Fremder: Schön. Denn in der Folge wird es sich vielleicht uns eben so gut als ihnen anders zeigen. Mit ihnen bleibe uns also nun dieses gemeinschaftlich festgestellt.

Theaitetos: Es bleibt.

(248) Fremder: Und nun laß uns zu den Andern gehen, den Freunden der Ideen. Du aber dolmetsche uns auch das ihrige.

Theaitetos: Das soll geschehen.

Fremder: Also das Werden und das Sein nehmt ihr getrennt von einander an. Nicht wahr?

Theaitetos: Ja.

Fremder: Und mit dem Leibe hätten wir durch die Wahrnehmung Gemeinschaft an dem Werden; durch den Gedanken aber mit der Seele an dem wahrhaften Sein, welches wie ihr sagt sich immer auf gleiche Weise verhält; das Werden aber immer anders.

Theaitetos: Das sagen wir allerdings.

Fremder: Aber dieses Gemeinschaft haben, ihr Allerbesten, was sollen wir doch sagen, daß ihr damit an beiden eigentlich meint? Nicht das eben von uns gesagte?

Theaitetos: Welches denn?

Fremder: Ein Leiden oder eine Einwirkung aus irgend einer Kraft in dem was mit einander zusammentrifft entstehend. Vielleicht aber, o Theaitetos, kannst du ihre Antwort hierauf nicht recht vernehmen, ich aber etwan aus alter Bekanntschaft.

Theaitetos: Wie erklären sie sich also?

Fremder: Sie räumen uns das nicht ein, was wir eben vorher zu den Erdgebornen über das Sein gesagt haben.

Theaitetos: Welches?

Fremder: Wir setzten das als eine hinreichende Erklärung des Seienden, wenn einem auch nur im geringsten ein Vermögen beiwohnte zu leiden oder zu tun?

Theaitetos: Ja.

Fremder: Hierauf nun erwidern sie dieses, daß dem Werden allerdings das Vermögen zu leiden und zu tun eigne, dem Sein aber behaupten sie sei keines von diesen beiden Vermögen angemessen.

Theaitetos: Da sagen sie wohl etwas.

Fremder: Worauf wir jedoch entgegen müssen, daß wir noch bestimmter von ihnen zu erfahren wünschen, ob sie darüber mit uns einig sind, daß die Seele erkenne und das Sein erkannt werde.

Theaitetos: Das bejahen sie doch gewiß.

Fremder: Und wie das Erkennen oder erkannt werden, nennt ihr das ein Tun oder ein Leiden oder beides? oder das eine ein Tun und das andere ein Leiden? oder meint ihr keines habe mit keinem von beiden irgend etwas zu schaffen? Gewiß doch keines mit keinem; denn sonst widersprüchen sie dem vorigen.

Theaitetos: Ich verstehe.

Fremder: Dieses nämlich, daß wenn das Erkennen ein Tun ist, so folgt notwendig daß das Erkannte leidet, daß also nach dieser Erklärung das Sein, welches von der Erkenntnis erkannt wird, wiefern erkannt in sofern auch bewegt wird, vermöge des Leidens, welches doch, wie wir sagen, dem ruhenden nicht begegnen kann.

Theaitetos: Richtig.

Fremder: Aber wie, beim Zeus! sollen wir uns leichtlich überreden lassen, daß in der Tat Bewegung und Leben und Seele und Vernunft dem wahrhaft seienden gar nicht eigne? Daß (249) es weder lebe noch denke, sondern der hehren und heiligen Vernunft entbehrend unbeweglich stehe?

Theaitetos: Eine arge Behauptung, o Fremdling, würden wir da einräumen!

Fremder: Oder sollen wir, daß es Vernunft habe, bejahen, daß aber Leben, läugnen?

Theaitetos: Wie nun?

Fremder: Oder sollen wir sagen dies beides wohne ihm zwar ein, nur wollen wir behaupten in einer Seele habe es dieses nicht.

Theaitetos: Aber auf welche andere Weise sollte es dies wohl haben können?

Fremder: Also wollen wir sagen, es habe Vernunft und Seele und Leben, nur daß es obwohl belebt ganz unbewegt dastehe?

Theaitetos: Dies alles scheint mir ganz unvernünftig zu sein.

Fremder: Daß also bewegtes und Bewegung müßte eingeräumt werden als seiend?

Theaitetos: Unbedenklich.

Fremder: Denn es folgt ja, o Theaitetos, daß wenn alles unbewegt ist niemand nirgend von nichts könne Verstand haben.

Theaitetos: Offenbar ja.

Fremder: Allein wenn wir wiederum einräumten, daß alles bewegt und verändert werde: so würden wir durch diese Behauptung gleichfalls eben dasselbe aus dem Seienden ausschließen.

Theaitetos: Wie so?

Fremder: Das auf gleiche Weise, und eben so und in derselben Beziehung, dünkt dich denn das ohne Ruhe statt finden zu können?

Theaitetos: Keinesweges.

Fremder: Und siehst du etwa, daß ohne dieses von irgend etwas eine Erkenntnis sein oder entstehen kann?

Theaitetos: Nichts weniger.

Fremder: Und gegen den ist doch auf alle Weise zu streiten, der Wissenschaft, Einsicht und Verstand bei Seite schafft, und dann noch irgend worüber etwas behaupten will.

Theaitetos: Gar sehr.

Fremder: Und der Philosoph also, der gerade dies am höchsten schätzt, ist wie es scheint deshalb auf alle Weise genötigt, weder von denen, welche das All es sei nun als Eins oder als viele Ideen setzen, es als ruhend anzunehmen, noch auch wiederum auf die welche das Seiende durchaus bewegen auch nur im mindesten zu hören, sondern wie die Kinder zu begehren pflegen muß er beides von dem Seienden und All, daß es unbewegt und daß es bewegt sei, sagen.

Theaitetos: Vollkommen wahr.

Fremder: Wie nun? kommt es dir nicht vor als ob wir das Seiende jetzt recht ordentlich mit unserer Erklärung umfaßt hätten?

Theaitetos: Allerdings.

Fremder: O weh, Theaitetos! wie sehe ich daß wir nun nichts mehr davon verstehen werden, als nur daß es keine Auskunft gibt bei dieser Untersuchung!

Theaitetos: Wie so, und was hast du nur schon wieder?

Fremder: Du Glücklicher, siehst du nicht ein, daß wir nun eben in der größten Unwissenheit

darüber sind, und uns nur einbilden etwas gesagt zu haben?

Theaitetos: Ich bilde mir es noch ein. Und wie es uns bewußt wieder so um uns stehen sollte begreife ich gar nicht.

Fremder: Sieh nur genauer zu, ob, nachdem wir dies alles zugestanden, wir mit Recht eben das könnten gefragt werden, was wir vorher die fragten, welche sagten das All sei warmes und kaltes.

(250) Theaitetos: Erwinnere mich doch, was?

Fremder: Gern, und ich will dies so zu tun suchen, daß ich dich frage wie damals jene, damit wir zugleich etwas weiter kommen.

Theaitetos: Gut.

Fremder: Wohl denn, hältst du Bewegung und Ruhe nicht für einander ganz entgegengesetzt?

Theaitetos: Wie könnte ich anders?

Fremder: Aber du sagst doch, daß beide und jede gleich sehr sind.

Theaitetos: Das sage ich freilich.

Fremder: Meinst du nun, daß beide und jede bewegt werden wenn du einräumst daß sie sind?

Theaitetos: Keinesweges.

Fremder: Sondern daß sie ruhen willst du andeuten, wenn du sagst daß sie beide sind?

Theaitetos: Wie doch das?

Fremder: Also setzest du doch das Seiende in deiner Seele als ein drittes außer diesen, indem du Ruhe und Bewegung als von jenem umschlossen zusammenfassend, und auf ihre Gemeinschaft in dem Sein Hinsicht nehmend, beiden das Sein beilegst.

Theaitetos: Wir mögen wohl in der Tat das Seiende als ein drittes andeuten, indem wir sagen, daß Bewegung und Ruhe sind.

Fremder: Nicht also Bewegung und Ruhe zusammengenommen ist das Seiende, sondern ein von diesen verschiedenes.

Theaitetos: So scheint es.

Fremder: Also vermöge seiner eigenen Natur wird das Seiende weder ruhen noch sich bewegen.

Theaitetos: Schwerlich.

Fremder: Wohin soll also seine Gedanken noch wenden wer etwas deutliches darüber bei sich festsetzen will?

Theaitetos: Wohin wohl auch?

Fremder: Nirgends hin wohl so leicht, denke ich. Denn wenn sich etwas nicht bewegt, wie sollte es nicht ruhen? oder was auf keine Weise ruht, wie sollte sich das nicht bewegen? Das Seiende hat sich uns aber jetzt außerhalb beider gezeigt, ist das nun wohl möglich?

Theaitetos: Gewiß das allerunmöglichste.

Fremder: Daran müssen wir uns aber hiebei wohl erinnern.

Theaitetos: Woran doch?

Fremder: Daß als wir über das Nichtseiende gefragt wurden, wo man dieses Wort wohl anbringen müßte, wir auch in gänzlicher Verlegenheit befangen waren. Erinnerst du dich dessen?

Theaitetos: Wie sollte ich nicht?

Fremder: Sind wir nun wohl in geringerer Verlegenheit über das Seiende?

Theaitetos: Mir, o Fremdling, scheinen wir wo möglich in noch größerer.

Fremder: Dies liege also hier so unentschieden. Da nun aber das Seiende und das Nichtseiende zu ganz gleichen Teilen gehen in dieser Verlegenheit: so ist doch nun Hoffnung, daß so wie nur das eine von ihnen sich uns, sei es nun dunkler oder bestimmter, darstellt, auch das Andere eben so sich (251) darstellen werde; und wenn wir keines von beiden sehen sollten, wollen wir wenigstens die Erklärung beider zugleich auf die anständigste Weise wie wir nur können weiter bringen.

Theaitetos: Schön.

Fremder: Erklären wir denn, auf welche Weise wir doch jedesmal eine und dieselbe Sache mit vielen Namen benennen.

Theaitetos: Wie was doch? gib mir ein Beispiel.

Fremder: Wir sagen doch von einem Menschen gar vielerlei indem wir ihn danach benennen, wenn wir ihm Farbe beilegen und Gestalt und Größe, auch Fehler und Tugenden, in welchen und hunderttausend anderen Fällen wir denn nicht nur sagen, daß er ein Mensch ist, sondern auch daß er gut ist, und unzähliges andere, und eben so verhält es sich mit allen andern Dingen, daß wir jedes als Eins setzen, und es hernach doch wieder vieles davon sagen mit vielerlei Benennungen erklären durch vielerlei Worte.

Theaitetos: Wahr gesprochen.

Fremder: Wodurch wir nun Jünglingen und schwerköpfigen Alten, denke ich, ein Mahl bereitet haben. Denn das hat ja jeder leicht bei der Hand aufzugreifen, daß es unmöglich ist, daß Vieles Eins und Eins Vieles sei, und sie haben zumal ihre Freude daran nicht zu leiden daß man einen Menschen gut nenne, sondern das Gute gut und den Menschen Mensch. Du triffst gewiß oft, denke ich, Theaitetos, solche die sich auf dergleichen gelegt haben, alte Leute bisweilen die aus Geistesarmut dergleichen bewundern, oder auch selbst meinen Wunder was für Weisheit daran



erfunden zu haben.

Theaitetos: Allerdings.

Fremder: Damit wir uns also an Alle wenden, die jemals was auch immer über das Sein vorgetragen haben: so sei zu diesen sowohl als zu den übrigen mit denen wir vorher schon uns unterredeten noch dieses frageweise gesprochen.

Theaitetos: Was also?

Fremder: Ob wir weder das Sein der Ruhe und Bewegung verknüpfen, noch überall irgend eines mit dem andern, sondern als unvermischbar und unfähig eines an dem andern Teil zu haben, alles in unsern Reden setzen wollen? Oder ob wir Alles in Eins zusammenbringen als der Gemeinschaft unter sich fähig? oder Einiges zwar, Anderes aber nicht? Welches hievon, o Theaitetos, sollen wir sagen daß diese vorziehn?

Theaitetos: Ich weiß für sie nichts hierauf zu antworten. Warum willst du also nicht einzeln jedes beantwortend zusehn was aus jedem folgt?

Fremder: Wohl gesprochen. Setzen wir also zuerst, wenn du willst, den Fall sie sagten Nichts habe irgend ein Vermögen mit irgend einem zu irgend etwas in Gemeinschaft zu treten. Dann werden also Bewegung und Ruhe nirgendwie am Sein Anteil haben.

Theaitetos: Freilich nicht.

(252) Fremder: Und wie? wird dann wohl eine von ihnen sein können, wenn sie mit dem Sein gar keine Gemeinschaft hat?

Theaitetos: Keine wird sein.

Fremder: Plötzlich also gerät durch diese Annahme alles in Aufruhr wie es scheint, sowohl bei denen die das All bewegen, als bei denen die es als Eins hinstellen, und die den Ideen nach das Seiende als immer auf gleiche Weise sich verhaltend annehmen. Denn sie alle verknüpfen doch das Sein, indem die einen sagen es sei wirklich bewegt, die andern es sei wirklich ruhig.

Theaitetos: Offenbar freilich.

Fremder: Eben so auch die welche das All bald zusammensetzen und bald teilen, es sein nun daß sie in das Eine und das Unendliche aus dem Einen, oder daß sie es in endliche Bestandteile teilen und aus diesen zusammensetzen, und gleichviel sie mögen annehmen dies geschehe abwechselnd, oder auch es geschehe immer, auf jede Weise sagen sie doch Alle nichts, wenn es keine Vermischung gibt.

Theaitetos: Richtig.

Fremder: Und weiter müssen die selbst am allerlächerlichsten ihre eigne Rede strafen, welche nicht leiden wollen, daß man irgend etwas von einem andern ihm durch Gemeinschaft zukommenden benenne.

Theaitetos: Wie das?

Fremder: Sie sind doch überall genötigt das Sein zu gebrauchen, und das Ohne und das Andere und tausenderlei anderes dessen sie nicht vermögend sind sich zu enthalten, daß sie es nicht in ihren Reden verknüpfen, und bedürfen daher nicht daß jemand sonst sie widerlege, sondern wie man zu sagen pflegt von Hause her bringen sie sich ihren Gegner und Widerpart mit, der ihnen von innen her zuraunt wie der närrische Eurykles, und führen ihn überall mit sich herum.

Theaitetos: Das ist recht ähnlich und wahr!

Fremder: Wie aber wenn wir nun alles ließen ein Vermögen haben, sich unter einander zu verbinden?

Theaitetos: Das aber kann ich sogar widerlegen.

Fremder: Wie so? Weil die Bewegung selbst dann auf alle Weise ruhen würde, und die Ruhe selbst wiederum sich bewegen, wenn diese beiden zusammenkämen, und das ist doch aus allen Gründen unmöglich, daß die Bewegung ruhe und die Ruhe sich bewege.

Theaitetos: Unbedenklich.

Fremder: Das dritte bleibt uns also allein übrig.

Theaitetos: Ja.

Fremder: Aber eines von diesen ist doch notwendig, daß entweder alles, oder nichts, oder einiges zwar, anderes aber nicht sich vermischen könne?

Theaitetos: Ganz gewiß.

Fremder: Und zweie sind doch als unmöglich erfunden.

Theaitetos: Ja.

Fremder: Jeder also der richtig antworten will muß das übrige von den dreien annehmen.

Theaitetos: Offenbar.

Fremder: Wenn nun einiges sich hiezu versteht, anderes nicht: so geht es damit fast wie mit den Buchstaben. Denn auch von diesen lassen sich einige nicht zusammenstellen (253) mit einander, andere einigen sich wohl.

Theaitetos: Das ist sicher.

Fremder: Die Selbstlauter aber gehen vorzüglich vor den übrigen wie ein Band durch alle hindurch, so daß es ohne einen von ihnen auch für den übrigen nicht möglich ist daß einer sich mit einem andern verbinde.

Theaitetos: Ganz unmöglich.

Fremder: Weiß nun jeder, welche mit welchen in Gemeinschaft treten können? Oder gehört dazu eine Kunst, wenn man es recht machen will?

Theaitetos: Eine Kunst.

Fremder: Was für eine i

Theaitetos: Die Sprachkunde.

Fremder: Und ist es nicht was die hohen und tiefen Töne betrifft eben so? der welcher die Kunst besitzt einzusehn, welche sich mit einander vermischen lassen und welche nicht, ist der Tonkünstler, wer dies aber nicht versteht, der untonkünstlerische?

Theaitetos: Eben so.

Fremder: Und bei jeder anderen Kunst und unkünstlerischem Verfahren werden wir anderes ähnliche finden.

Theaitetos: Unbedenklich.

Fremder: Da wir nun zugestanden haben, daß auch die Begriffe sich gegen einander auf gleiche Weise in Absicht auf Mischung verhalten: muß nicht auch mit einer Wissenschaft seine Reden durchführen, wer richtig zeigen will, welche Begriffe mit welchen zusammenstimmen, und welche einander nicht aufnehmen? und wiederum ob es solche sie allgemein zusammenhaltende gibt, daß sie im Stande sind sich zu vermischen? und wiederum in den Trennungen, ob andere durchgängig der Trennung Ursache sind?

Theaitetos: Wie sollte es hiezu nicht einer Wissenschaft bedürfen und vielleicht wohl der größten!

Fremder: Und wie, Theaitetos, sollen wir diese nennen? oder sind wir, beim Zeus, ohne es zu bemerken in die Wissenschaft freier Menschen hineingeraten? und mögen wohl gar den Sophisten suchend zuerst den Philosophen gefunden haben?

Theaitetos: Wie meinst du das?

Fremder: Das Trennen nach Gattungen, daß man weder denselben Begriff für einen andern, noch einen andern für denselben halte, wollen wir nicht sagen, dies gehöre für die dialektische Wissenschaft?

Theaitetos: Das wollen wir sagen.

Fremder: Wer also dieses gehörig zu tun versteht, der wird Eine Idee durch viele einzeln von einander gesonderte nach allen Seiten auseinander gebreitet genau bemerken, und viele von einander verschiedene von Einer äußerlich umfaßt, und wiederum Eine durchgängig nur mit einem aus vielen verknüpfte, und endlich viele gänzlich von einander abgesonderte. Dies heißt dann, in wiefern jedes in Gemeinschaft treten kann und in wiefern nicht, der Art nach zu unterscheiden wissen.

Theaitetos: Auf alle Weise gewiß.

Fremder: Aber dies dialektische Geschäft wirst du, hoffe ich, keinem andern anweisen als dem rein und recht philosophierenden?

Theaitetos: Wie sollte man es wohl einem Andern anweisen!

Fremder: In dieser Gegend herum werden wir also jetzt sowohl als hernach wenn wir ihn suchen den Philosophen finden, schwer freilich auch ihn genau zu erkennen, nur von ganz (254) anderer Art ist die Schwierigkeit des Sophisten und die seinige.

Theaitetos: Wie so?

Fremder: Der eine in die Dunkelheit des Nichtseienden entfliehend, mit der er aus unkünstlerischer Übung Bescheid weiß, ist wegen der Dunkelheit des Ortes schwer zu erkennen. Nicht wahr?

Theaitetos: So scheint es.

Fremder: Der Philosoph hingegen, in vernunftmäßigem Verfahren mit der Idee des Seienden stets beschäftigt, ist wiederum wegen der Helligkeit der Gegend keinesweges leicht zu erblicken. Denn die Geistesaugen der meisten sind in das Göttliche ausdauernd hineinzuschauen unvernünftig.

Theaitetos: Auch dieses ist nicht minder als jenes einleuchtend, daß es sich so verhalte.

Fremder: Diesen nun werden wir hernach wohl noch genauer betrachten, wenn wir noch Lust haben; von dem Sophisten aber dürfen wir offenbar nicht ablassen, bis wir ihn hinlänglich beschaut haben.

Theaitetos: Wohl gesprochen.

Fremder: Da wir nun übereingekommen sind, daß einige Begriffe Gemeinschaft mit einander haben wollen, andere nicht, und einige wenig; andere viel, andere auch überall nichts hindert mit Allen Gemeinschaft zu haben: so laß uns nun das weitere in unserer Rede so nachholen, daß wir nicht etwa an allen Begriffen betrachten, damit wir nicht durch die Menge in Verwirrung geraten, sondern an einigen der wichtigsten vorzugsweise, zuerst was jeder ist, und dann wie er sich verhält in Absicht des Vermögens der Gemeinschaft mit andern, damit wenn wir auch das Seiende und Nichtseiende nicht mit völliger Deutlichkeit aufzufassen vermögen, es uns wenigstens an einer Erklärung darüber nicht fehle, soweit es die Art der jetzigen Untersuchung zuläßt, wenn es uns etwa möglich wäre, indem wir von dem Nichtseienden sagen es sei wirklich das Nichtseiende, unbeschädigt davon zu kommen.

Theaitetos: Das müssen wir freilich.

Fremder: Die wichtigsten unter den Begriffen welche wir vorher durchgingen sind doch wohl das Seiende selbst und Ruhe und Bewegung?

Theaitetos: Bei weitem.

Fremder: Und die zwei sagen wir doch sind mit einander ganz unvereinbar?

Theaitetos: Völlig.

Fremder: Das Seiende aber vereinbar mit beiden. Denn sie sind doch beide?

Theaitetos: Wie sollten sie nicht!

Fremder: Das wären also drei.

Theaitetos: Freilich.

Fremder: Deren doch jedes verschieden ist von den andern beiden, mit sich selbst aber dasselbige?

Theaitetos: So ist es.

Fremder: Was haben wir nun aber jetzt wieder gesagt, das selbige und verschiedene? Sind dies selbst auch zwei von jenen dreien verschiedene sich aber notwendig immer mit ihnen vermischende Begriffe, und müssen wir also auf fünf und nicht auf drei unsere Aufmerksamkeit richten? oder haben wir mit diesem selbigen und verschiedenen nur eines von jenen bezeichnet ohne es zu wissen?

Theaitetos: Vielleicht.

(255) Fremder: Aber Bewegung und Ruhe sind doch gewiß weder dasselbige noch das Verschiedene.

Theaitetos: Wie so?

Fremder: Was wir der Bewegung und der Ruhe gemeinschaftlich beilegen, das kann doch unmöglich eine von ihnen beiden selbst sein?

Theaitetos: Warum nicht?

Fremder: Die Bewegung wird dann ruhen und die Ruhe hingegen sich bewegen. Denn da alsdann das Eine von ihnen, welches du auch wählen wolltest, von beiden gelten müßte: so würde dadurch das Andere genötigt sein, sich in den Gegensatz seiner Natur zu verwandeln, weil es ja an diesem Gegensatz Anteil hätte.

Theaitetos: Offenbar freilich.

Fremder: Nun aber haben doch am selbigen und Verschiedenen beide Teil.

Theaitetos: Ja.

Fremder: Also wollen wir nicht sagen die Bewegung sei etwa das selbige oder verschiedene, noch auch die Ruhe.

Theaitetos: Freilich nicht.

Fremder: Vielleicht aber ist uns das Seiende und das selbige als Eines zu denken?

Theaitetos: Vielleicht.

Fremder: Aber wenn Seiendes und selbiges nichts verschiedenes bedeuteten, so würden wir

wiederum, indem wir sagen daß Bewegung und Ruhe beide sind, beide für dasselbige, als seiend, ausgeben.

Theaitetos: Allein das ist ja unmöglich.

Fremder: Also ist auch unmöglich daß selbiges und Seiendes eins sind.

Theaitetos: Beinahe.

Fremder: Als einen vierten Begriff zu jenen dreien müssen wir also das selbige setzen.

Theaitetos: Allerdings.

Fremder: Und wie? sollen wir das Verschiedene als einen fünften setzen? oder soll man etwa dieses und das Seiende als zwei Namen für Einen Begriff denken?

Theaitetos: Das mag wohl sein.

Fremder: Allein ich glaube du wirst zugeben, daß von dem Seienden einiges an und für sich und einiges nur in Beziehung auf anderes immer so genannt werde.

Theaitetos: Wie sollte ich nicht!

Fremder: Und das Verschiedene immer in Beziehung auf ein anderes. Nicht wahr?

Theaitetos: So ist es.

Fremder: Nicht aber könnte dies so sein, wenn nicht das Seiende und das Verschiedene sich sehr weit von einander entfernten; sondern wenn das Verschiedene ebenfalls an jenen beiden Arten Teil hätte wie das Seiende, so gäbe es auch verschiedenes was nicht in Beziehung auf ein anderes verschieden wäre. Nun aber ergibt sich doch offenbar, daß was verschieden ist dies, was es ist, notwendig in Beziehung auf ein anderes ist.

Theaitetos: Es verhält sich wie du sagst.

Fremder: Als den fünften müssen wir also die Natur des Verschiedenen angeben unter den Begriffen, die wir gewählt haben.

Theaitetos: Ja.

Fremder: Und durch sie alle müssen wir sagen gehe sie hindurch, indem jedes einzelne verschieden ist von den übrigen, nicht vermöge seiner Natur sondern vermöge seines Anteils an der Idee des Verschiedenen.

Theaitetos: Offenbar allerdings.

Fremder: Dies also laß uns behaupten von den fünfen, indem wir das einzelne wiederholen.

Theaitetos: Was doch?

Fremder: Zuerst daß die Bewegung ganz und gar verschieden ist von der Ruhe. Oder wie sagen wir?

Theaitetos: Nur so.

Fremder: Sie ist also nicht Bewegung?

Theaitetos: Keinesweges.

Fremder: Sie ist aber doch wegen ihres Anteils am Seienden.

Theaitetos: Sie ist.

Fremder: Wiederum aber ist die Bewegung auch verschieden von dem selbigen.

(256) Theaitetos: Beinahe.

Fremder: Sie ist also nicht das selbige.

Theaitetos: Nein freilich.

Fremder: Aber auch sie war doch gewissermaßen selbiges, weil hieran ja alles Teil hat.

Theaitetos: Gewiß.

Fremder: Daß also die Bewegung selbiges sei und auch nicht selbiges, muß man gestehen und darüber nicht schwierig sein. Denn wenn wir sagen sie ist selbiges und sie ist nicht selbiges, meinen wir es doch nicht auf gleiche Art; sondern wenn selbiges, so sagen wir dies von ihr wegen der Teilnahme des selbigen, wenn aber nicht selbiges, dann wegen ihrer Gemeinschaft mit dem Verschiedenen, durch welche von dem selbigen abgesondert sie nicht jenes, sondern ein verschiedenes wird, so daß sie auch wiederum richtig nicht selbiges genannt wird.

Theaitetos: Allerdings.

Fremder: So wenn irgendwie auch die Bewegung selbst Anteil hätte an der Ruhe oder dem Feststehen, es nichts wunderliches wäre, sie eine feststehende zu nennen.

Theaitetos: Ganz richtig, da wir doch zugeben, daß einige Begriffe sich mit einander vermischen wollen, andere aber nicht.

Fremder: Hierüber haben wir ja den Beweis schon früher als den jetzigen geführt, als wir zeigten daß dies natürlich so sein müsse.

Theaitetos: Allerdings.

Fremder: Wiederum sagen wir die Bewegung ist von dem Verschiedenen verschieden, wie sie auch ein anderes war als das selbige und als die Ruhe.

Theaitetos: Notwendig.

Fremder: Nicht verschieden ist sie also doch gewissermaßen auch verschieden nach der vorigen Rede.

Theaitetos: Richtig.

Fremder: Wie nun weiter? sollen wir sagen sie sei von den dreien verschieden, von dem vierten aber es läugnen. Da wir doch zugestanden haben, es wären fünf an welchen und über welche wir die Untersuchung anstellen wollten.

Theaitetos: Wie sollten wir? denn unmöglich können wir doch die Zahl geringer angeben als sie sich uns eben gezeigt hat.

Fremder: Ohne Furcht also wollen wir aussagen und verfechten, die Bewegung sei verschieden von dem Seienden.

Theaitetos: Ohne die mindeste Furcht.

Fremder: Also ist ja ganz deutlich die Bewegung, wesentlich nicht das Seiende, doch seiend in wiefern sie am Seienden Anteil hat.

Theaitetos: Ganz deutlich ist ja das.

Fremder: Also ist ja notwendig das Nichtseiende, sowohl an der Bewegung als in Beziehung auf alle andere Begriffe. Denn von allen gilt daß die Natur des Verschiedenen, welche sie verschieden macht von dem Seienden, jedes zu einem nicht seienden macht, und alles insgesamt können wir also gleichermaßen auf diese Weise mit Recht nicht seiend nennen, und auch wiederum seiend und sagen daß es sei weil es Anteil hat am Seienden.

Theaitetos: So mag es wohl sein.

Fremder: An jedem Begriff also ist viel Seiendes unzählig viel aber nicht seiendes.

Theaitetos: So scheint es.

Fremder: Muß man nicht auch von dem Seienden selbst sagen, daß es verschieden ist von dem übrigen?

Theaitetos: Notwendig.

(257) Fremder: Auch das Seiende also ist, wiefern das übrige ist, sofern selbst nicht. Denn indem es jenes nicht ist, ist es selbst Eins, das unzählig viele übrige aber ist es nicht.

Theaitetos: Beinahe so verhält es sich wohl.

Fremder: Auch darüber also ist keine Schwierigkeit zu machen, wenn doch die Begriffe ihrer Natur nach Gemeinschaft mit einander haben. Will aber jemand dies nicht zugeben, der überrede erst unsere vorigen Reden und dann überrede er uns das weitere.

Theaitetos: Das ist nach strengstem Recht gesprochen.



Fremder: Laß uns nun auch dieses sehn.

Theaitetos: Welches doch?

Fremder: Wenn wir Nichtseiendes sagen, so meinen wir nicht, wie es scheint, ein entgegengesetztes des Seienden, sondern nur ein verschiedenes.

Theaitetos: Wie das?

Fremder: Wie wenn wir etwas nicht groß nennen, meinst du daß wir durch dies Wort mehr das kleine als das gleiche andeuten?

Theaitetos: Keinesweges.

Fremder: Wir wollen also nicht zugeben, wenn eine Verneinung gebraucht wird, daß dann entgegengesetztes angedeutet werde, sondern nur soviel, daß das vorgesetzte Nicht etwas von den darauf folgenden Wörtern, oder vielmehr von den Dingen, deren Namen das nach der Verneinung ausgesprochene ist, verschiedenes andeute.

Theaitetos: Auf alle Weise freilich.

Fremder: Auch dies laß uns ferner bedenken, ob es dir eben so scheint.

Theaitetos: Was doch?

Fremder: Das Wesen des Verschiedenen scheint mir eben so ins kleine zerteilt zu sein wie die Erkenntnis.

Theaitetos: Wie das?

Fremder: Auch jene ist zwar nur eine, aber jeder auf einen andern Gegenstand sich beziehende Teil wird abgesondert und mit einem eignen Namen benannt, daher es so viele Künste und Wissenschaften gibt.

Theaitetos: Ganz richtig.

Fremder: Geht es nun nicht auch den Teilen des Verschiedenen, obgleich dies auch eines ist, eben so?

Theaitetos: Vielleicht, aber sage doch wiefern.

Fremder: Ein Teil des Verschiedenen ist doch dem Schönen entgegengestellt.

Theaitetos: Ja.

Fremder: Ist dieser nun ohne Beinamen oder hat er einen?

Theaitetos: Er hat einen. Denn was wir jedesmal das Nichtschöne nennen, das ist von nichts anderem das Verschiedene als von der Natur des Schönen.

Fremder: Wohl, so sage mir denn dies.

Theaitetos: Was doch?

Fremder: Ist uns nicht dadurch, daß wir was unter eine Gattung des Seienden gebracht ist einer andern entgegenstellten, das Nichtschöne entstanden?

Theaitetos: So allerdings.

Fremder: Also eines Seienden Gegensatz gegen ein anderes wie es scheint ist das Nichtschöne.

Theaitetos: Ganz richtig.

Fremder: Gehört nun wohl nach dieser Erklärung das Schöne mehr unter das Seiende und das Nichtschöne weniger?

Theaitetos: Mit nichten.

Fremder: Eben so gut also, muß man sagen, ist das nicht große als das große selbst.

(258) Theaitetos: Eben so gut.

Fremder: So ist auch das nicht gerechte dem gerechten gleich zu setzen darin, daß das eine nicht weniger ist als das andere.

Theaitetos: Unbedenklich.

Fremder: Und von den übrigen ist dasselbe zu sagen, wenn doch die Natur des Verschiedenen oder die Verschiedenheit sich unter dem Seienden gezeigt hat. Denn ist sie, so sind notwendig auch ihre Teile nicht minder als seiend zu setzen.

Theaitetos: Wie sollten sie nicht?

Fremder: Also ist auch der Gegensatz von einem Teile der Verschiedenheit und dem Sein, wenn diese einander gegenübergestellt werden, nicht minder, wenn man es sagen darf, als das Seiende selbst seiend, und keinesweges das Gegenteil von jenem bedeutend, sondern nur soviel, ein verschiedenes von ihm.

Theaitetos: Ganz gewiß.

Fremder: Wie sollen wir nun diesen nennen?

Theaitetos: Offenbar ja ist das Nichtseiende, was wir des Sophisten wegen suchten, eben dieses.

Fremder: Steht es also, wie du sagtest, keinem von den andern nach in Absicht auf das Sein? und darf man schon herzhaft sagen, daß das Nichtseiende unbestritten seine eigene Natur und Wesen hat, und so wie das große groß und das Schöne schön war, und das Nichtgroße und Nichtschöne nichtgroß und nichtschön, eben so auch das Nichtseiende war und ist nichtseiend und mit zu zählen als ein Begriff unter das viele seiende? Oder haben wir hiegegen noch irgend einen Zweifel, o Theaitetos?

Theaitetos: Gar keinen.

Fremder: Weißt du auch wohl, daß wir dem Parmenides noch über sein Verbot hinaus sind unfolgsam gewesen?

Theaitetos: Wie so?

Fremder: Noch weiter als er es uns zu untersuchen verboten hat sind wir vorwärts gegangen in der Untersuchung, und haben es dargestellt.

Theaitetos: Wie das?

Fremder: Er sagt doch Nicht vermöchtest du ja zu verstehn Nichtseiendes sei, Sondern von solcherlei Weg halt fern die erforschende Seele?

Theaitetos: So sagt er allerdings.

Fremder: Wir aber haben nicht nur gezeigt, daß das Nichtseiende ist, sondern auch den Begriff unter welchen das Nichtseiende gehört haben wir aufgewiesen. Denn nachdem wir gezeigt daß die Verschiedenheit ist, und daß sie verteilt ist unter alles seiende gegen einander, so haben wir von dem jedem Seienden entgegengesetzten Teile derselben zu sagen gewagt, daß eben er in Wahrheit das Nichtseiende sei.

Theaitetos: Und auf jeden Fall, glaube ich, haben wir vollkommen richtig erklärt.

Fremder: Also sage uns niemand nach, wir hätten das Nichtseiende als das Gegenteil des seienden dargestellt, und dann zu behaupten gewagt, es sei. Denn von einem Gegenteil desselben haben wir ja lange jeder Untersuchung den Abschied gegeben, ob es ist oder nicht ist, und erklärbar oder auch ganz und gar unerklärbar. Was wir aber jetzt beschrieben (259) haben daß das Nichtseiende sei, widerlege uns entweder einer auf überzeugende Art daß es unrichtig gesagt ist, oder so lange er das nicht vermag, sage auch er, wie wir, daß die Begriffe sich unter einander vermischen. Und da das Sein und das Verschiedene durch alles und auch durch einander hindurchgehn: so wird nun das Verschiedene als an dem Seienden Anteil habend freilich sein vermöge dieses Anteils, nicht aber jenes woran es Anteil hat, sondern ein verschiedenes; verschieden aber von dem Seienden ist es ja offenbar ganz notwendig das Nichtseiende. Wiederum das Seiende am verschiedenen Anteil habend ist ja verschieden von allen andern Gattungen, und als von ihnen insgesamt verschieden, ist es ja eine jede von ihnen nicht, noch auch alle andern insgesamt, sondern nur es selbst. So daß das Seiende wiederum ganz unbestritten tausend und zehntausenderlei nicht ist und so auch alles andere einzeln und zusammengenommen auf gar vielerlei Weise ist und auf gar vielerlei nicht ist.

Theaitetos: Wahr.

Fremder: Und wenn diesen Gegensätzen jemand nicht glauben will, der sehe zu und trage etwas besseres vor als das jetzt dargestellte; wenn er aber nur um Wunder was schwieriges ausgedacht zu haben, seine Freude daran hat, die Rede bald hierhin bald dorthin zu ziehen: so hat er sich eine Mühe genommen, die nicht sehr der Mühe wert ist, wie unsere jetzige Rede besagt. Denn dies ist weder gar herrlich noch eben schwer zu finden; jenes aber ist eben so schwer und zugleich auch schön.

Theaitetos: Welches?

Fremder: Das vorher erklärte, nämlich dies lassend soviel möglich dem gesagten im einzelnen prüfend nachzugehen, wenn jemand ein in gewissem Sinne verschiedenes auch wieder als ein selbiges setzt und was ein selbiges ist als verschieden, in dem Sinn und in der Beziehung, in welcher er sagt, daß ihm eins von beiden zukomme. Aber von dem selbigen, ganz unbestimmt wie, behaupten, es sei auch verschieden, und das verschiedene dasselbige und das große klein und das ähnliche unähnlich, und sich freuen wenn man nur immer widersprechendes vorbringt in seinen Reden, das ist teils keine wahre Untersuchung, teils gewiß eine ganz junge von einem, der die Dinge eben erst angerührt hat.

Theaitetos: Ganz offenbar.

Fremder: Aber auch, o Bester, alles von allem absondern zu wollen schickt sich schon sonst nirgend hin, auf alle Weise aber nur für einen von den Musen verlassenen und ganz unphilosophischen.

Theaitetos: Wie das?

Fremder: Weil es die völligste Vernichtung alles Redens ist jedes von allem übrigen zu trennen. Denn nur durch gegenseitige Verflechtung der Begriffe kann uns ja eine Rede entstehn.

Theaitetos: Allerdings.

Fremder: Überlege nun, wie zu gar rechter Zeit wir jetzt (260) gegen solche gestritten, und sie genötigt haben zuzugeben, daß eines sich mit dem anderen mische.

Theaitetos: In welcher Hinsicht denn?

Fremder: Weil doch die Rede auch eine von den wirklichen Gattungen ist. Denn ihrer beraubt wären wir, was das größte ist, auch der Philosophie beraubt, überdies aber müssen wir uns auch jetzt darüber einigen was eine Rede ist. Wollten wir sie nun ganz ausschließen, daß sie überall nicht sein soll: so vermöchten wir nicht weiter etwas zu sagen. Wir schlossen sie aber aus, wenn wir einräumten, es gäbe gar keine Verknüpfung für nichts mit nichts.

Theaitetos: Ganz richtig ist dies wohl; warum wir aber jetzt die Rede erklären müssen, das habe ich noch nicht verstanden.

Fremder: Vielleicht wenn du mir so folgen willst, wirst du es ganz leicht fassen.

Theaitetos: Wie doch?

Fremder: Das Nichtseiende hat sich uns doch als einer von den übrigen Begriffen gezeigt durch alles Seiende zerstreut.

Theaitetos: Richtig.

Fremder: Nun laß uns zunächst zusehn, ob es sich wohl mit Vorstellung und Rede verbindet?

Theaitetos: Weshalb?

Fremder: Verbindet es sich mit diesen nicht, so ist notwendig alles wahr; verbindet es sich, so entsteht ja falsche Vorstellung und Rede. Denn Nichtseiendes vorstellen oder reden, das ist doch das falsche was in Gedanken und Reden vorkommen kann.

Theaitetos: Allerdings.

Fremder: Und ist Falsches oder Irrtum, so ist auch Täuschung.

Theaitetos: Ja.

Fremder: Und ist Täuschung, dann ist doch gewiß notwendig alles voll Schattengestalten und Abbilder und trüglichen Scheines.

Theaitetos: Wie könnte es anders sein.

Fremder: Und der Sophist, sagten wir, hätte sich in diese Gegend zwar geflüchtet, dabei aber gänzlich geläugnet, es gebe gar keinen Irrtum. Denn das Nichtseiende könne man weder denken noch sagen. Denn am Sein habe das Nichtseiende nirgendwie Anteil.

Theaitetos: So war es.

Fremder: Nun aber hat sich allerdings gezeigt es habe Anteil am Seienden. So daß er uns auf dieser Seite vielleicht nicht mehr bestreiten möchte, wohl aber sagen, einige Arten hätten nur Anteil am Nichtseienden, andere nicht, und Rede und Vorstellung gehörten zu denen, die ihn nicht hätten; so daß er die Bildmacherei und Trugbildnerei worin wir sagen daß er sich befindet immer noch bestreitet, daß sie nicht ist, weil nämlich Vorstellung und Rede keine Gemeinschaft hat mit dem Nichtseienden; denn es gebe gar keinen Irrtum, sobald diese Gemeinschaft nicht bestehe. Darum müssen wir nun zuerst Rede und Meinung und Vorstellung recht erforschen, was dieses ist, damit, wenn es sich uns gezeigt, wir auch dessen Gemeinschaft mit dem Nichtseienden ersehen, und wenn wir diese ersehen, den Irrtum als seiend aufzeigen, und wenn wir diesen aufgezeigt, wir den Sophisten darin festbinden, hat (261) er dies anders verwirkt, sonst aber ihn loslassen und in einer andern Gattung aufsuchen.

Theaitetos: Offenbar, o Fremdling, ist doch das wahr was vom Sophisten anfänglich gesagt worden, daß es ein schwer zu fangendes Geschlecht ist. Denn man sieht ja welchen Überfluß er hat an Verschanzungen, von denen er eine nach der andern aufwirft, die man dann notwendig erst erobern muß, um zu ihm selbst zu kommen. Denn kaum haben wir uns jetzt durch das Nichtseiende, was er aufgeworfen hatte daß es nicht wäre, durchgeschlagen, so hat er schon etwas anderes aufgeworfen, und wir müssen nun erst zeigen, daß es falsches gibt in der Rede und in der Vorstellung, und nach diesem vielleicht etwas anderes und dann wieder ein anderes nach jenem, und niemals wie es scheint wird sich ein Ende zeigen.

Fremder: Gutes Mutes muß man sein o Theaitetos, wenn man auch immer nur ein wenig vorwärts kommen kann. Denn wer in solchen Fällen schon mutlos wird, was will der anderwärts tun, wo er vielleicht gar nichts ausrichtet oder wohl gar wieder zurückgetrieben wird? Gute Wege hat es, wie man im Sprichwort sagt, daß ein solcher jemals eine Stadt erobern sollte. Nun aber, du Guter, wenn nur was du sagtest erst glücklich zu Ende gebracht ist, dann haben wir gewiß die stärkste Mauer eingenommen, und das andere wird schon leichter und geringer sein.

Theaitetos: Das ist ein gutes Wort.

Fremder: Rede und Vorstellung laß uns also wie gesagt jetzt vornehmen, damit wir desto untrüglicher berechnen können, ob das Nichtseiende sie erreicht, oder ob beide in alle Wege wahr sind und keine von ihnen jemals falsch.

Theaitetos: Richtig.

Fremder: Wohlan denn, wie wir uns über die Begriffe und Buchstaben erklärten, eben so laß uns auch wegen der Worte nachsehen; denn auf diese Art wird sich wohl das jetzt gesuchte zeigen.

Theaitetos: Worauf sollen wir eigentlich bei den Worten Acht haben?

Fremder: Ob alle sich mit einander zusammenfügen, oder keines, oder ob einige wollen, andere aber nicht.

Theaitetos: Offenbar wollen doch einige, andere aber nicht.

Fremder: Du meinst es vielleicht so, daß die, welche nach einander ausgesprochen auch etwas kund machen, sich zusammenfügen, die aber in ihrer Zusammenstellung nichts bedeuten, sich nicht fügen.

Theaitetos: Wie meinst du dies eigentlich?

Fremder: So wie ich glaubte, du hättest es dir auch gedacht, als du mir beistimmtest. Es gibt nämlich für uns eine zwiefache Art von Kundmachung des Seienden durch die Stimme.

Theaitetos: Wie das?

Fremder: Das eine sind die Benennungen oder Hauptwörter, das andere die Zeitwörter.

Theaitetos: Beschreibe mir beide.

Fremder: Die Kundmachungen welche auf Handlungen gehn nennen wir Zeitwörter.

(262) Theaitetos: Ja.

Fremder: Die Zeichen aber, die dem was jene Handlungen verrichtet durch die Stimme beigelegt werden, sind die Hauptwörter.

Theaitetos: Offenbar freilich.

Fremder: Und nicht wahr, aus Hauptwörtern allein hinter einander ausgesprochen entsteht niemals eine Rede oder ein Satz, und eben so wenig auch aus Zeitworten die ohne Hauptwörter ausgesprochen werden?

Theaitetos: Das habe ich nicht verstanden.

Fremder: Offenbar also hast du etwas anderes in Gedanken gehabt, als du mir eben beistimmtest. Denn eben dies wollte ich sagen, daß aus diesen so hinter einander ausgesprochen keine Rede

wird.

Theaitetos: Wie so?

Fremder: Wie etwa geht läuft schläft, und so auch die andern Zeitwörter welche Handlungen andeuten, und wenn man sie auch alle hintereinander her sagte, brächte man doch keine Rede zu Stande.

Theaitetos: Wie sollte man auch!

Fremder: Und eben so wiederum, wenn gesagt wird, Löwe Hirsch Pferd und mit was für Benennungen sonst was Handlungen verrichtet pflegt benannt zu werden, auch aus dieser Folge kann sich nie keine Rede bilden. Denn weder auf diese noch auf jene Weise kann das Ausgesprochene weder eine Handlung noch eine Nichthandlung noch ein Wesen eines Seienden oder Nichtseienden darstellen, bis jemand mit den Hauptwörtern die Zeitwörter vermischt. Dann aber fügen sie sich, und gleich ihre erste Verknüpfung wird eine Rede oder ein Satz, wohl der erste und kleinste von allen.

Theaitetos: Wie meinst du nur dieses?

Fremder: Wenn jemand sagt, der Mensch lernt: so nennst du das wohl den kürzesten und einfachsten Satz.

Theaitetos: Das tue ich.

Fremder: Denn hiedurch macht er schon etwas kund über seiendes oder werdendes oder gewordenes oder künftiges, und benennt nicht nur sondern bestimmt auch etwas, indem er die Hauptwörter mit Zeitwörtern verbindet. Darum können wir auch sagen daß er redet und nicht nur nennt, und haben ja auch dieser Verknüpfung eben den Namen Rede beigelegt.

Theaitetos: Richtig.

Fremder: Wie also die Dinge teils sich in einander fügen teils auch nicht, so auch die Zeichen vermittelt der Stimme fügen sich zum Teil nicht, die sich aber fügen bilden eine Rede.

Theaitetos: So ist es auf alle Weise.

Fremder: Nun noch dieses wenige.

Theaitetos: Welches?

Fremder: Daß eine Rede, wenn sie ist, notwendig eine Rede von etwas sein muß, von nichts aber unmöglich.

Theaitetos: So ist es.

Fremder: Und auch von einer gewissen Beschaffenheit muß sie sein.

Theaitetos: Unbedenklich.

Fremder: Nun laß uns recht aufmerksam bei uns selbst.

Theaitetos: Das wollen wir.

Fremder: Ich will dir also eine Rede vortragen, indem ich eine Sache mit einer Handlung durch Hauptwort und Zeitwort verbinde, wovon aber die Rede ist sollst du mir sagen.

Theaitetos: Das soll geschehen nach Vermögen.

Fremder: Theaitetos sitzt. Das ist doch nicht eine lange Rede?

(263) Theaitetos: Nein, sondern sehr mäßig.

Fremder: Deine Sache ist also nun zu erklären wovon sie ist und was sie beschreibt?

Theaitetos: Offenbar von mir und mich.

Fremder: Wie aber diese wiederum?

Theaitetos: Was für eine?

Fremder: Der Theaitetos, mit dem ich jetzt rede, fliegt.

Theaitetos: Auch von dieser würde wohl niemand etwas anderes sagen als sie rede von mir und über mich.

Fremder: Und irgend eine Beschaffenheit, sagen wir, habe notwendig jede Rede?

Theaitetos: Ja.

Fremder: Wie wollen wir also sagen, daß jede von diesen beschaffen sei?

Theaitetos: Die eine doch falsch, die andere wahr.

Fremder: Und die wahre sagt doch das wirkliche von dir daß es ist?

Theaitetos: Ja.

Fremder: Und die falsche, von dem wirklichen verschiedenes?

Theaitetos: Ja.

Fremder: Also das Nichtwirkliche oder Nichtseiende sagt sie aus als seiend?

Theaitetos: Beinahe.

Fremder: Nämlich seiendes, nur verschieden von dem Seienden in Bezug auf dich. Denn in Bezug auf jedes sagten wir doch gebe es viel seiendes und viel nichtseiendes.

Theaitetos: Offenbar freilich.



Fremder: Die letzte Rede nun welche ich von dir ausgesagt, war nach unserer vorigen Bestimmung darüber was eine Rede ist, zuvörderst ganz notwendig eine der kürzesten.

Theaitetos: So waren wir eben wenigstens darüber einig geworden.

Fremder: Dann redete sie doch von etwas.

Theaitetos: Gewiß.

Fremder: Und wenn nicht von dir, dann gewiß von niemand anderem.

Theaitetos: Freilich nicht.

Fremder: Und redete sie von nichts: so wäre sie ganz und gar keine Rede. Denn wir haben gezeigt es sei ganz unmöglich daß was eine Rede ist, sollte eine Rede von nichts sein.

Theaitetos: Vollkommen richtig.

Fremder: Wird also von dir verschiedenes als selbiges ausgesagt, und nichtseiendes als seiend, so wird eine solche aus Zeitwörtern und Hauptwörtern entstehende Zusammenstellung wirklich und wahrhaft eine falsche Rede.

Theaitetos: Vollkommen wahr.

Fremder: Und wie steht es mit Gedanken, Meinung oder Vorstellung und Wahrnehmung? ist nicht schon deutlich daß auch diese alle in unsern Seelen wahr und falsch vorkommen?

Theaitetos: Wie das?

Fremder: So wirst du es wohl leichter sehen, wenn du zuerst feststellst was sie sind, und wie sich jedes von den übrigen unterscheidet.

Theaitetos: Gib es mir nur an.

Fremder: Also Gedanken und Rede sind dasselbe, nur daß das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, was ohne Stimme vor sich geht, von uns ist Gedanke genannt worden.

Theaitetos: Richtig.

Fremder: Der Ausfluß von jenem aber vermittelt des Lautes durch den Mund heißt Rede.

Theaitetos: Wahr.

Fremder: Und in Reden wissen wir doch kommt dieses vor.

Theaitetos: Was denn?

Fremder: Bejahung und Verneinung.

Theaitetos: Das wissen wir.

(264) Fremder: Wenn dies nun der Seele in Gedanken vorkommt stillschweigend, weißt du es wohl anders zu nennen als Meinung?

Theaitetos: Wie wohl?

Fremder: Wie aber wenn jemanden nicht aus sich allein, sondern vermittelst der Wahrnehmung ein solches Ergebnis zukommt, wird es möglich sein es auf eine andere Art richtig zu benennen als Wahrnehmung?

Theaitetos: Nicht anders.

Fremder: Da nun doch die Rede wahr sein konnte und falsch, und von dem übrigen der Gedanke sich zeigte als das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, die Vorstellung aber oder Meinung als Vollendung des Gedankens, und was wir nennen es erscheint uns, die Vereinigung des Sinneneindrucks und der Meinung war, so werden notwendig auch von diesen da sie der Rede verwandt sind bisweilen einige falsch sein.

Theaitetos: Wie sollten sie nicht?

Fremder: Siehst du nun wohl daß falsche Vorstellung und Rede sich williger haben finden lassen, als nach unserer Erwartung die uns in Furcht setzte, wir möchten ein unausführbares Werk angreifen wenn wir sie suchten?

Theaitetos: Das sehe ich.

Fremder: Laß uns also auch wegen des übrigen nicht verzagen, sondern, nachdem sich uns dieses gezeigt hat, uns auch unserer vorigen Einteilungen erinnern.

Theaitetos: Welcher doch?

Fremder: Wir trennten in der Bildnerei zwei Arten, die Kunst der Ebenbilder und die der Trugbilder.

Theaitetos: Ja.

Fremder: Und vom Sophisten, sagten wir, wären wir zweifelhaft, in welche von beiden er zu setzen sei.

Theaitetos: So war es.

Fremder: Und während dieser Verlegenheit goß sich über uns jene noch größere Finsternis aus bei Erscheinung des alles bestreitenden Satzes daß es kein Ebenbild noch Bild noch Truggestalt überall gebe, weil es niemals irgendwo irgendwie Falsches gebe.

Theaitetos: Richtig gesagt.

Fremder: Nun aber falsche Rede und Vorstellung sich als wirklich gezeigt haben, findet auch statt daß es Nachbildungen des Seienden gebe, und daß aus diesem Verhältnis entstehe eine täuschende Kunst.

Theaitetos: Das findet statt.

Fremder: Und daß hieher der Sophist gehöre, war uns doch schon entschieden in dem vorigen?

Theaitetos: Ja.

Fremder: So laß uns also noch einmal versuchen, durch Spaltung der vorliegenden Gattung in zwei, immer auf der rechten Seite des zerschnittenen weiter zu gehen, das in dessen Gemeinschaft sich der Sophist befindet fest haltend, bis wir endlich nach Absonderung alles dessen was ihm mit Anderen gemeinschaftlich ist, seine eigentümliche Natur übrig behalten, um sie vornehmlich uns selbst darzustellen, dann aber auch denen, welche von Natur diesem Verfahren zunächst verwandt sind.

Theaitetos: Richtig.

(265) Fremder: Damals fingen wir doch an mit Unterscheidung der hervorbringenden Kunst und der erwerbenden.

Theaitetos: Ja.

Fremder: Und er erschien uns in der Nachstellung, dem Kampf, dann der handelnden und einigen solchen Arten der erwerbenden Kunst.

Theaitetos: Allerdings.

Fremder: Da nun aber die nachbildende Kunst ihn aufgenommen hat, müssen wir zuerst die hervorbringende Kunst selbst in zweie teilen. Denn die Nachbildung ist doch eine Hervorbringung, von Bildern nämlich sagen wir, nicht aber von den Dingen selbst. Nicht wahr?

Theaitetos: Auf alle Weise.

Fremder: Zuerst also sollen sein zwei Teile der hervorbringenden Kunst.

Theaitetos: Was für welche?

Fremder: Ein göttlicher und ein menschlicher.

Theaitetos: Noch habe ich es nicht verstanden.

Fremder: Hervorbringend sagten wir doch, wenn wir uns des anfänglich gesprochenen erinnern, sei jede Kraft welche dem vorher nicht seienden Ursache wird, daß es hernach werde.

Theaitetos: Ich erinnere mich.

Fremder: Alle sterblichen lebendigen Wesen nun, und die Gewächse die auf der Erde aus Samen und Wurzeln erwachsen, und die unbeseelt in der Erde sich findenden schmelzbaren und unschmelzbaren Körper, sollen wir sagen, daß dies alles durch eines Anderen als Gottes Hervorbringung hernach werde, da es zuvor nicht gewesen? oder sollen wir uns der gemeinen Lehre und Redensart bedienen?

Theaitetos: Welcher?

Fremder: Daß wir sagen, die Natur erzeuge dies kraft einer von selbst gedankenlos wirkenden Ursache? Oder mit Vernunft und göttlicher von Gott kommender Erkenntnis?

Theaitetos: Ich zwar wende mich sonst oft, vielleicht meiner Jugend wegen, von einer dieser Vorstellungen zur andern, nun ich aber auf dich sehe und vermute du glaubest daß dies auf eine göttliche Art entstehe, nehme auch ich dasselbige an.

Fremder: Sehr gut, o Theaitetos, und gewiß wenn wir dich für einen von denen hielten, die in Zukunft anders denken werden, so würden wir jetzt gleich unternehmen in unserer Rede durch dringende Beweise dich zur Einstimmung zu bringen. Da ich aber deine Natur dafür ansehe, daß sie auch ohne unsere Reden selbst sich dahin neigt, wohin du jetzt gezogen zu werden bekenntest, so lasse ich es; denn die Zeit wäre verschwendet. Sondern ich setze fest, was man der Natur zuschreibt das werde durch göttliche Kunst hervorgebracht, was aber hieraus bestehend von Menschen, durch menschliche, und nach dieser Erklärung also zwei Arten der hervorbringenden Kunst, die eine menschlich, die andere göttlich.

Theaitetos: Richtig.

Fremder: Schneide nun von diesen zweien jede wiederum in zwei Teile.

Theaitetos: Wie das?

Fremder: Wie wenn du damals die gesamte Hervorbringung (266) hättest der Länge nach zerschnitten, und du zerschnittest sie nun der Breite nach.

Theaitetos: So sei sie denn zerschnitten.

Fremder: Vier Teile derselben entstehen also hieraus überhaupt, zwei menschliche bei uns, zwei göttliche bei den Göttern.

Theaitetos: Ja.

Fremder: Von dieser anderweitigen Einteilung ist das eine Glied für jeden der beiden vorigen Teile die eigentlich hervorbringende, die beiden übrig bleibenden aber könnten am füglichsten die nachbildenden heißen, und auf diese Weise ist wiederum die gesamte hervorbringende Kunst in zwei Teile geteilt.

Theaitetos: Sage nur noch wie eigentlich jede.

Fremder: Wir und die andern Tiere und woraus alles wachsende besteht, Feuer und Wasser und was hierhin gehört, sind wie wir wissen insgesamt Erzeugnisse Gottes, und jedes das hervorgebrachte selbst. Oder wie?

Theaitetos: Nicht anders.

Fremder: Jegliches von diesen nun begleiten Bilder, welche nicht die Sache selbst sind, aber auch durch göttliche Veranstaltung entstanden.

Theaitetos: Was für welche?

Fremder: Die in den Träumen und auch was wir bei Tage natürlichen Schein nennen, wie der Schatten wenn in das helle Finsternis eintritt, und der Doppelschein, wenn an glänzenden und glatten Dingen eigentümliches Licht und fremdes zusammenkommend ein Bild hervorbringen, welches einen dem vorigen gewohnten Anblick entgegengesetzten Sinneseindruck gibt.

Theaitetos: Dies also seien die zweierlei Werke göttlicher Hervorbringung, die Sache selbst und das eine jede begleitende Bild.

Fremder: Und unsere Kunst, werden wir nicht sagen, daß sie das Haus selbst durch die Baukunst hervorbringt, durch die Zeichenkunst aber noch ein anderes gleichsam als einen menschlichen Traum für Wachende verfertigtes?

Theaitetos: Ganz gewiß.

Fremder: Und werden wir nicht so auch in allem andern zweierlei als zwiefache Werke unserer hervorbringenden Kunst anführen, eins, die Sache selbst durch die eigentlich hervorbringende, dann das Bild durch die nachbildende.

Theaitetos: Nun habe ich es besser verstanden, und setze auf zwiefache Weise zwei Arten der hervorbringenden Kunst, eine göttliche und eine menschliche nach der einen Teilung, und nach der andern eine durch welche die Sachen selbst, und eine durch welche etwas denselben Ähnliches entsteht.

Fremder: Von der bildnerischen nun wollen wir uns erinnern, daß eine Art sich mit den Ebenbildern, die andere mit den Trugbildern beschäftigen sollte, wenn nämlich das Falsche als wirklich falsch seiend, und als auch ein seiendes von Natur sich zeigen würde.

Theaitetos: So war es.

Fremder: Nun hat es sich aber gezeigt, weshalb wir denn jetzt ohne Streit jene zwei Arten aufzählen.

Theaitetos: Ja.

Fremder: In der trugbildnerischen nun machen wir wieder zwei Abteilungen.

Theaitetos: Wie so?

(267) Fremder: Die eine gebraucht Werkzeuge, in der andern gibt sich wer das Trugbild macht selbst zum Werkzeuge her.

Theaitetos: Wie meinst du das?

Fremder: Wenn jemand, meine ich, seines eigenen Leibes sich bedienend deine Gestalt oder deine Stimme mittelst der seinigen ganz ähnlich erscheinen macht, so heißt dieser Teil der Trugbildnerie gewöhnlich die Nachahmung.

Theaitetos: Ja.

Fremder: Dieses also wollen wir von dem Ganzen abteilen, und die nachahmende Kunst nennen, das übrige aber übergehen, um es uns bequem zu machen, einem Andern überlassend es in eins zusammenzufassen und ihm einen schicklichen Namen beizulegen.

Theaitetos: So sei dieses abgeteilt, das andere losgelassen.

Fremder: Auch dieses aber, o Theaitetos, lohnt uns noch als zwiefach anzusehen. Sieh zu weshalb.

Theaitetos: Sage nur.

Fremder: Die Nachahmenden tun dieses teils kennend was sie nachahmen, teils ohne es zu kennen. Und was für einen größeren Unterschied könnte man wohl setzen als zwischen Unkenntnis und Kenntnis?

Theaitetos: Keinen gewiß.

Fremder: Das eben angeführte nun war Nachahmung eines Wissenden. Denn nur wer deine Gestalt und dich kennt kann sie nachahmen.

Theaitetos: Unbedenklich.

Fremder: Wie aber die Gestalt der Gerechtigkeit und der gesamten Tugend überhaupt? Gibt es nicht gar Viele, die sie eigentlich nicht kennen, sondern sich nur ohngefähr vorstellen, sich aber gar sehr darauf legen, das was sie dafür halten als ihnen einwohnend erscheinen zu machen, indem sie es soviel nur irgend möglich in Handlungen und Reden nachahmen?

Theaitetos: Gar sehr Viele.

Fremder: Und verfehlen etwan Alle dieses, gerecht zu scheinen da sie es doch keinesweges sind? oder nicht vielmehr ganz das Gegenteil?

Theaitetos: Ganz und gar.

Fremder: Diesen Nachahmer also werden wir doch für verschieden erklären müssen von jenem, von dem wissenden diesen nichtwissenden.

Theaitetos: Ja.

Fremder: Woher nimmt man also für jeden von ihnen einen schicklichen Namen? oder ist das nicht offenbar schwer, deshalb weil in Absicht der Teilung der Gattungen in Arten die Früheren einen alten unbewußten Grund hatten, so daß keiner eine solche Einteilung auch nur versuchte, weshalb ich denn mit den Namen notwendig nicht gar leicht daran bin. Dennoch wenn es auch kühner gesprochen sein sollte, wollen wir der Unterscheidung wegen jene von einer bloßen Vorstellung ausgehende Nachahmung die Dünkelnachahmung nennen, die aber von der Erkenntnis, die kundige Nachahmung.

Theaitetos: So sei es.

Fremder: Mit jener haben wir es also zu tun. Denn unter den Wissenden war der Sophist nicht,

wohl aber unter den Nachahmenden.

Theaitetos: Gar sehr.

Fremder: Den Dünkelnachahmer laß uns also beschauen wie ein Eisen, ob er aus einem Stück ist oder ob er noch irgendwo eine Spur zeigt, daß er aus zweien zusammengeslagen ist.

Theaitetos: Das wollen wir tun.

Fremder: Und die zeigt er recht sichtlich. Der eine nämlich ist ehrlich und glaubt wirklich das zu wissen, was er sich (268) vorstellt. Des Anderen Benehmen aber, weil er sich so gar sehr in seinen Reden hin und her dreht, zeigt daß er selbst großen Verdacht und Argwohn hegt, das nicht zu wissen, was zu wissen er sich gegen Andere das Ansehn geben will.

Theaitetos: Gewiß gibt es deren von beiden Arten, wie du sie beschreibst.

Fremder: Wollen wir nun den einen als den einfältigen Nachahmer setzen, den Andern als den der sich verstellt?

Theaitetos: Das geht wohl.

Fremder: Und gibt es von diesem wieder nur eine Art oder zwei?

Theaitetos: Sieh du zu.

Fremder: Ich sehe schon, und mir erscheinen allerdings deren zweie; der eine der öffentlich und in langen Reden vor dem Volke sich zu verstellen versteht; der andere der unter Wenigen und in kurzen Sätzen seinen Mitunterredner zwingt sich selbst zu widersprechen.

Theaitetos: Vollkommen richtig gesagt.

Fremder: Wer wollen wir nun nachweisen, daß der langredende sei? Der Staatsmann oder der Volkssprecher?

Theaitetos: Der Volkssprecher.

Fremder: Und wie wollen wir den anderen nennen, den Weisen oder den Sophisten?

Theaitetos: Weise wohl unmöglich, da wir ihn ja als nichtwissend gesetzt haben; da er aber ein Nachahmer des Weisen ist, so muß er doch wohl von diesem etwas in seinen Beinamen bekommen, und ich verstehe nun wohl, wir müssen eben diesen bezeichnen als jenen auf alle Weise wahrhaft ächten Sophisten.

Fremder: Wollen wir nun wie vorher seinen Namen festknüpfen und von Anfang bis zu Ende in einander flechten?

Theaitetos: In alle Wege.

Fremder: Also die Nachahmerei in der zum Widerspruch bringenden Kunst des verstellerischen Teiles des Dünkels, welche in der trügerischen Art von der bildnerischen Kunst her nicht als die

göttliche sondern als die menschliche tausendkünstlerische Seite der Hervorbringung in Reden abgesondert ist; wer von diesem Geschlecht und Blute den wahrhaften Sophisten abstammen läßt, der wird wie es scheint das richtigste sagen.

Theaitetos: Auf alle Weise gewiß.



# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Der Staatsmann

### In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1986

Wie dieses Gespräch mit dem vorigen als zweiter Teil der dort angekündigten Trilogie unmittelbar zusammenhängt, das leuchtet jedem von selbst ein. Wiewohl es sich aber unter denselben Personen begibt, und sich gleichsam in fortlaufender Rede an die Untersuchung über den Sophisten anschließt: so würde man doch zuviel tun, wenn man deshalb beide auch wirklich als Ein Gespräch ansehen wollte. Vielmehr ist zu glauben, daß zwischen der Ausgabe beider einige Zeit verstrichen ist, wenn man anders auf verschiedene einzelne Äußerungen in unserem Gespräch einiges Gewicht legen darf, welche ganz das Ansehen haben, daß sie den Sophisten verteidigen sollen. Daher ist denn die Übersetzung ganz unbedenklich um so sicherer der alten Weise gefolgt ist beide Gespräche, ohnerachtet sie ganz genau aneinander schließen, unter den hergebrachten Überschriften von einander zu trennen. Auch deutet wohl die Ähnlichkeit beider mehr darauf sie als Gegenstücke neben einander zu stellen als daß man es recht angemessen finden könnte sie zusammenzufügen als Hälften eines Ganzen. Denn in der Tat entsprechen sie einander in ihrer ganzen Bildung so genau wie nicht zwei andere Platonische Gespräche, und was an Verschiedenheit aufzufinden ist, scheint nur daher zu rühren, daß im »Sophisten« der unmittelbare Gegenstand der Darstellung das Verwerfliche ist, in dem »Staatsmann« hingegen das Ächte und Vortreffliche. Wiewohl auch hierin unser Gespräch sich dem »Sophisten« wieder nähert, indem es neben dem vortrefflichen doch auch zugleich das Verwerfliche mit großem Fleiß ableitet und auszeichnet, wie in dem »Sophisten« auch neben der Ausführung des verwerflichen zugleich auch auf das vortreffliche nämlich den Philosophen wenigstens hingedeutet wird. Auf diese Weise nun behauptet unser Gespräch mit Recht den mittleren Platz in der angelegten Trilogie indem es in der Tat ein Mittelglied bildet zwischen dem »Sophisten« und der angekündigten Darstellung des Philosophen, wie wir uns diese ohngefähr denken können.

Schon in den ersten Grundzügen ist eine große Übereinstimmung zwischen den beiden vorhandenen Gliedern dieser Trilogie nicht zu verkennen. Nämlich auch beim »Staatsmann« ist die ganze Aufgabe eine Erklärung, und sie soll eben so durch Einteilung des gesamten Gebietes der Kunst, nur aus einem andern Teilungsgrunde, gefunden werden. Wie aber bei dem »Sophisten« dieses ganze Verfahren nicht durchaus ernsthaft gemeint war, so ist es auch hier nicht. Denn kaum könnte man, wenn ihm dies ein wesentlicher Teil des Ganzen gewesen wäre, dem Platon solche Fehler zutrauen als hier begangen werden: indem zum Beispiel unter das Gebietende, in wiefern es ein Teil des erkennenden ist, das bloß Gebotverkündigende mit begriffen wird, bei welchem doch gar keine eigene Erkenntnis notwendig ist, und welches wir hernach auch unter den bloß dienenden Künsten wiederfinden. Ferner indem am Ende der ganzen

Einteilung die Schweine mit dem Menschen in einer näheren und geraderen Verwandtschaft stehen als mit dem Hornvieh, worüber sich freilich Platon selbst lustig macht, und uns hernach ernsthafter sagt, der Mensch verhalte sich zu den übrigen Tieren wie die dämonische Natur zu der menschlichen. Deshalb ist nun in dem wiederholten Lobe jener einteilenden Methode, daß sie sich um Großes und Kleines nicht kümmere, neben dem wahren gewiß zugleich etwas scherzhaftes; wo nicht, so wäre Platon mit Recht gestraft durch den bekannten schlechten Scherz des Diogenes mit dem gerupften Hahn, der sich ganz genau auf die eine von den hier befolgten Einteilungen bezieht. Nachdem nun aber die Erklärung gefunden worden, zeigt sich ferner daß sie nicht passend ist, sondern daß sie, weshalb ein großer Mythos ausgeführt wird, mehr den dämonischen Menschenhüter einer früheren Periode trifft, als den menschlichen Staatsmann einer geschichtlichen Zeit. Für diesen nämlich müsse von dem unter jener Erklärung befaßten erst noch vieles abgesondert werden, was in das Gebiet anderer Künste gehöre, um dann die eigentliche Staatskunst zu erhalten. Dieses Absondern nun soll, wie aus einer Abschweifung über die Natur und den Nutzen des Beispiels, die wirklich nur zur Verteidigung der im »Sophistes« und hier gewählten Methode hier stehen kann, deutlich genug erhellt, weil es ein neues Geschäft ist wie das Einteilen selbst in dem »Sophisten« ein neues war, auch, wie jenes dort, zuerst an einem geringfügigen Beispiel versucht werden, an der Weberei nämlich, mit welcher sich am Ende der Staatsmann eben so verwandt findet, wie mit dem Angelfischer und mehreren anderen der Sophist. Die Weberei selbst aber wird auch erst auf dem vorigen Wege der Einteilung erklärt; und als die Erklärung sich als eine solche zeigt, die weit leichter konnte gefunden worden sein durch die unmittelbare Anschauung, so knüpft sich hieran eine neue Abschweifung über die Art das große und kleine zu messen, und über das Maß welches jedes Ding in sich selbst habe. Hierauf nun wird zuerst von der Weberei, und dann nach diesem Muster auch von der Staatskunst, alles abgesondert was ihr bloß dient oder ihr Geschäft entfernter mitwirkend umgibt, wobei sich sichtlich die Rede als zu ihrer eigentlichen Spitze hinzudrängt zu der Absonderung des falschen Staatsmannes, für den es aber in der Weberei nichts analoges gibt, und der daher aller künstlichen Vorbereitung ohnerachtet doch ziemlich hart an die dem Staate nur dienende Klasse vermittelt einer Auseinandersetzung über die verschiedenen Formen der Staatsverfassung angeknüpft wird. Der nicht klar heraustretende Zusammenhang ist aber eigentlich dieser, daß die Verwalter solcher Staaten, welche nach bestehenden Gesetzen regiert werden, so lange sie der Voraussetzung treu bleiben, diese Gesetze seien das Werk eines wahrhaft kundigen Staatsmannes, nur Diener und Werkzeuge von diesem sind; sobald sie sich aber herausnehmen, diese Gestalt der Diener abwerfend, ihn auch in seiner Freiheit nachzuahmen, alsdann eben jenes grundverderbliche Übel werden, der falsche scheinbare Staatsmann, der wiederum als nachahmend und schlecht nachahmend genau dem Sophisten gegenübersteht, und deshalb auch als der größte Sophist und Gaukler beschrieben wird. Offenbar sieht man wie jene ganze Darstellung der Staatsformen, mit Ausnahme etwa der einzigen Stelle über ihren ungleichen Wert, nur als Mittel behandelt ist um den falschen Staatsmann zu finden; denn sobald dieser sich deutlich genug gezeigt hat, wird das Absonderungsgeschäft fortgesetzt, um auch die zunächst in der Ausübung im Großen begriffenen, die Feldherren und die Rechtsverwalter von dem Staatsmann zu trennen, so daß endlich seine Kunst als die über alle andern herrschende und alle ihre Beschäftigungen den Menschen bestimmende zurückbleibt, und dann wiederum durch einen harten Übergang und ohne daß ein natürlicher Zusammenhang erhellte, zurückkehrend zu dem Beispiel von der Weberei, so wie der Philosoph im »Sophistes« gelegentlich als ein trennender reinigender Künstler dargestellt wurde, so hier der Staatsmann als ein verbindender geschildert, welchem als sein hauptsächlichstes und fast einziges Geschäft obliegt die verschiedenen und deshalb auseinanderstrebenden Naturen untereinander zu verketteten.

Sieht man nun allein auf dasjenige was so den Hauptfaden des Ganzen bildet und auf das letzte Resultat, so kann dieses allerdings dürftig genug erscheinen. Nicht etwa nur dem großen Haufen der heutigen Politiker, dessen höchste Aufgabe immer nur die ist den Staatsreichtum zu vermehren; denn wie wenig Platon mit diesen zu tun hat, muß ihnen schon aus dem Anfang jenes Absonderungsgeschäftes deutlich werden, wo dem Landbau wie dem Handel in Beziehung auf den Staat gar verächtlich begegnet wird. Sondern auch denen, welche höhere sittliche und wissenschaftliche Ansichten mitbringen, könnte das Ergebnis dürftig vorkommen, und dieses letzte und einzige Geschäft des Staatsmannes, wenn gleich etwas großes, ihren Erwartungen doch nicht genügen, um so weniger als nicht einmal unmittelbar angegeben zu sein scheint, auf welchen Zweck nun eigentlich diese Verknüpfung der Naturen und jene Herrschaft über die Beschäftigungen und Dinge in Staaten zu beziehen, und unter welcher Form, ob überall unter derselben oder hier unter dieser und dort unter jener beides auszuüben sei. Diese nun mögen zunächst bedenken daß wie in jenem Gespräch die Erklärung des Sophisten offenbar mit Hinsicht auf den damaligen Zustand der Wissenschaft angelegt war: so auch hier die Erklärung des Staatsmannes mit Bezug auf die bürgerlichen Verhältnisse jener Zeit unter den Hellenen, indem hier von den Verirrungen und der Wut der Parteien die tiefste wie die edelste Ansicht gefaßt ist, und allerdings von diesen den Staat zu befreien oder frei zu erhalten als die höchste Kunstausübung des Staatsmannes mußte dargestellt werden. Besonders aber mögen sie sich erinnern lassen, daß in unserm Gespräch ganz dieselbe Verflechtung und Zusammensetzung statt findet wie in dem vorigen, und daß sie daher nicht vergeblich in dem, was bloß als Abschweifung und beiläufig gegeben wird, die wichtigsten Aufschlüsse suchen dürfen über das, was sie in jenem unmittelbar zusammenhängenden Hauptfaden vermischen. Was zum Beispiel zuerst die Form des Staates betrifft, so läßt freilich Platon deutlich genug vernehmen, daß der wahre Staat wegen Seltenheit der politischen Kunst kaum eine andere als eine monarchische haben könne; allein wenn wir, wie er auch tut, den wahren Staat ganz aus dem Spiel lassen, und den Staatsmann nur ansehen wie er einem andern Staate, der eine Nachahmung werden soll, seine Gesetze vorschreibt, so läßt er zwar alle drei genannte Formen als solche gelten, allein aus seinem Geschäft die Naturen zu vereinigen oder die Beschäftigungen zu beherrschen allein kann doch nicht erhellen unter welchen Umständen er einem Staate jede von jenen Formen geben, und wann er lieber Einem oder Wenigen oder der Menge auftragen wird ihn nachzuahmen. Deshalb nun ist eben jene Abschweifung über den Wert der verschiedenen Formen, welche deutlich genug zu verstehen gibt, daß, in dem Maß als sich Tapferkeit und Besonnenheit in Einigen oder Einem schon vereinigen, auch die Gewalt in ihm oder ihnen darf zusammengedrängt sein, in dem Maß aber als beides noch getrennt ist, auch die Gewalt muß zerstückelt und der Staat also in demselben Maß muß ohnmächtig sein als jenes Hauptgeschäft des Staatsmannes in ihm noch unvollendet ist. Ferner auch wird die ganze Ansicht der Staatskunst sehr aufgehellert durch jene andere, wenn gleich gar nicht in Bezug auf den Gegenstand sondern nur zur Verteidigung des beobachteten Verfahrens eintretende Abschweifung von der Idee des Maßes. Denn eben so bestimmt als absichtlich erklärt Platon, daß die Staatskunst wie jede andere Kunst in ihren Werken dies natürliche auf ihrem Wesen beruhende Maß suche, welches also der wahre Staatsmann als der Wissende in sich tragen und auch mit den richtigen Vorstellungen vom Guten und Gerechten – denn wodurch als durch dies Maß müßte beides bestimmt werden? – den Andern einpflanzen muß um hienach gemeinschaftlich mit ihnen sowohl den äußeren Umfang des Staates abzustecken, als auch jedem Teile desselben seinen eigenen anzuweisen. Über den höchsten Zweck des Staates endlich finden sich die bestimmtesten Winke in jenem großen schon erwähnten Mythos, wo das Wesen des goldenen Zeitalters nach dem Maßstabe beurteilt wird, daß aller Reichtum an natürlichen Dingen und alle Leichtigkeit des Lebens doch nur alsdann einen Wert habe, wenn der Umgang der Menschen untereinander und mit der Natur sie zur Erkenntnis

führe, so daß ihnen in sich und in der Natur zuletzt nichts mehr verborgen sein dürfe, welches also auch offenbar das Ziel derjenigen Staatskunst sein muß, die endlich, wenn mit allen anderen vereinigt, jenen Bemühungen der Götter und des dämonischen Hüters entsprechen kann.

Indessen gehört auch dieses zu der Ähnlichkeit unseres Gespräches mit dem »Sophisten«, daß die angeführten Beziehungen auf den unmittelbaren Gegenstand des Gespräches doch die Absicht jener hinein verwebten Stücke nicht erschöpfen, der wir also noch weiter nachgehn müssen, so gut sich die Spur in wenigen Schritten aufzeigen läßt. Gleich der Mythos, zu welchem eine ägyptische Überlieferung, deren Herodotos gedenkt, Veranlassung scheint gegeben zu haben – denn wenn etwa noch anderwärts Ähnliches vorkommt, wie denn Platon wenigstens das Einzelne was er hier nur in ein großes bedeutendes Bild zusammenfaßt als bekannte Tradition voraussetzt, so ist dies dem Übersetzer entgangen – hat offenbar eine weit mehr umfassende Abzweckung. Was darin von dem Verhältnis der Gottheit zur Welt gedichtet wird auseinander zu setzen, oder zu beurteilen in wiefern man auch hier einen Sitz suchen könnte der dem Platon zugeschriebenen Lehre, daß das Böse in der Materie seinen Ort und seine Ursache habe, dies würde nicht hieher gehören weil es ganz außerhalb der Grenzen unseres Gespräches liegt. Wohl aber ist dieses zu bemerken, daß Platon hier eine große Ansicht niederlegen wollte von den geschichtlichen Perioden der Welt und von den großen Umwälzungen der menschlichen Dinge, besonders aber auch von ihrem zu gewissen Zeiten bemerklichen Zurückschreiten, in welchem er auch sein Vaterland zumal in politischer Beziehung begriffen fand, und es gehört gewiß zu der Harmonie des Ganzen, daß auch dies aus dem Ermangeln der einwohnenden lebendigen Erkenntnis erklärt wird, und aus der bloßen Nachahmung in welcher die Ähnlichkeit mit dem Wahren je länger je mehr verschwindet. Wer aber dies mehr nach unserer Weise betrachten und verfolgen wollte, der dürfte darin nicht mit Unrecht den ersten gebildeten Ausdruck finden für die in unvollkommner Gestalt auch viel früher schon vorkommende Anschauung des Lebens der Welt als in entgegengesetzten Bewegungen wechselnd und sich wieder erzeugend. Merkwürdig ist es übrigens, und ein Rat der wohl hieher gehört, diesen Mythos mit dem im »Protagoras« zu vergleichen. Denn hoffentlich wird Jedem der dabei Achtung gibt auf die Art wie jener Mythos hier wieder mit aufgenommen wird, das dort über ihn gesagte sich aufs neue bestätigen. – Eben so hat die Idee des Maßes hier noch eine eigene wiewohl wenig angedeutete Beziehung auf die beiden Teile oder Gestalten der Tugend wie sie genannt werden, um jeden möglichen Mißverstand zu verhüten, daß sie nämlich nicht etwa nur im Vergleich mit einander groß und klein sind, so daß dieselbe Äußerung gegen die eine von zwei andern gehalten tapfer und gegen die andere gehalten ruhig wäre, oder gar im Vergleich mit der einen tapfer, im Vergleich mit der andern aber toll und wild, sondern daß sie nur eben dadurch Tugenden sind daß sie ihr Maß in sich selbst haben. Hiedurch schließt sich die hier aufgeregte Ansicht der Tugend der im »Sophisten« gegebenen unmittelbar an, indem so die beiden Arten der Schlechtigkeit, die Unverhältnismäßigkeit und die Krankheit, in ihrer Verbindung gezeigt werden, und das hier beständig vom Staatsmann gebrauchte Gleichnis seine rechte Bedeutung erhält, weil nun der Staatsmann der Arzt wird für die Krankheit der Seele im Großen, indem er ihre Mischung allmählig verbessert und mit den richtigen Vorstellungen des Guten und Gerechten zugleich allen natürlichen Anlagen, welche dieser wesentlichen Einheit ermangelnd in Aufruhr gegen einander stehen müßten, ihr eigentümliches und wahres Maß einpflanzt. So daß nun hier durch völlige Mitaufnahme der richtigen Vorstellung in die Idee der Erkenntnis, aus welcher jene doch immer hervorgehn muß, jene erste Ansicht in einem höheren Sinne und über alle Einwendungen hinausgehoben wiederkehrt, daß alle Tugend Erkenntnis und alle Untugend Unkenntnis sei. – Endlich hat auch die letzte, den Hauptfaden des Gesprächs unterbrechende Erörterung über die verschiedenen Formen der Staatsverfassung, wie sie von den Hellenen waren aufgefaßt und

ausgebildet worden, sehr sichtlich den Endzweck, im Zusammenhange mit großen Ansichten ganz unverhohlen seine Meinung zu eröffnen über die hellenischen Staaten und namentlich über seinen vaterländischen, und die höchst verkehrte Art, wie dort von den bloß rednerischen Volksführern der Einfluß der Erkennenden auf den Staat geschätzt und möglichst abgehalten wurde, um so zugleich rechtfertigend im gehörigen Lichte darzustellen was er selbst anderwärts als Staatsbildner und Fürstenlehrer auszurichten vergeblich bemüht gewesen war, und allen spottenden Tadlern zum Trotz herauszusagen, wie er ohnerachtet er nicht dazu gekommen sei zu regieren, sich selbst und jeden Wissenden dennoch für den wahren Staatsmann und König halte.

Dies führt uns natürlich darauf, auch noch diese Ähnlichkeit unseres Gespräches mit dem vorhergehenden zu beachten, daß ersteres ebenfalls als der Gipfel einer Platonischen Polemik anzusehen ist nämlich der gegen Volksführer, Rhetoren und Staatsklügler, und daß gegen sie, nach der gründlichen Behandlung die ihnen hier widerfährt, nichts neues mehr aufzubringen war, sondern hiemit der Streit mußte abgeschlossen sein. Wenn einmal eine Verkehrtheit so vollständig dargelegt ist: so können freilich einzelne Ausfälle noch immer durch besondere Veranlassungen herbeigerufen werden, wenn jemand der Meinung ist er dürfe nie eine Antwort schuldig bleiben; aber sie werden immer, wie stechend sie auch sein mögen, weniger sagen als das was schon gesagt ist, und daher nach einer solchen Auseinandersetzung wie diese, von einem besonnenen Schriftsteller wie Platon, nicht leicht mit solcher Freiheit und nicht abgedrungener Fülle vorgetragen werden, wie wir dergleichen in anderen Gesprächen gefunden haben, die sich auch dadurch als früher geschriebene bewähren. Hierüber ins Einzelne hineingehn hieße ein noch genaueres Gegenstück zu unserer Einleitung in das vorhergehende Gespräch schreiben, wie der »Staatsmann« selbst eines zum »Sophisten« ist. Nur wollen wir die Leser auffordern, in allen Gesprächen, vom »Protagoras« anfangend, denn mehr oder minder findet sich der Gegenstand fast in allen, zu bemerken, wie außerdem daß die Ansicht in allen dieselbige ist, auch selbst die Stärke und Tüchtigkeit der Polemik von der immer mehr sich gestaltenden Entwicklung der wissenschaftlichen Ideen abhängt und mit ihr gleichen Schritt hält, und wie auch hier die mimische und ironische Meisterschaft sich desto weniger hervordrängt sondern mit ihren Ansprüchen mehr zurücktritt, je bestimmter eine wissenschaftliche Darstellung sich vorbereitet. Diese Bemerkung wird ohnfehlbar zugleich unserer ganzen bisherigen Anordnung, wenn man von hieraus auf sie zurücksieht, zur Rechtfertigung gereichen. Denn zuerst ist sichtbar, daß der »Staatsmann« eben so bestimmt die andere Seite des »Euthydemos« ergreift und sich daran festhält wie der »Sophist« die erste ergriff, und daß hier eben so wie dort dasjenige nur kurz in Erinnerung gebracht wird was in jenem schon ausführlich genug behandelt war. Ja wenn man sich erinnert, wie ratlos dort Sokrates und Kleinias auseinander gingen, weil sie die königliche Kunst nicht im Stande gewesen waren zu finden: so muß man zugleich bemerken, wie der »Staatsmann« dasjenige voraussetzt was aus jener Ratlosigkeit die Leser sollten gelernt haben. Eben so deutlich ist ferner, daß unser Gespräch auch auf der im »Kratylos« und »Sophistes« aufgestellten Idee der Nachahmung und auf der vom »Theaitetos« an sich immer weiter entwickelnden der richtigen Vorstellung ruht; wie das im »Gorgias« von dem verkehrten Treiben der gemeinen Staatsklügelei sagte, als weniger positiv und unmittelbar in sich begründet, dem im »Staatsmann« gesagten notwendig muß vorangegangen sein; endlich auch, daß der »Staatsmann« den »Protagoras« ohngefähr in demselbigen Grade wieder in sich aufnimmt, wie der »Sophistes« den »Parmenides«, und daß was dort über die gesamte Tugend und alle einzelnen, und im »Laches« und »Charmides« über die Tapferkeit und Besonnenheit, die hier als scheinbare Gegensätze wieder vorkommen, besonders gesagt ist, eben so gewiß ein früheres muß gewesen sein als das im »Gorgias«; ja daß alles bisherige im engsten Sinne ethische hier auf eine eigne Weise, und unter dem höchsten Haltungspunkt, den es für Hellenen gab, dem politischen

nämlich zusammengefaßt, und so den künftigen Behandlungen aufbewahrt wird. Daher denn auch in sofern der »Staatsmann« mit dem »Sophistes« zusammen den Mittelpunkt der zweiten Periode Platonischer Werkbildung ausmacht, als darin auf der einen Seite was die Form betrifft das Verknüpfen alles elementarischen, versuchartigen, indirekt vorgetragenen zusammenfällt mit den Keimen einer rein philosophischen Darstellung so daß beides sich als Eins und dasselbige zeigt, und als auf der andern Seite was den Inhalt betrifft das Physische und Ethische, indem beides der äußeren Gestalt nach mehr auseinander tritt, doch in jedem auf eine eigene Weise Eins wird, und zwar hier durch die freilich nur mythisch vorgetragene Betrachtung des Geschichtlichen unter dem Gesetz der Natur und Bildung der Welt selbst, in welcher Hinsicht denn unser Mythos, wie ihn auch wohl Jeder ansieht, eine Vorandeutung auf den »Timaios« ist, die sich der Annäherung an den Platonischen »Staat« gegenüberstellt.

## Der Staatsmann

*Sokrates • Theodoros • Der Fremd • Sokrates der jüngere*

(257) Sokrates: Wahrlich viel Dank bin ich dir schuldig, o Theodoros, für die Bekanntschaft mit dem Theaitetos, und auch für die mit dem Fremden.

Theodoros: Und dreifachen wirst du vielleicht schuldig sein, wenn sie dir erst den Staatsmann werden fertig gemacht haben und den Philosophen.

Sokrates: Wohl! Sollen wir sagen, lieber Theodoros, daß wir dieses so gehört haben von dem ersten Meister in den Rechnungen und in der Meßkunst?

Theodoros: Wie so, Sokrates?

Sokrates: Daß er diese Männer alle gleich geschätzt hat, die doch ihrem Werte nach weiter von einander abstehen als nach dem von eurer Kunst benannten Verhältnis?

Theodoros: Gar schön bei unserm Gott dem Ammon, o Sokrates, und sehr recht hast du mir das aufgefaßt, und mir meinen Rechnungsfehler vorgeworfen. Und dich will ich ein andermal schon dafür heimsuchen; du aber, Fremdling, laß ja noch nicht ab uns gefällig zu sein, sondern wie es dir lieber ist, sei es zuerst den Staatsmann oder den Philosophen, nimm uns nach einander durch.

Fremder: Das müssen wir wohl tun, Theodoros; weil wir es einmal unternommen haben, dürfen wir nicht eher ablassen bis wir mit ihnen zu Ende gekommen sind. Allein wie soll ich es mit unserem Theaitetos halten?

Theodoros: Weshalb?

Fremder: Sollen wir ihn nun ausruhen lassen, und diesen seinen Mitschüler Sokrates zuziehen? oder was rätst du?

Theodoros: Wie du sagtest, ziehe diesen zu. Denn jung wie sie sind, werden sie jede Anstrengung leichter tragen, wenn sie dazwischen ruhen.

Sokrates: Mit mir, o Fremdling, scheinen ja beide eine gewisse Verwandtschaft zu haben. Denn von dem Einen sagt Ihr Ihr fändet seine Gesichtszüge den meinigen ähnlich, und an dem andern stellt schon der gleichlautende Name und die (258) Anrede eine Angehörigkeit dar. Und Verwandte muß man allewege auch im Gespräch gern kennen lernen. Mit dem Theaitetos nun bin ich selbst gestern im Gespräch begriffen gewesen, und jetzt habe ich ihn dir antworten gehört; den Sokrates aber keines von beiden, und ich muß doch auch diesen in Augenschein nehmen. Mir also soll er ein andermal, dir aber jetzt antworten.

Fremder: So sei es. Und du, o Sokrates, hörst du was Sokrates sagt?

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Und stimmst auch ein zu dem was er sagt?

Der jüngere Sokrates: Allerdings.

Fremder: Von deiner Seite scheint also nichts im Wege zu stehen, und noch weniger soll wohl von der meinigen im Wege stehen. Also nach dem Sophisten ist nun notwendig, wie mir scheint, daß wir den Staatsmann aufsuchen. Und sage mir, ob wir ihn auch als einen Kundigen setzen wollen, oder wie?

Der jüngere Sokrates: Allerdings so.

Fremder: Also müssen wir die Kenntnisse einteilen, wie da wir den ersten betrachteten.

Der jüngere Sokrates: Freilich wohl.

Fremder: Aber nicht, wie mich dünkt, Sokrates, nach demselben Schnitt.

Der jüngere Sokrates: Wie sonst?

Fremder: Nach einem andern lieber?

Der jüngere Sokrates: Das läßt sich hören.

Fremder: Wo findet nun aber wohl einer den Pfad der Staatskunst? Denn wir müssen ihn finden und ihn dann ausgesondert von den übrigen in eine eigne Idee ausdrücken, und die übrigen Ausgänge auch mit Einem andern Begriff bezeichnend bewirken, daß unsere Seele sich alle Erkenntnisse in zwei Arten denke.

Der jüngere Sokrates: Das wird nun schon, denke ich, dein Geschäft, Fremdling, und nicht das meinige.

Fremder: Es muß ja doch, o Sokrates, auch deines sein, wenn es uns klar geworden ist.

Der jüngere Sokrates: Schön gesagt.

Fremder: Ist nun nicht die Rechenkunst und einige andere ihr verwandte Künste ganz kahl von Handlung, und bewirkt uns bloß eine Einsicht?

Der jüngere Sokrates: So ist es.

Fremder: Die Tischerei aber und alle andern Handwerke haben die Erkenntnis in Handlungen einwohnend, mit ihnen zusammengewachsen und gemeinschaftlich zu Stande bringend die durch sie entstehenden körperlichen Dinge, welche vorher nicht waren.

Der jüngere Sokrates: Wie sonst?

Fremder: Auf diese Art also teile uns sämtliche Erkenntnisse, und nenne die eine handelnde, die andere lediglich einsehend.

Der jüngere Sokrates: Wohl, diese sollen uns bestehen als der einen gesamten Erkenntnis beide



Arten.

Fremder: Setzen wir nun den Staatsmann, den König, den Herrn und noch den Hauswirt alles als Eins unter eine Benennung? oder sollen wir sagen dies wären soviel Künste als wir Namen genannt haben? Doch folge mir lieber hieher.

Der jüngere Sokrates: Wohin?

Fremder: So. Wenn einen von den öffentlich angestellten (259) Ärzten einer gut zu beraten weiß, der selbst kein solcher ist, muß man ihm nicht dennoch den Namen derselben Kunst beilegen, wie dem, welchem er Rat erteilt?

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Und wie? wer den Beherrscher eines Landes zurechtzuweisen versteht, werden wir nicht sagen, daß der, wenn gleich er nur für sich lebt, die Erkenntnis hat die der regierende selbst besitzen sollte?

Der jüngere Sokrates: Das werden wir sagen.

Fremder: Aber die Erkenntnis und Kunst des wahren Königes ist doch die königliche?

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Und wer diese besitzt wird der nicht, er mag nun ein Herrscher sein oder nicht, doch seiner Kunst nach mit Recht ein Herrscher genannt werden?

Der jüngere Sokrates: Billig wäre es wohl.

Fremder: Und Hausvater und Herr ist doch dasselbe?

Der jüngere Sokrates: Wie anders?

Fremder: Und wie? sollten wohl ein Hauswesen von weitläufigem Umfang und eine Stadt von geringem Belang sich bedeutend von einander unterscheiden was die Regierung derselben betrifft?

Der jüngere Sokrates: Wohl gar nicht.

Fremder: Also ist, was wir eben in Erwägung zogen, deutlich, daß es nur Eine Erkenntnis für dies alles gibt. Diese mag nun einer die königliche Kunst oder die Staatskunst oder die Wirtschaftskunst nennen, wir wollen nicht mit ihm darüber streiten.

Der jüngere Sokrates: Wozu auch?

Fremder: Allein soviel ist doch gewiß, daß jeder König mit den Händen und mit dem ganzen Leibe gar wenig zur Befestigung seiner Herrschaft vermag in Vergleich mit der Einsicht und der Stärke der Seele.

Der jüngere Sokrates: Gewiß.

Fremder: Mehr der einsichtigen wollen wir also doch lieber sagen als der handarbeitenden und überhaupt verrichtenden sei der König angehörig?

Der jüngere Sokrates: Wie anders?

Fremder: Also die Staatskunst und den Staatsmann und die Herrscherkunst und den Herrscher, dies alles wollen wir als dasselbige in Eins zusammenstellen.

Der jüngere Sokrates: Gewiß.

Fremder: Würden wir nun nicht weiter kommen, wenn wir nächst diesem die einsichtige Erkenntnis trennten?

Der jüngere Sokrates: Freilich wohl.

Fremder: Gib also recht Acht, ob wir irgendwo an ihr ein Gelenk bemerken.

Der jüngere Sokrates: Sage nur was für eins.

Fremder: Ein solches. Wir hatten doch eine Rechenkunst.

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Die doch auf alle Weise zu den einsichtigen Künsten gehörte?

Der jüngere Sokrates: Wie sollte sie nicht?

Fremder: Und wenn die Rechenkunst den Unterschied in den Zahlen eingesehen, schreiben wir ihr noch ein anderes Werk zu als nur das eingesehene zu beurteilen?

Der jüngere Sokrates: Woher wohl?

Fremder: Aber jeder Baumeister ist doch auch nicht selbst Arbeiter, sondern gebietet nur den Arbeitern.

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Und gibt also doch seine Einsicht dazu her, nicht seiner Hände Arbeit.

Der jüngere Sokrates: So ist es.

Fremder: Mit Recht also würde man sagen, er habe Teil an der bloß einsichtigen Erkenntnis.

(260) Der jüngere Sokrates: Freilich.

Fremder: Diesem nun meine ich, liegt doch ob, nicht nach abgeurteilter Sache am Ende zu sein und sich loszusagen, wie der Rechner sich lossagte, sondern allen und jeden Arbeitern das zweckdienliche anzugeben, bis sie das Aufgegebene vollendet haben.

Der jüngere Sokrates: Richtig.

Fremder: Einsehende sind also sowohl diese insgesamt als auch jene die der Rechenkunst folgen, und nur durch Beurteilung und Anordnung unterscheiden sich diese beiden Arten von einander.

Der jüngere Sokrates: Das scheinen sie.

Fremder: Wenn wir also die gesamte einsichtige Erkenntnis teilend, das eine Glied die beurteilende, das andere die gebietende nannten: so könnten wir sagen, das sei ganz angemessen geteilt.

Der jüngere Sokrates: Nach meiner Meinung wenigstens.

Fremder: Aber die etwas gemeinschaftlich verrichtenden, können immer zufrieden sein wenn sie unter sich übereinstimmen.

Der jüngere Sokrates: Wie sollten sie nicht?

Fremder: So lange es also uns beiden hieran nicht fehlt, wollen wir uns unbekümmert darum lassen, was Andere meinen.

Der jüngere Sokrates: Gerne.

Fremder: Wohlan denn, in welche von diesen beiden Künsten sollen wir den Herrscher stellen? Etwa in die beurteilende wie einen Zuschauer? oder sollen wir lieber sagen daß er zu der gebietenden Kunst gehöre, da er ja doch Herr ist?

Der jüngere Sokrates: Wie sollten wir nicht lieber dies?

Fremder: Die gebietende Kunst müssen wir also nun wieder betrachten ob sie sich wo trennt. Und mich dünkt allerdings, so ohngefähr wie die Kunst der eigentlichen Kaufleute sich absondert von der Kunst der Eigenhändler, so auch das Geschlecht der Herrscher von dem der Herolde sich auszusondern.

Der jüngere Sokrates: Wie das?

Fremder: Fremde Arbeiten, die ihnen zuvor verkauft worden, nehmen doch die Kaufleute und verkaufen sie zum zweitenmale wieder?

Der jüngere Sokrates: Freilich.

Fremder: So auch die vom Stamm der Herolde lassen sich fremde Gedanken auftragen, und tragen sie zum zweitenmale Andern auf.

Der jüngere Sokrates: Ganz richtig.

Fremder: Wie also? wollen wir die Herrscherkunst in Eins vermengen mit der dolmetschenden, Befehle ausrufenden, oder mit der Wahrsagekunst und Heroldskunst und vielen andern verwandten Künsten, denen ebenfalls ein Gebieten zukommt? oder sollen wir dem womit wir die Sache eben verglichen auch den Namen nachbilden, da ohnedies fast unbenannt ist die Gattung der Eigengebietenden? und also auf diese Weise teilen, daß wir das ganze Geschlecht der Könige in die selbstgebietende Kunst stellen, um die übrigen aber uns gar nicht weiter bekümmern

Andern überlassen ihnen einen Namen beizulegen? Denn nur auf den Herrscher ging unsere Untersuchung, nicht auf das entgegengesetzte.

Der jüngere Sokrates: Allerdings.

(261) Fremder: Also da sich dies ziemlich von jenem unterscheidet, ausgesondert durch das Verhältnis der Fremdheit zur Eigentümlichkeit, so müssen wir auch dieses wiederum trennen, wenn es irgendwo nachgeben will, daß wir durchschneiden können.

Der jüngere Sokrates: Freilich.

Fremder: Und das scheint es ja zu wollen. Folge mir nur und schneide mit.

Der jüngere Sokrates: Wo denn?

Fremder: Wen wir uns nur immer als Herrscher denken, der ein Gebieten anwendet, werden wir nicht immer finden, daß der, damit irgend etwas entstehe, gebietet?

Der jüngere Sokrates: Weshalb sonst?

Fremder: Alles entstehende aber in zwei Teile zu sondern ist gar nicht schwer.

Der jüngere Sokrates: Wie doch?

Fremder: Nimmst du es nämlich insgesamt, so ist einiges davon beseelt, anderes unbeseelt.

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Und eben hiernach laß uns der einsichtigen Erkenntnis gebietenden Teil, wenn wir ihn zerschneiden wollen, zerschneiden.

Der jüngere Sokrates: Wonach?

Fremder: Indem wir einiges davon den Entstehungen des Unbeseelten zueignen, anderes denen des beseelten, und so wird das Ganze in zwei Teile geteilt sein.

Der jüngere Sokrates: Allerdings.

Fremder: Den einen Teil davon lassen wir liegen, den anderen nehmen wir auf, und nachdem wir ihn aufgenommen, teilen wir ihn wieder in zwei Teile.

Der jüngere Sokrates: Welchen von beiden meinst du aber sollen wir aufnehmen?

Fremder: Offenbar doch den über das lebendige gebietenden. Denn die königliche Kunst hat ja nicht etwa unbeseeltes anzuordnen wie die Baukunst: sondern edlerer Art besitzt sie an dem lebendigen und über dieses immer ihre Macht.

Der jüngere Sokrates: Richtig.

Fremder: Und die Entstehung und Ernährung des Lebendigen könnte man ansehen teils als

vereinzelt, teils als eine gemeinschaftlich über das in Herden lebende Vieh sich erstreckende Sorgfalt.

Der jüngere Sokrates: Richtig.

Fremder: Aber den Staatsmann werden wir doch nicht mit wenigen einzelnen beschäftigt finden wie den Ochsenjungen oder Reitknecht, sondern mehr gleicht er einem der Pferdezucht und Rindviehzucht im Großen treibt.

Der jüngere Sokrates: Das leuchtet mir ein, nun es gesagt ist.

Fremder: Wollen wir also von Aufziehung des Lebendigen die gemeinsame Wartung vieler zugleich die Gemeinzucht oder Herdenzucht nennen?

Der jüngere Sokrates: Wie sich beides in der Rede am besten treffen mag.

Fremder: Sehr gut, Sokrates. Und wenn du dich davor hütetest es nicht zu ernsthaft zu nehmen mit den Worten, wirst du wenn du älter wirst reicher sein an Einsicht. Jetzt also wollen wir es wie du rietest machen. Die Herdenzucht aber siehst du leicht wie die einer als zwiefach darstellen, und das jetzt im doppelten gesuchte uns dann nur in der Hälfte wird suchen lassen.

(262) Der jüngere Sokrates: Ich will es versuchen, und mich dünkt eine andere zu sein die Aufzucht der Menschen und eine andere die der Tiere.

Fremder: Recht wacker und frisch hast du das geteilt. Aber daß uns doch dies wo möglich nicht noch einmal begegne.

Der jüngere Sokrates: Was doch?

Fremder: Daß wir nicht ein kleines Teilchen allein von vielen und großen anderen aussondern, und nie ohne einen Begriff; sondern jeder Teil habe zugleich seinen eignen Begriff. Denn am schönsten ist das freilich aus allem übrigen gleich das gesuchte herauszusondern, wenn es sich richtig damit verhält; so wie du eben glaubend daß die Einteilung sich verhalte uns die Rede beschleuniget hast, weil du sähest, daß sie auf den Menschen losging. Aber Lieber, schnitzeln ist hier nicht sicher, sondern weit sicherer mitten durchschneiden. So trifft man auch mehr auf Begriffe, und darauf kommt doch Alles an bei Untersuchungen.

Der jüngere Sokrates: Wie meinst du das nur, Fremdling?

Fremder: Ich will versuchen es noch deutlicher zu erklären, Sokrates, aus Wohlgefallen an deiner Gemütsart. An dem jedoch was uns jetzt vorliegt ist unmöglich es ohne Mangel deutlich zu machen; laß uns aber versuchen die Sache noch um ein klein wenig weiter vorwärts zu bringen der Deutlichkeit wegen.

Der jüngere Sokrates: Was meinst du also hätten wir eben bei unserer Einteilung nicht recht gemacht?

Fremder: Dieses, wie wenn jemand das menschliche Geschlecht in zwei Teile teilen wollte, und täte es wie hier bei uns die Meisten zu unterscheiden pflegen, daß sie das Hellenische als Eines

von allem übrigen absondern für sich, alle andern unzähligen Geschlechter insgesamt aber, die gar nichts unter einander gemein haben und gar nicht übereinstimmen, mit einer einzigen Benennung Barbaren heißen, und dann um dieser einen Benennung willen auch voraussetzen, daß sie Ein Geschlecht seien. Oder wenn einer glaubte die Zahl in zwei Arten zu teilen, wenn er aus dem Ganzen eine Myriade herauschnitt, die er als eine Art absonderte, und dann alles übrige ebenfalls mit einem Worte bezeichnen und wegen dieser Benennung hernach glauben wollte, dieses sei nun mit Ausnahme von jenem die andere Art davon. Besser aber und mehr nach Arten und in die Hälften hätte er sie geteilt, wenn er die Zahl in gerades und ungerades zerschnitt, und so auch das menschliche Geschlecht in männliches und weibliches. Lydier aber und Phrygier und so mehrere allen übrigen entgegenstellen und abschneiden könnte er dann, wenn er aufgeben müßte Teil und Art zugleich zu finden beim Zerschneiden.

(263) Der jüngere Sokrates: Ganz richtig. Aber eben dieses, Fremdling, wie kann einer das recht deutlich einsehen, daß Teil und Art nicht dasselbe sind, sondern jedes etwas anderes?

Fremder: O bester Mann, das ist keine schlechte Aufgabe. Wir aber sind schon jetzt weiter als billig von unserer vorgesetzten Rede abgeschweift, und du verlangst wir sollen noch weiter abschweifen. Daher laß uns jetzt nur, wie es sich gehört, zurückkehren; dieser Spur aber wollen wir ein andermal mit Muße nachgehn. Nur das nimm ja in Acht, daß du nicht etwa meinest hierüber etwas genau bestimmtes von mir gehört zu haben.

Der jüngere Sokrates: Worüber denn?

Fremder: Daß Art und Teil von einander verschieden sind.

Der jüngere Sokrates: Aber wie?

Fremder: Daß nämlich, wenn es eine Art von etwas gibt eben dieses notwendig auch ein Teil desselben Gegenstandes sein wird, wovon es eine Art genannt wird, daß aber, was ein Teil sei auch eine Art sein müsse, gar nicht notwendig ist. So sage immer lieber daß ich mich erklärt hätte als anders.

Der jüngere Sokrates: Das will ich tun.

Fremder: Sage mir nun aber auch das nächste.

Der jüngere Sokrates: Was doch?

Fremder: Wegen der Abschweifung, von wo sie uns hieher geführt hat. Ich glaube nämlich es war eigentlich als du befragt wie die Herdenzucht wohl zu teilen wäre so rasch antwortetest es gebe zwei Gattungen des lebendigen, eine die menschliche, und die aller übrigen Tiere insgesamt die andere.

Der jüngere Sokrates: Richtig.

Fremder: Und damals schienst du mir wenigstens, obschon du nur einen Teil herausgenommen, zu glauben, daß du alles übrige auch wieder als Eine Art zurückließest, weil du für Alle einerlei Namen hattest sie damit zu benennen, und sie Tiere hießest.

Der jüngere Sokrates: So war es auch.

Fremder: Allein so würde vielleicht, mein wackerster Sokrates, wenn es noch ein anderes verständiges Tier gäbe wie man die Kraniche dafür hält, oder irgend ein anderes solches auf gleiche Weise seine Benennungen bilden wie du, so daß es die Kraniche als Eine Gattung allem übrigen lebendigen entgegensetzte und sich selbst rühmend heraushöbe, alle übrigen aber mit Inbegriff des Menschen in Eins zusammenfaßte, und ebenfalls nicht besser als etwa Tiere nennete. Deshalb wollen wir uns bemühen dergleichen alles zu vermeiden.

Der jüngere Sokrates: Wie doch?

Fremder: Indem wir nicht gleich alles Lebendige insgesamt teilen, damit uns das weniger begegne.

Der jüngere Sokrates: Das darf es freilich nicht.

Fremder: Aber auch jenes Mal schon war auf dieselbe Art gefehlt worden.

Der jüngere Sokrates: Wie das?

Fremder: Unser gebietender Teil der Einsicht hatte es doch in der Gattung der Auferziehung des lebendigen mit dem in Herden lebenden zu tun. Nicht wahr?

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Also war uns schon damals das gesamte lebendige (264) eingeteilt in zahmes und wildes. Denn die es in der Art haben sich aufziehen und bändigen zu lassen nennen wir zahme, die dieses nicht haben, wilde.

Der jüngere Sokrates: Schön.

Fremder: Die Erkenntnis nun der wir nachspüren, hatte es und hat es noch mit den zahmen zu tun, und muß unter dem geselligen Vieh gesucht werden.

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Laß uns also nicht so teilen wie damals, daß wir auf das Ende sehen oder eilen, um nur geschwind zur Staatskunst zu kommen. Denn deshalb ist es uns auch jetzt nach dem Sprichwort ergangen.

Der jüngere Sokrates: Nach welchem?

Fremder: Daß weil wir uns nicht genug verweilt und gut eingeteilt haben, wir später fertig geworden sind.

Der jüngere Sokrates: Da ist es uns ganz recht ergangen, Fremdling.

Fremder: Gut denn, so laß uns noch einmal anfangen die Gemeinzucht einzuteilen; vielleicht wird auch das worauf du ausgehst die gehörig durchgeführte Rede selbst dir nur noch schöner herausbringen. Sage mir also.

Der jüngere Sokrates: Was denn?

Fremder: Dieses, ob du wohl schon von jemand gehört hast, denn selbst weiß ich daß du nicht dabei gewesen bist wie die Fische im Nil gefüttert werden und in den Teichen des großen Königes. In Quellen aber hast du es vielleicht selbst gesehen?

Der jüngere Sokrates: Allerdings habe ich dies gesehen und jenes von Vielen gehört.

Fremder: Und wie Gänse und Kraniche zusammen weiden hast du, wenn du auch nicht die Thessalischen Ebenen durchstreift hast, doch wohl erfahren und glaubest es.

Der jüngere Sokrates: Wie sollte ich nicht!

Fremder: Deshalb aber habe ich dich dies alles gefragt, weil es Herdenzucht gibt auf dem Wasser und auch auf dem Trockenem.

Der jüngere Sokrates: Das gibt es allerdings.

Fremder: Dünkt dich also nicht auch, daß wir so sollten die Wissenschaft der Gemeinzucht teilen, um jedem von diesen beiden seinen eignen Teil anzuweisen, den einen die Schwimmtierzucht nennend, den andern die Landgängerzucht?

Der jüngere Sokrates: Mich auch.

Fremder: Zu welchem nun von beiden die Herrscherkunst gehöre dürfen wir nicht erst fragen; denn das sieht ja Jeder.

Der jüngere Sokrates: Freilich.

Fremder: Diesen Zweig der Herdenzucht aber, die Landgängerzucht kann wohl jeder teilen.

Der jüngere Sokrates: Wie?

Fremder: Wenn er geflügeltes und zu Fuß gehendes von einander trennt.

Der jüngere Sokrates: Vollkommen richtig.

Fremder: Und wie? ob es die Staatskunst mit dem zu Fuß gehenden zu tun hat, fragen wir danach erst? Oder meinst du nicht, daß auch der unverständigste dies bejahen würde?

Der jüngere Sokrates: Gewiß.

Fremder: Die Zucht des auf dem Lande gehenden nun muß wieder, wie die gerade Zahl wenn sie zerschnitten wird, in zwei Teilen erscheinen.

Der jüngere Sokrates: Offenbar.

Fremder: Nach der Seite nun wohin unsere Rede sich wendet glaube ich zwei gebahnte Wege zu sehen, einen schnelleren, wenn man einem großen Teil einen kleineren gegenüberstellt; (265) einen anderen der davon, was wir vorher sagten, daß man mitten durchschneiden müsse, mehr an



sich hat, aber länger ist er freilich. Es steht also bei uns, welchen von beiden wir wollen, zu gehn.

Der jüngere Sokrates: Können wir denn nicht beide?

Fremder: Zugleich wenigstens nicht, du Wunderlicher, aber nach einander können wir es freilich.

Der jüngere Sokrates: Ich wähle also nach einander beide.

Fremder: Das geht auch gern; denn nur wenig ist uns noch übrig. Im Anfang freilich und als wir noch auf der Hälfte des Weges waren wäre die Aufgabe schwierig gewesen. Nun aber, da es dir so gefällt, wollen wir den längeren zuerst gehn. Denn so lange wir noch frischer sind, werden wir leichter darauf fortkommen. Die Einteilung nun siehe.

Der jüngere Sokrates: Sprich.

Fremder: Das Fußvolk unter den zahmen, was in Herden lebt, ist schon von Natur in zwei Teile geteilt.

Der jüngere Sokrates: Wonach?

Fremder: Daß einige ihrer Art nach ungehörnt sind, Andere hörnertragend.

Der jüngere Sokrates: Das ist deutlich.

Fremder: Teile also die Zucht des Fußvolkes so daß du jedem einen Teil gibst, und bediene dich dabei, wie wir auch schon früher getan, gleich der Erklärung; denn wenn du sie benennen willst wird es dir verwickelter geraten als gut ist.

Der jüngere Sokrates: Wie soll man also erklären?

Fremder: So, daß nachdem der gehenden Tiere Pflegekunst in zwei Teile geteilt worden, der einen Abteilung der gehörnte Teil des Herdenviehes angewiesen worden ist, der anderen der ungehörnte.

Der jüngere Sokrates: Dies sei nun so erklärt, denn es ist gewiß hinreichend deutlich gemacht.

Fremder: Dem Könige aber sehen wir doch gewiß an, daß er eine abgestutzte Herde ohne Hörner weidet.

Der jüngere Sokrates: Wie sollten wir das nicht sehen!

Fremder: Auch diese wollen wir also durchzureißen versuchen, um ihm das seinige zu geben.

Der jüngere Sokrates: Freilich.

Fremder: Sollen wir sie nun nach dem gespaltenen und ungespaltenen Hufe teilen, oder nach der reinen und vermischten Begattung? Du verstehst doch wohl?

Der jüngere Sokrates: Wie denn?

Fremder: Die Pferde und Esel haben es doch in der Art sich mit einander zu begatten?

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Was aber dann noch übrig ist von der einen Herde der zahmen vermischt sich nicht mit einander.

Der jüngere Sokrates: Richtig.

Fremder: Scheint dir nun die Sorgfalt des Staatsmannes auf Naturen von solcher vermischter Begattung zu gehen oder von reiner?

Der jüngere Sokrates: Von unvermischter offenbar.

Fremder: Diese müssen wir nun wie das vorige ebenfalls in zwei Hälften zerlegen.

Der jüngere Sokrates: Das müssen wir.

(266) Fremder: Nun aber ist uns schon das lebendige, sofern es zahm und gesellig ist, bis auf zwei Gattungen etwa ganz zerteilt; denn die Hunde lohnt es kaum als eine eigne Gattung unter den geselligen Tieren aufzuführen.

Der jüngere Sokrates: Freilich nicht. Wonach aber wollen wir die beiden scheiden?

Fremder: Wonach Ihr beide, Theaitetos und du, billig teilen müßt, da ihr euch mit der Meßkunst befaßt habt.

Der jüngere Sokrates: Wonach also?

Fremder: Nach der Diagonale und wiederum nach der Diagonale der Diagonale.

Der jüngere Sokrates: Wie meinst du das?

Fremder: Die Natur welche unserer Gattung eignet, ist die wohl für den Gang anders eingerichtet, als die Diagonale welche das zweifüßige Viereck bildet?

Der jüngere Sokrates: Nicht anders.

Fremder: Die Natur der übrig bleibenden Gattung aber vermag wiederum dasselbe wie die Diagonale unseres Viereckes, wenn sie doch auf zweimal zwei Füße eingerichtet ist.

Der jüngere Sokrates: Das ist sie freilich, und nun verstehe ich auch was du sagen willst.

Fremder: Überdies aber sehen wir nicht, daß uns etwas anderes, recht als käme es von solchen die im Lächerlichen Meister sind, begegnet ist mit dem eingeteilten?

Der jüngere Sokrates: Was doch?

Fremder: Daß mit unserer menschlichen Gattung gleichen Teil erhalten hat und also zwischen her läuft mit der edelsten unter allen zugleich die allerschlechteste?

Der jüngere Sokrates: Ich sehe wohl wie das gar närrisch herauskommt.

Fremder: Ist es denn aber nicht natürlich daß das langsamste zuletzt kommt?

Der jüngere Sokrates: Das freilich wohl.

Fremder: Und das bemerken wir nicht, daß noch viel lächerlicher unser König erscheint, indem er samt seiner Herde umherläuft und gleichen Schritt hält mit dem auf ein schlechtes Leben am meisten eingeübten?

Der jüngere Sokrates: Allerdings freilich.

Fremder: Aber nun eben, Sokrates, wird uns das noch besser deutlich was damals bei der Untersuchung über den Sophisten gesagt ward.

Der jüngere Sokrates: Was doch?

Fremder: Daß nämlich diesem Verfahren in der Rede weder an dem vortrefflicheren mehr liegt als an dem andern, noch sie das kleinere hintansetzt wegen des größeren, sondern immer ganz für sich die Sache zu Ende bringt wie es am richtigsten ist.

Der jüngere Sokrates: So scheint es.

Fremder: Nach diesem nun, damit du mir nicht zuvorkommst durch die Frage welches doch damals der kürzere Weg gewesen zur Erklärung des Königes, will ich selbst gleich vorangehn.

Der jüngere Sokrates: Sehr wohl.

Fremder: Ich meine nämlich, wir sollten gleich die Landgänger eingeteilt haben in zweifüßige und vierfüßige; und da wir dann die menschliche Gattung nur allein noch mit dem Federvieh zusammen die zweibeinige Herde bildend gefunden hätten, diese dann zerschneiden in einen nackten und einen gefiedererzeugenden Teil. Wäre sie nun so geteilt und dadurch die menschenhütende Kunst deutlich gezeigt worden, dann hätten wir unsern Staatsmann und König gebracht und wie den Wagenführer in den Staat hineingestellt, die Zügel desselben ihm übergebend, da hierin doch seine eigentümliche Kunst besteht.

(267) Der jüngere Sokrates: Sehr schön hast du mir wie die Hauptschuld die Erklärung ausgezahlt, und mir noch diesen Nebenweg wie die Zinsen beigelegt, wodurch sie nun ganz vollendet ist.

Fremder: Wohlan denn, fassen wir nun vom Anfang bis zum Ende alles noch einmal durchgehend die Namenerklärung der Kunst des Staatsmannes zusammen.

Der jüngere Sokrates: Wohl.

Fremder: Von der einsehenden Erkenntnis hatten wir also zuerst einen gebietenden Teil; von diesem nannten wir ferner durch Vergleichung darauf gebracht einen Teil den selbstgebietenden. Von dieser selbstgebietenden ward nun gar nicht als die kleinste Gattung die welche das lebendige aufzieht von uns abgeschnitten. Von dieser eine Art die Herdenzucht, von der Herdenzucht wiederum die Hütung der zu Fuß gehenden, und von dieser schnitten wir uns wieder

besonders ab die Auferziehung der ungehörnten Gattung. Den nächsten Teil von dieser müßte nun einer wenigstens dreifach zusammenflechten, wenn er ihn in einen Namen befassen wollte, und müßte sie die Kunst der Hütung des unvermischt begatteten nennen. Von dieser ist nun der Abschnitt für die zweifüßige Herde der letzte übrig bleibende menschenhütende Teil, und selbst eben dieses gesuchte, was sowohl königliche als Staatskunst heißt.

Der jüngere Sokrates: Vollkommen richtig.

Fremder: Aber Sokrates, ist uns dies so wie du eben sagtest auch wirklich verrichtet?

Der jüngere Sokrates: Wie doch?

Fremder: Daß unser Gegenstand vollkommen richtig und befriedigend ist ausgeführt worden? oder fehlt nicht eben darin unsere Untersuchung daß die Erklärung zwar irgendwie gegeben, aber keinesweges vollkommen gründlich ist ausgeführt worden?

Der jüngere Sokrates: Wie meinst du das?

Fremder: Ich will versuchen uns beiden was ich denke jetzt noch deutlicher zu machen.

Der jüngere Sokrates: Das tue nur.

Fremder: Nicht wahr, unter vielen hütenden Künsten die sich uns eben gezeigt hatten war Eine die Staatskunst, die Sorgfalt für Eine gewisse Herde?

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Und unsere Erklärung bestimmte, sie wäre nicht die Zucht der Pferde noch anderer Tiere, sondern die Wissenschaft der Gemeindegucht der Menschen?

Der jüngere Sokrates: So war es.

Fremder: Laß uns nun den Unterschied zwischen allen übrigen Hütern und den Königen betrachten.

Der jüngere Sokrates: Was für einen?

Fremder: Ob nicht mancher Andere von einer anderen Kunst benannte mit jenem zugleich an der Aufziehung der Herde Anteil zu haben behauptet und sich anmaßt.

Der jüngere Sokrates: Wie meinst du das?

Fremder: Wie die Kaufleute, Ackerbauer, alle Speisebereiter, und nach diesen die Vorsteher der Leibesübungen und das ganze Geschlecht der Ärzte, diese weißt du wohl würden sämtlich mit jenen Hütern der menschlichen Dinge welche wir Staatsmänner genannt haben über diese Erklärung sich streiten, weil sie auch für die Erhaltung der Menschen sorgen, (268) und zwar nicht nur der zur Herde gehörigen Menschen, sondern auch der Herrscher selbst.

Der jüngere Sokrates: Und täten sie daran nicht Recht?

Fremder: Vielleicht, und das wollen wir eben sehen. Das aber wissen wir doch, daß mit dem Ochsenhirten sich über dergleichen Niemand in einen Streit einläßt; sondern er selbst der Hirte ist auch der Ernährer der Herde, er ist ihr Arzt, er ist gewissermaßen ihr Freiwerber, und der gesamten Hebammenkunst bei der Schwangerschaft und der Geburt der Jungen ist er allein kundig. Ja auch was Spiel und Tonkunst betrifft, soweit sein Vieh deren von Natur empfänglich ist, versteht niemand besser als er es aufzumuntern und anlockend zu besänftigen, indem er auf Instrumenten sowohl als mit dem bloßen Munde die seiner Herde angemessene Tonkunst ausübt. Und mit den übrigen Hütern ist es dasselbe. Nicht wahr?

Der jüngere Sokrates: Ganz richtig.

Fremder: Wie kann also unsere Erklärung des Königes sich richtig und untadelhaft erweisen, wenn wir ihn den Hüter und Auferzieher der menschlichen Herde nennen, ihn allein heraushebend aus zehntausend anderen die sich mit ihm darum streiten?

Der jüngere Sokrates: Auf keine Weise.

Fremder: Also war unsere Besorgnis vorher gegründet, als wir argwöhnten, wir möchten zwar wohl einige Züge des Herrschers angeben, keinesweges aber könnten wir den Staatsmann genau dargestellt haben, bis wir alle welche sich um ihn herdrängen und auf das Mithüten Anspruch machen weggeräumt, und ihn abgesondert von jenen ganz rein für sich allein hinstellen.

Der jüngere Sokrates: Vollkommen gegründet freilich.

Fremder: Dies also, o Sokrates, müssen wir bewerkstelligen, wenn wir nicht unsere Erklärung zuletzt wollen zu Schanden machen.

Der jüngere Sokrates: Das darf ja auf keine Weise geschehen.

Fremder: Also müssen wir wiederum von einem andern Anfang aus einen andern Weg gehen?

Der jüngere Sokrates: Was doch für einen?

Fremder: Wo wir auch wohl Scherz einmischen. Denn wir müssen einen ziemlichen Teil einer großen Geschichte zu Hülfe nehmen, und hernach eben wie vorher, indem wir einen Teil nach dem andern wegnehmen, zu dem eigentlich gesuchten selbst gelangen. Sollen wir das?

Der jüngere Sokrates: Allerdings.

Fremder: Aber auf die Geschichte sei mir ja recht aufmerksam wie die Kinder. Du bist ja doch erst seit wenigen Jahren über die Kindheit hinaus.

Der jüngere Sokrates: Sage nur.

Fremder: Solche alten Erzählungen also gab es und wird auch noch geben gar viele andere, und so auch die Erscheinung bei dem Streit welcher vorgefallen sein soll zwischen Atreus und Thyestes. Denn du hast doch gehört und erinnerst dich, was sich damals soll ereignet haben?

Der jüngere Sokrates: Das Zeichen von dem goldenen Lamme meinst du vielleicht.

Fremder: Nein das nicht, sondern das von der Änderung (269) im Auf- und Untergang der Sonne und der andern Gestirne, daß sie nämlich von wo sie jetzt aufgehen, dorthin damals untergingen, und aufgingen auf der entgegengesetzten Seite. Damals aber gab Gott dem Atreus ein Zeugnis, und wendete sie um in die gegenwärtige Ordnung.

Der jüngere Sokrates: Erzählt wird freilich auch das.

Fremder: Und auch von der Herrschaft welche Kronos führte haben wir von Vielen gehört.

Der jüngere Sokrates: Von gar Vielen.

Fremder: Und wie, daß vorher die Menschen als Erdgeborne entstanden und nicht erzeugt wurden einer von dem andern?

Der jüngere Sokrates: Auch das ist eine von den alten Sagen.

Fremder: Dies nun rührt insgesamt von demselben Umstände her, und außerdem tausenderlei anderes noch wunderbarer, wovon aber die Länge der Zeit sich einiges ganz verlöscht hat und das übrige zerstreut erzählt wird, jedes einzelne abgerissen von dem übrigen. Den Umstand aber, der an alle diesem Ursach ist, hat noch niemand erzählt. Jetzt aber muß er berichtet werden, denn zur Darstellung des Königes wird er sich uns wohl schicken, wenn er erzählt ist.

Der jüngere Sokrates: Wohl gesprochen! erzähle also ohne etwas zu übergehen.

Fremder: Höre denn. Dieses Ganze hilft auf seiner Bahn bisweilen Gott selbst mitführen und wälzen, bisweilen läßt er es wieder los, wenn seine Umläufe das ihm gebührende Zeitmaß schon erlangt haben. Dann aber wendet es sich von selbst wieder um nach der entgegengesetzten Seite, als ein lebendiges dem auch Vernunft zugeteilt ist von dem welcher es ursprünglich zusammenfügte. Dieses Rückwärtsgehen aber ist ihm notwendig aus folgender Ursache natürlich.

Der jüngere Sokrates: Aus welcher denn?

Fremder: Sich immer einerlei und auf gleiche Weise zu verhalten und dasselbe zu sein, das kommt nur dem göttlichsten unter allem allein zu, körperliche Natur aber steht nicht in dieser Reihe. Was wir nun Himmel und Welt genannt haben, hat freilich vieles und herrliches von seinem Erzeuger empfangen; indes ist es auch Körpers teilhaftig geworden, daher ihm denn aller Veränderung schlechthin unerfahren zu sein unmöglich ist. Nach Vermögen jedoch wird es immer eben da auf gleiche Weise nach Einer Richtung bewegt. Daher ist es der Umwälzung teilhaftig als der kleinstmöglichen Abweichung von der Selbstbewegung. Sich selbst aber immer zu drehen ist keinem wohl leicht möglich als dem alles Bewegte Anführenden. Diesem ist aber nicht statthaft jetzt so, dann wieder entgegengesetzt zu bewegen. Nach diesem allen also darf man von der Welt weder behaupten, daß sie immer sich selbst drehe, noch daß sie immer ganz von Gott gedreht werde, sintemal es nach zweierlei und entgegengesetzten Richtungen geschieht, noch auch, daß etwa irgend zwei (270) Götter von einander entgegengesetzter Gesinnung sie drehen; sondern was eben gesagt ist und allein übrig bleibt, daß sie jetzt von einer andern göttlichen Ursache mitgeführt wird, das Leben aufs neue erwerbend und eine von dem Werkmeister ihr zubereitete Unsterblichkeit empfangend; dann aber, wenn sie losgelassen ist, von sich selbst geht, so gut sie kann, in einem solchen Zustande sich selbst überlassen, daß sie wiederum viele Myriaden von Umläufen rückwärts durchwandern kann, weil sie bei

vollständigster Größe und Gleichgewicht auf dem kleinsten Fuße einherschreitend geht.

Der jüngere Sokrates: Sehr einleuchtend ist alles gesagt was du bis jetzt ausgeführt hast.

Fremder: So laß uns zusammenrechnend den Umstand betrachten der sich aus dem Gesagten ergibt, und von uns als die Ursache alles wunderbaren angegeben wurde. Dies ist nämlich folgender.

Der jüngere Sokrates: Was für einer?

Fremder: Daß nämlich die Bewegung des Ganzen bisweilen nach der Seite wohin es sich jetzt wälzt sich bewegt, bisweilen nach der entgegengesetzten.

Der jüngere Sokrates: Wie doch eigentlich?

Fremder: Diese Veränderung muß man von allen Umwendungen, welche sich am Himmel ereignen, für die größte und vollständigste halten.

Der jüngere Sokrates: Das scheint allerdings.

Fremder: Daher ist auch zu glauben daß alsdann die größten Veränderungen entstehen für uns, die wir innerhalb desselben wohnen.

Der jüngere Sokrates: Auch das ist wahrscheinlich.

Fremder: Viele wichtige und mannigfaltige Veränderungen aber welche zusammentreffen, wissen wir nicht daß die Natur der Lebenden diese nicht leicht erträgt?

Der jüngere Sokrates: Wie sollten wir das nicht?

Fremder: Die größten Verheerungen also entstehen alsdann notwendig sowohl unter den anderen Tieren, als auch von dem menschlichen Geschlecht bleibt nur wenig übrig. Und für diese Überreste treffen dann viele andere wunderbare und neue Ereignisse zusammen; dieses aber ist das größte und begleitet die Umwälzung des Ganzen notwendig alsdann, wenn die der bisher bestandenen entgegengesetzte Richtung eintritt.

Der jüngere Sokrates: Was für eines denn?

Fremder: Welches Alter jedes lebende Wesen hatte dies blieb ihm zuerst stehn, und alles sterbliche hörte auf je länger je älter auszusehn, vielmehr wendete es sich auf das entgegengesetzte zurück und wurde gleichsam jünger und zarter. Und die weißen Haare der Alten schwärzten sich, die Wangen der bärtigen aber glätteten sich wieder, und brachten jeden zu seiner schon vorübergegangenen Blüte zurück; eben so die Leiber der mannbaren Jugend glätteten sich und wurden jeden Tag und jede Nacht kleiner, bis sie wieder die Natur der kleinen Kinder annahmen, und ihnen an Leib und Seele ähnlich wurden. Nach diesem aber welkten sie dann zusehends und verschwanden gänzlich. Ja auch die Leichname der zur selbigen Zeit gewaltsam verstorbenen trafen die nämlichen Zufälle der Reihe nach insgesamt, so daß sie sich in der Schnelligkeit in wenigen Tagen verzehrten.

Der jüngere Sokrates: Was für eine Entstehung des Lebendigen (271) gab es aber damals,

o Fremdling, und auf welche Weise erzeugte es sich aus sich?

Fremder: Offenbar, o Sokrates, gab es auf diese Weise erzeugtes in der damaligen Natur gar nicht; sondern das Geschlecht, wovon erzählt wird, es sei ehemals ein erdgeborenes gewesen, das waren eben die damals aus der Erde zurückkehrenden, und wurde so erwähnt von unsern ersten Vorfahren, welche noch der auf Endigung des ersten Umlaufes folgenden Zeit Grenze erreichten und am Anfange des jetzigen geboren wurden. Denn diese sind uns eben die Verkündiger geworden aller jener Geschichten, welche jetzt mit Unrecht von Vielen ungläubig verworfen werden. Das können wir glaube ich hieraus sehn. Denn damit daß die Alten wieder zur Natur der Kinder zurückkehren hängt ja zusammen, daß auch von den Verstorbenen und in der Erde Liegenden alle diejenigen wieder aufstehend von dort und auflebend jener allgemeinen Umwendung folgten als die gesamte Entstehung sich auf die entgegengesetzte Seite herumwälzte und daß sie als Erdgeborene nach eben diesem Verhältnis notwendig hervorkommend hievon ihren Namen und ihre Erklärung erhielten, so viele nämlich von ihnen Gott nicht schon zu einem andern Geschick erhöht hatte.

Der jüngere Sokrates: Offenbar folgt ja dies aus dem vorigen. Allein das Leben welches während der Gewalt des Kronos wie du sagst gewesen ist, war dies zur Zeit jener Bewegungen oder der jetzigen? Denn die Veränderung an der Sonne und den Gestirnen muß offenbar mit beiden Bewegungen zusammentreffen .

Fremder: Sehr gut bist du der Rede gefolgt. Das aber wonach du fragst, daß nämlich den Menschen alles von selbst geworden, gehört wohl keinesweges zu der jetzt bestehenden Bewegung, sondern auch dieses war offenbar in der vorigen. Denn damals herrschte zuerst für die ganze Umwälzung Sorge tragend der Gott, wie jetzt aber waren strichweise die verschiedenen Teile der Welt gänzlich unter herrschende Götter verteilt. So auch die lebendigen Wesen nach ihren verschiedenen Gattungen und Herden hatten als göttliche Hüter unter sich verteilt die Dämonen, deren Jeder jedem welches er beherrschte für alles genügte, so daß keines wild war noch auch sie einander zur Speise dienten; und Krieg oder Zwiespalt schon gab es ganz und gar nicht unter ihnen, wie man auch unzählig viel anderes mit dieser Anordnung zusammenhängendes noch anführen könnte. Was aber von der Menschen mühelosem Leben gerühmt wird, wird dieserwegen erzählt. Gott selbst hütete sie und stand ihnen vor, wie jetzt die Menschen als ein anderes göttlicheres Lebendige andere Gattungen des Lebenden geringer als sie selbst hüten. Unter seiner Hut aber gab es keine bürgerliche Verfassungen noch (272) auch häusliche, daß man Weiber und Kinder hatte; denn aus der Erde lebten sie alle auf, ohne sich des vorherigen zu erinnern. Sondern dergleichen fehlte ihnen alles, Früchte aber hatten sie reichlich von Eichen und vielen anderen Gewächsen, nicht durch Ackerbau gezogene, sondern welche die Erde ihnen von selbst gab. Auch unbekleidet und ohne Lagerdecken weideten sie größtenteils im Freien; denn die Witterung war beschwerdenlos für sie eingerichtet, und weich war ihr Lager genug, weil reichliches Gras aus der Erde hervorwuchs. Wie also das Leben unter dem Kronos gewesen, o Sokrates, hörst du; das jetzige aber wie es heißt, unter dem Zeus, kennst du selbst. Könntest du nun wohl und wolltest entscheiden, welches von beiden das glückseligere ist?

Der jüngere Sokrates: Keinesweges.

Fremder: Willst du also, daß ich sie dir auf gewisse Weise vergleiche?

Der jüngere Sokrates: Gar sehr will ich das.



Fremder: Wenn also die Pflinglinge des Kronos, da sie so vieler Muße genossen und auch des Vermögens nicht nur mit Menschen sondern auch mit Tieren vernünftigen Umgang zu pflegen, dies alles recht gebrauchten zur Philosophie in ihren Unterredungen mit den Tieren und unter sich von jedem Wesen erforschend, ob es irgend ein besonderes Vermögen besitzend, etwas von den Andern verschiedenes wahrgenommen habe zur Vermehrung der Einsicht: dann ist wohl leicht zu entscheiden, daß die damaligen tausendmal glückseliger daran waren als die jetzigen. Wenn sie aber reichlich mit Speise und Trank gesättiget sich untereinander und den Tieren solche Geschichten erzählten, wie auch jetzt noch von ihnen erzählt werden: so ist auch so die Sache wenigstens nach meiner Meinung gar leicht zu entscheiden. Doch lassen wir das jetzt bis einer kommt der uns gründlich berichte, auf welche von beiden Seiten sich die Lust jenes Geschlechtes neigte in Beziehung auf Erkenntnis und Gebrauch der Rede. Weshalb wir aber diese Geschichte in Anregung gebracht, das muß jetzt erklärt werden; damit wir nächst dem nun zum folgenden fortschreiten können. Als nämlich alles dieses seine Zeit erfüllt hatte und eine Umkehrung erfolgen mußte, da auch das aus der Erde gekommene Geschlecht ganz aufgerieben war, nachdem jegliche Seele alle ihre Entstehungen durchgemacht und, soviel ihr bestimmt war, Samen für die Erde zurückgelassen hatte; alsdann ließ der Steuermann des Ganzen gleichsam den Griff des Ruders fahren und zog sich in seine Warte zurück. Die Welt aber bewegte nun wiederum rückwärts das Geschick und die ihr angeborene Lust. Alle also an ihren Orten mit dem höchsten Geist mitherrschende Götter als sie bemerkten was geschah, ließen gleichfalls alle Teile der Welt los von ihrer Aufsicht und Besorgung. Sie aber die nun im Zurückdrehn, des Endes und des Anfangs entgegengesetzten Schwung vermischend, (273) einen neuen Umschwung nahm, indem sie in sich selbst große Erschütterungen erregte, richtete dadurch wieder anderes Verderben an unter allerlei Arten des Lebendigen. Als nun, nachdem eine geraume Zeit vergangen war, teils Getümmel und Verwirrung nachließen, und von den Erschütterungen eine Stille eintrat, teils sie nun zu ihrem gewohnten eignen Lauf wohl geordnet eine bereit war, ging sie Aufsicht und Macht selbst ausübend über alles in ihr und über sich selbst, ihres Werkmeisters und Vaters Lehren dabei sich nach Kräften erinnernd. Anfänglich nun führte sie dies genauer aus, zuletzt aber lässiger. Und hieran ist das körperliche in ihrer Mischung Schuld, dieses noch von der ehemaligen Natur her mit ihr Aufgezogene, weil es mit großer Unordnung behaftet war, ehe es zu der jetzigen Weltordnung gelangte. Denn von dem welcher sie eingerichtet besitzt sie alles Schöne; alles aber was widerwärtiges und unrechtes unter dem Himmel geschieht, stammt ihr selbst von ihrer vorigen Beschaffenheit her, und auch in die Lebendigen bringt sie es mit hinein. So lange sie daher unter Aufsicht des Steuermannes ihre lebendigen Bewohner ernährt, erzeugt sie in ihnen nur wenig schlechtes und viel dagegen Gutes. Ist sie aber von jenem getrennt, so besorgt sie in der nächsten Zeit nach ihrer Freilassung noch alles aufs herrlichste; je weiter aber die Zeit vorrückt und Vergeßlichkeit sich einschleicht bei ihr, um so mehr nimmt auch überhand der Zustand der alten Verwirrung, welcher am Ende der Zeit vollkommen aufblüht, so daß sie nur aus wenig Gutem und einem großen Anteil des Entgegengesetzten jede Mischung zusammensetzend in Gefahr des Verderbens gerät, sie selbst und alles in ihr. Weshalb denn alsdann schon der Gott welcher sie eingerichtet hat, wenn er sie in diesen Nöten erblickt, aus Besorgnis, daß sie nicht zertrümmere und durch die Zerrüttung gänzlich aufgelöst in der Unähnlichkeit unergründlichen Ort versinke, sich selbst wiederum an das Ruder stellend, alles was erkrankt und aufgelöst ist, durch Umwendung in den ihm eigentümlichen Umlauf wieder in Ordnung bringt, und so alles wieder bessernd die Welt unsterblich und unveraltet darstellt. Dieses nun ist nur als das Ende von allem bisherigen gesagt; was uns aber zur Darstellung des Königes dient finden wir hinreichend, wenn wir uns nur an das vorige der Rede halten. Nämlich sobald die Welt sich wiederum in die Bahn für das jetzige Werden hineindrehte, stand zuerst wiederum das Alter still, und neues dem damaligen entgegengesetztes brachte sie demnächst hervor.

Nämlich die vor Kleinheit fast schon verschwindenden Leiber der lebendigen Wesen wuchsen wieder und die neu aus der Erde schon als alt und grau hervorgegangenen kehrten sterbend wieder in die Erde zurück, und alles Andere veränderte sich den Zustand des Ganzen nachahmend (274) und ihm folgend. Eben so also auch, was zur Empfängnis, Geburt und Ernährung gehört, erfolgte dem Ganzen nachgebildet notwendig. Denn nun durfte nicht mehr in der Erde aus andern Bestandteilen ein lebendiges gebildet werden; sondern so wie der Welt aufgegeben war selbstherrschend ihre Bahn zu leiten, auf dieselbe Weise war auch ihren Teilen, aus sich selbst soviel als möglich wäre sich zu bilden, zu erzeugen und zu ernähren, durch dieselbige Anordnung aufgegeben. Und nun sind wir eben bei dem angekommen, worauf diese ganze Rede ausging. Von den übrigen Tieren nämlich wäre es lang und weitläufig zu erzählen, woher sich jedes und weshalb verwandelt, von den Menschen aber ist es kürzer zu fassen und mehr zur Sache gehörig. Denn von der Sorgfalt des uns beherrschenden und hütenden Dämons verlassen erfuhren die Menschen, da die meisten Tiere von irgend rauherer Natur ganz verwildert, sie selbst aber schwach und schutzlos geworden waren, von diesen vielerlei Leides, und wären in den ersten Zeiten völlig hilflos und kunstlos, weil die von selbst sich anbietende Nahrung ihnen ausgegangen, und sich deren selbst zu verschaffen sie noch nicht kundig waren, indem keine Art des Mangels sie vorher dazu genötigt hatte. Alles dieses nun brachte sie in große Not. Weshalb denn die in alten Sagen schon gerühmten Gaben uns von den Göttern mit der nötigen Belehrung und Unterweisung geschenkt wurden, das Feuer nämlich vom Prometheus und die Künste vom Hephaistos und seiner Kunstverwandtin, Saat und Gewächse wiederum von anderen; und alles was zur Ausstattung des menschlichen Lebens beigetragen, ist uns hieraus geworden, weil nämlich, wie gesagt ist, die Obhut der Götter den Menschen fehlte, und sie nun sich selbst führen und selbst für sich Sorge tragen mußten eben wie die ganze Welt, welcher wir zu allen Zeiten nachahmen und folgen, und eben daher jetzt so und dann wieder auf andere Weise leben und entstehen. Und hiemit soll die Geschichte ein Ende haben. Zu Nutz aber wollen wir sie uns machen um zu sehen wie sehr wir gefehlt haben bei Darstellung des Herrschers und Staatsmannes in unserer vorigen Rede.

Der jüngere Sokrates: Wie so? und was für ein großer Fehler meinst du daß uns begegnet wäre?

Fremder: Auf der einen Seite ein kleinerer, auf der andern ein gar starker und weit mehr und größer als damals.

Der jüngere Sokrates: Wie so?

Fremder: Daß wir nämlich, gefragt nach dem Herrscher und König aus dem gegenwärtigen Umlauf und Art des Werdens, vielmehr aus dem entgegengesetzten Zeitlauf den Hirten der damaligen menschlichen Herde beschrieben haben, und also einen Gott statt eines Sterblichen, daran haben wir gar sehr (275) gefehlt. Daß wir ihn aber als den Herrscher des gesamten Staates angegeben haben ohne zu bestimmen auf welche Weise, daran haben wir zwar an sich selbst ganz wahr geredet; aber wir haben es weder ganz noch deutlich genug ausgedrückt, und deshalb hiebei auch weniger als an jenem gefehlt.

Der jüngere Sokrates: Richtig.

Fremder: Wir dürfen also, wenn wir nun noch die Art und Weise des Herrschens im Staate bestimmt haben, alsdann wie es scheint hoffen, daß der Staatsmann uns vollständig erklärt sei.

Der jüngere Sokrates: Sehr schön.

Fremder: Deshalb nun haben wir auch die Erzählung beigebracht, damit sie zeigen sollte nicht nur von der Herdenzucht überhaupt, wie sich alle darum streiten mit dem jetzt gesuchten, sondern auch damit wir eben jenen selbst deutlicher erblickten, welchem, weil er allein nach Art und Weise der Hirten und Hüter für die menschliche Erhaltung Sorge trägt, auch allein dieser Name gebühren kann.

Der jüngere Sokrates: Richtig.

Fremder: Und ich meines Teils wenigstens denke, Sokrates, daß diese Abzeichnung eines göttlichen Hüters auch den Vergleich mit einem Könige noch weit hinter sich läßt, dahingegen unsere jetzigen Staatsmänner hier weit mehr den Beherrschten ihrer Natur nach ähnlich sind, und auch an ihrer Bildung und Nahrung bei weitem mehr Teil nehmen.

Der jüngere Sokrates: Freilich wohl.

Fremder: Suchen müssen wir sie aber doch um nichts mehr oder minder, sie mögen nun so oder anders geartet sein.

Der jüngere Sokrates: Was sollten wir nicht!

Fremder: So laß uns denn so wieder zurückgehn. Die wir die selbstgebietende Kunst über Lebendige genannt haben, und zwar nicht über einzelne, sondern die eine gemeinsame Sorgfalt ausübt über Viele, und die wir doch dort auch gleich die Herdenzucht nannten – Du erinnerst dich doch?

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Diese nun haben wir schon um etwas verfehlt. Denn wir haben den Staatsmann gar nicht mit befaßt und benannt, sondern unvermerkt ist er uns durch die Benennung entwischt.

Der jüngere Sokrates: Wie das?

Fremder: Daß jeder seine Herde aufzieht und ernährt, dies kommt wohl allen andern Hüttern zu, dem Staatsmann gerade kommt es aber nicht zu, und doch haben wir eben davon den Namen hergenommen, da wir ihn sollten von etwas allen insgesamt gemeinschaftlichem hergenommen haben.

Der jüngere Sokrates: Ganz wahr sprichst du, wenn es so etwas gab.

Fremder: Wie sollte nicht doch das Pflegen etwas Allen gemeinschaftliches gewesen sein, wobei weder Fütterung noch irgend ein anderes einzelnes Geschäft ausgeschlossen ist, und wir also, wenn wir sie Herdenwartung oder Pflege oder Besorgung nannten, alsdann den Staatsmann mit unter den übrigen verstecken konnten, da doch die Rede darauf deutete, daß dies geschehen müsse?

Der jüngere Sokrates: Richtig; aber die weitere Einteilung wie wäre die gegangen?

Fremder: Eben so wie wir vorher die Herdenzucht weiter (276) teilten für zu Fuß gehendes und unbefiedertes und für reinbegattendes und ungehörntes, eben so würden wir auch die

Herdenwartung geteilt und unter dieser Erklärung dann die jetzige und die unter der Regierung des Kronos gleichermaßen mit begriffen haben.

Der jüngere Sokrates: Das ist deutlich. Ich sinne aber wie nun weiter?

Fremder: Haben wir nun den Namen der Herdenwartung so bestimmt: so wird offenbar keiner kommen und uns bestreiten, daß sie etwa gar keine Besorgung wäre; so wie damals mit Recht bestritten wurde, daß es keine Kunst unter uns gebe, die diesen Beinamen der aufziehenden und ernährenden verdiene, und wenn es eine gäbe, viele Andere weit eher und mehr dazu gehören würden als irgend ein Herrscher.

Der jüngere Sokrates: Richtig.

Fremder: Und Besorgung der gesamten menschlichen Gemeinschaft wird doch wohl keine andere Kunst mehr und milder zu sein behaupten wollen als die königliche und über alle Menschen sich erstreckende Herrschaft.

Der jüngere Sokrates: Richtig gesagt.

Fremder: Nächstdem aber, o Sokrates, merken wir nicht etwa, daß auch gegen das Ende wiederum verschiedentlich gefehlt ist?

Der jüngere Sokrates: Worin doch?

Fremder: Darin, daß wenn wir auch noch so bestimmt gesehen hätten, es gebe allerdings eine aufziehende Kunst für die zweibeinige Herde, wir sie doch nicht gleich sollten die königliche und Staatskunst genannt haben, als wäre sie bereits völlig fertig.

Der jüngere Sokrates: Warum nicht?

Fremder: Zuerst, wie schon gesagt, war der Name zu verändern und mehr auf die gesamte Besorgung als auf die bloße Zucht zu beziehen. Dann war auch diese noch zu zerschneiden; denn sie hat wohl nicht wenig Einschnitte noch.

Der jüngere Sokrates: Was für welche?

Fremder: Wie wir ja schon den göttlichen Hüter und den menschlichen Vorsorger von einander getrennt haben.

Der jüngere Sokrates: Richtig.

Fremder: Aber auch diese abgeteilte vorsorgende Kunst war notwendig wieder entzweizuschneiden.

Der jüngere Sokrates: Und wie das?

Fremder: In gewaltsame und freiwillige.

Der jüngere Sokrates: Wie so?

Fremder: Auch darin hatten wir vorher gefehlt, und einfältiger als billig, König und Tyrann in Eins zusammengestellt, da doch sie selbst und eines jeden von ihnen Art zu herrschen einander ganz unähnlich sind.

Der jüngere Sokrates: Richtig.

Fremder: Nun also wollen wir auch dies berichtend die menschliche Vorsorgungskunst in zwei Teile teilen, nachdem gewaltsames darin ist oder freiwilliges.

Der jüngere Sokrates: Allerdings.

Fremder: Und die der Gewalttätigen nennen wir die tyrannische, die freiwillige Herdenwartung aber über freiwillige zweibeinige lebendige Wesen die Staatskunst bezeichnend, wollen wir nun den, der diese Kunst und Besorgung ausübt, als den wahrhaften und wirklichen König und Staatsmann aufstellen.

(277) Der jüngere Sokrates: Und hiemit, o Fremdling, wird uns nun doch wohl die richtige Darstellung des Staatsmannes ganz vollendet sein.

Fremder: Sehr schön, o Sokrates, stände es dann um uns. Aber das muß nicht nur du allein, sondern auch ich muß es gemeinschaftlich mit dir glauben. Nun aber scheint mir wenigstens der König noch nicht seine völlige Gestalt zu haben, sondern wie die Bildhauer bisweilen wenn sie zur Ungebühr eilen ihre Werke größer anlegen als nötig und sie dadurch verzögern: so haben auch wir um nicht nur schnell sondern auch auf eine prächtige Art den Fehler unserer ersten Ausführung ans Licht zu bringen und in der Meinung, es gezieme sich dem König auch große Beispiele beizufügen, eine wundergroße Masse von Geschichte zusammengebracht und uns dann eines größeren Teiles derselben als nötig bedienen müssen. Darum ist unsere Darstellung gar lang geraten, und wir haben nicht einmal die Geschichte zu Ende gebracht. Sondern an unserer Rede mögen wohl wie an einem Gemälde die Umriss gut genug gezeichnet sein, aber gleichsam die Deutlichkeit welche durch die Pigmente und durch die richtige Mischung der Farben entsteht ihr noch gefehlt haben. Und doch soll man noch besser als durch Malerei oder jede andere Handarbeit alles lebendige durch Vortrag und Rede denen darstellen die es fassen können, und nur den andern durch Nachbildung mit Händen.

Der jüngere Sokrates: Das ist wohl richtig. Wie du aber meinst daß wir noch nicht hinlänglich erklärt hätten, das mache mir deutlich.

Fremder: Es ist schwer, Bester, wenn man nicht ein Beispiel zur Hand nimmt irgend etwas größeres recht deutlich zu machen. Denn sonst mag wohl jeder von uns erst wie im Traume alles wissen und dann wieder gleichsam wachend alles nicht wissen.

Der jüngere Sokrates: Wie meinst du das?

Fremder: Gar wunderlich scheine ich gegenwärtig aufzuregen was bei dem Wissen in uns vorkommt.

Der jüngere Sokrates: Woher das?

Fremder: Eines Beispiels hat mir ja nun wieder auch das Beispiel selbst bedurft.

Der jüngere Sokrates: Was nun weiter? Sage es nur, und meinetwegen trage gar kein Bedenken.

Fremder: So will ich es denn sagen, da ja auch du bereit bist zu folgen. Von den Kindern wissen wir doch, wenn sie eben lesen lernen.

Der jüngere Sokrates: Was denn?

Fremder: Daß sie jeden Buchstaben in den kürzesten und leichtesten Silben bald genug bemerken und ihn da richtig auszusprechen verstehen.

Der jüngere Sokrates: Das gewiß.

(278) Fremder: Diese selbige aber in anderen wieder verkennen und dann fehlen in ihrer Vorstellung und Rede.

Der jüngere Sokrates: Allerdings.

Fremder: Ist es nun nicht so am leichtesten und schönsten sie zu dem zu führen, was sie noch nicht erkennen?

Der jüngere Sokrates: Wie?

Fremder: Daß man sie erst zu dem zurückführe, wo sie dasselbe richtig vorgestellt haben, und dann dieses neben das noch nicht von ihnen erkannte stelle, um ihnen durch Vergleichung die Ähnlichkeit und die selbige Beschaffenheit in beiden Verknüpfungen zu zeigen, bis das richtig vorgestellte neben alles noch unbekannte gestellt aufgezeigt ist und so aufgezeigt Beispiele abgibt, welche bewirken, daß von allen Buchstaben in allen Silben jeder wenn er verschieden ist auch verschieden, wenn er aber derselbe ist auch als derselbe immer auf gleiche Weise benannt werde.

Der jüngere Sokrates: Allerdings freilich.

Fremder: Das also haben wir zur Genüge gefaßt, daß ein Beispiel alsdann entsteht, wenn etwas, was dasselbe ist in einem andern getrennten, richtig vorgestellt und herbeigebracht, von jedem von beiden als gleichen eine und dieselbe richtige Vorstellung bewirkt.

Der jüngere Sokrates: Das leuchtet ein.

Fremder: Sollen wir uns also wundern, wenn unsere Seele, der es von Natur mit den Bestandteilen der Dinge überhaupt eben so ergeht, jetzt der Wahrheit gemäß über einzelnes in einigen Sicherheit gewinne, dann aber wieder über alle in anderen schwankt; und einige von ihnen doch in manchen Verbindungen richtig vorstellt, versetzt aber in weitläufige und nicht leichte Verknüpfungen und gleichsam Silben von Gegenständen eben dieselbigen wieder nicht erkennt?

Der jüngere Sokrates: Gar nicht ist das zu verwundern.

Fremder: Denn von einer falschen Vorstellung anfangend könnte einer wohl auch nicht zum kleinsten Teile der Wahrheit gelangen und so irgend Einsicht gewinnen.

Der jüngere Sokrates: Gewiß auf keine Weise.

Fremder: Also wenn dies so beschaffen ist: so würden wir wohl nichts verstehen ich und du, nachdem wir zuerst versucht haben die Natur des gesamten Beispiels an einem kleinen auf etwas besonderes sich beziehenden einzelnen Beispiel zu erkennen, wenn wir uns nun daran gäben, indem wir zu dem Könige als dem größten schon den selbigen Begriff aus kleineren Dingen irgendwoher hinzubrächten, vermittelst des Beispiels auch zu versuchen die Besorgung derer in der Stadt nach der Kunst zu erläutern, damit wir nun statt im Traume es auch wachend haben.

Der jüngere Sokrates: Vollkommen richtig.

Fremder: So laß uns denn unsere vorige Rede wieder aufnehmen, (279) daß nämlich, weil mit dem königlichen Geschlecht so viele andere um die Besorgung im Staate sich streiten, wir diese alle absondern müssen um jenen allein zu behalten, und eben hiezu, sagten wir, bedürften wir eines Beispiels.

Der jüngere Sokrates: Und das gar sehr.

Fremder: Was für ein recht kleines Beispiel, welches aber doch dieselbige bürgerliche Verrichtung in sich schläfre, könnte einer nun wohl beibringen um das Gesuchte danach genau genug zu finden? Oder beim Zeus, Sokrates, sollen wir wenn wir nichts anderes bei der Hand haben eben so gern die Weberei nehmen? und auch die, wenn du meinst, nicht ganz? Vielleicht nämlich wird uns schon die hinreichen welche in Wolle arbeitet. Denn wenn wir auch nur diesen Teil von ihr herausnehmen, wird er uns wohl schon nachweisen, was wir wollen.

Der jüngere Sokrates: Warum also nicht?

Fremder: Und warum wollten wir nicht, wie wir vorher alles von jedem Teil wieder Teile abschneidend zerlegt haben, auch jetzt bei der Weberei dasselbe tun, und wenn wir alles so kurz als möglich schnell durchgegangen sind, wieder zu dem was uns jetzt brauchbar ist zurückkehren?

Der jüngere Sokrates: Wie meinst du das?

Fremder: Ich will dir durch die Ausführung selbst antworten.

Der jüngere Sokrates: Sehr gut gesagt.

Fremder: Alle Dinge also welche wir verfertigen oder erwerben dienen uns teils um etwas zu tun, teils sind sie, um etwas nicht zu leiden, Schutzwehren. Und von diesen Schutzwehren sind einige Heilmittel, sowohl göttliche als menschliche, andere Abwehrungsmittel. Und von den Abwehrungsmitteln sind einige Rüstungen für den Krieg, andere sind Einhegungen. Von diesen Einhegungen sind einige Vorbauungen gegen den Anblick, andere sind Sicherungen gegen Hitze und Ungewitter. Von diesen Sicherungen sind einige was wir Obdach, andere was wir Hülle nennen. Die Hüllen sind wieder teils Unterdecken, teils Anzüge. Von den Anzügen sind einige aus einem Stück, andere zusammengesetzt; die zusammengesetzten teils durchlöchert, teils ohne Durchlöcherung verbunden; und von den undurchlöcherten einige aus dem Baste der Pflanzen, andere von Haaren, und die härenen teils mit Wasser und Erde geklebt, teils durch sie selbst verbunden. Eben diese nun aus durch sich selbst verbundenem gefertigten Abwehrungen und

Hüllen nennen wir Kleider; und die diese Kleider vorzüglich besorgende Kunst wollen wir, wie wir dort die den Staat vorzüglich besorgende die Staatskunst nannten, so auch diese von der (280) Sache selbst die Kleidermacherkunst nennen. Und wollen auch sagen daß die Weberei wiefern sie bei Verfertigung der Kleider bei weitem das wichtigste Stück ist, gar nicht als nur dem Namen nach von dieser Kleidermacherkunst unterschieden ist, so wie dort die königliche von der Staatskunst.

Der jüngere Sokrates: Vollkommen richtig.

Fremder: Und nun laß uns das weitere bedenken, daß nämlich diese so beschriebene Weberei der Kleider einer wohl für hinlänglich erklärt hatten würde, der nämlich nicht bemerken könnte daß sie von ihren nächsten Gehülffinnen noch nicht ausgeschieden, wenn gleich von vielen verwandten abgeteilt ist.

Der jüngere Sokrates: Von was für verwandten, sage.

Fremder: Du bist dem Gesagten nicht gefolgt wie es scheint. Also müssen wir wohl noch einmal zurückgehn vom Ende anfangend, ob du etwa das verwandte gewahr wirst was wir jetzt eben von ihr abgeschnitten haben, nämlich die Verfertigung der Teppiche welche wir absonderten, wiefern sie untergelegt jene aber angelegt werden.

Der jüngere Sokrates: Ich verstehe.

Fremder: Auch jede Bereitung aus Lein und Hanf und allem was wir in der Erklärung Pflanzenbast nannten, haben wir weggenommen; auch alles Filzen haben wir ausgeschieden und was mittelst Durchbohrung und Naht die Teile verknüpft, wovon das meiste die Lederarbeit ist.

Der jüngere Sokrates: Allerdings,

Fremder: Eben so die Bearbeitung der Häute zu Bedeckungen aus einem Stück, und alle Arten von Obdach sowohl welche die Baukunst und die Tischerei errichten um Strömungen abzuhalten, als auch was andere einhegende Künste hervorbringen um gegen Diebereien und gewalttätige Handlungen zu schützen, und alle welche sich damit beschäftigen Kisten und Deckel zu verfertigen und die Befestigungen der Türen, und alle welche sich abteilen lassen als Teile der Kunst die sich der Nägel bedient. Ferner haben wir die Verfertigung der Waffen abgeschnitten als einen Ausschnitt der großen und mannigfaltigen Kunst der Abwehrungsmittel; ja auch jene Kocherei, welche es mit den Arzneimitteln zu tun hat, haben wir gleich Anfangs gänzlich abgeschieden, und haben wie wir denken sollten nur eben die gesuchte gegen die Witterung schützende und wollene Umwürfe verfertigende allein übrig gelassen, welche die Weberei genannt wird.

Der jüngere Sokrates: So scheint es allerdings.

Fremder: Aber vollständig ist dies noch gar nicht erklärt, Kind. Denn wer ganz zuerst an Verfertigung der Kleider Hand anlegt scheint doch ganz das Gegenteil des Webens zu verrichten.

Der jüngere Sokrates: Wie so?

(281) Fremder: Das Weben ist doch ein Zusammenflechten?



Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Jenes aber ist vielmehr eine Trennung des zusammenhängenden und zusammengefüzten.

Der jüngere Sokrates: Welches denn?

Fremder: Das Geschäft des Wollkämmers. Oder sollen wir wagen dies Weberei und den Wollkämmer wirklich Weber zu nennen?

Der jüngere Sokrates: Keinesweges.

Fremder: Und wenn jemand wiederum das Spinnen des Fadens zur Kette sowohl als zum Einschlag Weberei nennen wollte: so würde der sich auch eines ungewöhnlichen und falschen Namens bedienen.

Der jüngere Sokrates: Freilich wohl.

Fremder: Und wie alles Walken und Ausbessern sollen wir das gar nicht als eine Besorgung und Pflege der Kleider setzen? oder auch dies alles als Weberei aufstellen?

Der jüngere Sokrates: Keinesweges.

Fremder: Aber doch werden diese alle die Besorgung und Entstehung der Kleider wohl der Weberei streitig machen, den größten Teil freilich ihr überlassend, aber auch einen großen sich zuschreibend.

Der jüngere Sokrates: Freilich.

Fremder: Überdies ist noch zu glauben, daß dann auch die Künste welche die Werkzeuge verfertigen, mit denen die Geschäfte bei dem Gewebe verrichtet werden, auch werden Miturheberinnen sein wollen bei jedem Gewebe.

Der jüngere Sokrates: Ganz recht.

Fremder: Wird nun wohl die Erklärung der Weberei welche wir als den vorzüglichsten Teil gewählt, hinlänglich bestimmt sein, wenn wir sie unter allen Besorgungen für die wollenen Gewände nur als die schönste und größte angeben? Oder würden wir dann zwar wohl etwas richtiges sagen, bestimmtes und vollendetes aber nicht, ehe als wir auch diese alle abgesondert haben?

Der jüngere Sokrates: Gewiß.

Fremder: Dies ist also nun zu verrichten, was wir eben sagen, damit uns die Rede weiter gedeihe.

Der jüngere Sokrates: Freilich.

Fremder: Zuerst also laß uns zweierlei Künste bei allem was gemacht wird betrachten.

Der jüngere Sokrates: Was für welche?

Fremder: Die eine ist an einem Entstehen Mitursache, die andere die Ursache selbst.

Der jüngere Sokrates: Wie das?

Fremder: Solche Künste welche die Sache nicht selbst verfertigen, den verfertigenden aber Werkzeuge darreichen, ohne deren Anwendung das jeder Kunst anheimfallende nicht könnte verfertigt werden, diese nenne ich Mitursachen, die aber welche die Sache selbst verfertigen, Ursachen.

Der jüngere Sokrates: Das hat freilich Grund.

Fremder: Demnächst also wollen wir die von denen die Spinnrocken und Weberladen herrühren, und was für Werkzeuge sonst noch an der Entstehung der Bekleidungen Teil haben, alle Mitursachen nennen, die aber sie selbst behandeln und verfertigen, Ursachen.

Der jüngere Sokrates: Ganz richtig.

(282) Fremder: Von denen nun, welche Ursachen sind, wollen wir das Waschen und Ausbessern und alle ähnliche Besorgungen, weil die schmückende Kunst sehr ausgebreitet ist, als den hiehergehörigen Teil derselben zusammenfassen, und alle zusammen benennen nach der Walkerei.

Der jüngere Sokrates: Gut.

Fremder: Wiederum das Kämmen und Spinnen und alle Teile der Verfertigung des Kleides selbst wovon wir reden, diese alle bilden Eine Kunst von den allgemein angegebenen, welche die Wollenzugbereitung genannt wird.

Der jüngere Sokrates: Wie sollte sie auch anders!

Fremder: Die Wollenzugbereitung habe uns aber wieder zwei Abschnitte, deren jeder zugleich ein Teil von zwei Künsten ist.

Der jüngere Sokrates: Wie das?

Fremder: Das Kämmen und die eine Hälfte der Bearbeitung auf dem Webstuhl, und was sonst das vereinigte trennt, alles dies gehört, wenn man es in eins zusammenfassen will, freilich zur Zeugbereitung selbst; aber dann gibt es doch auch noch zwei sehr weit über alles verbreitete Künste, die verbindende und die trennende?

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Das Kämmen also und das eben erwähnte alles gehört zur trennenden. Denn das Trennen der Wolle und der Fäden, welches mit der Weberlade auf eine Art geschieht, mit den Händen auf eine andere, dies führt eben die jetzt genannten Namen.

Der jüngere Sokrates: Allerdings.

Fremder: Eben so werden wir wiederum einen Teil der verbindenden Kunst auch in der Wollbereitung finden, und wollen daher was von ihr zur trennenden gehört alles zusammenholen,

und so die Wollenbereitung zerschneiden in einen trennenden und einen verbindenden Abschnitt.

Der jüngere Sokrates: So sei sie dann geteilt.

Fremder: Aber auch den verbindenden zur Wollbereitung gehörigen Teil, o Sokrates, wirst du teilen müssen, wenn wir recht genau die vorbeschriebene Weberei finden wollen.

Der jüngere Sokrates: So müssen wir es denn.

Fremder: Wir müssen es freilich, und sagen der eine Teil sei der drehende, der andere der flechtende.

Der jüngere Sokrates: Verstehe ich recht? Mich dünkt nämlich du nennst den, der es mit Verfertigung des Fadens zur Kette zu tun hat, den drehenden.

Fremder: Nicht zur Kette allein, sondern auch zum Einschlag. Oder werden wir irgend finden, daß dieser ohne Drehen entstehe?

Der jüngere Sokrates: Gewiß nicht.

Fremder: Teile aber auch wieder jeden von diesen; denn diese Teilung könnte dir sehr zu Statten kommen.

Der jüngere Sokrates: Wie denn?

Fremder: So. Das Werk des Wollkämmers in die Länge und in die Breite gezogen nennen wir den Wocken.

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Was nun hievon mit der Spindel zu einem starken Faden gedreht wird, das nenne das Gespinst zur Kette, und die Kunst die dieses sauber anfertigt, die drelle Spinnerei.

Der jüngere Sokrates: Richtig.

Fremder: Was aber nur lose zusammengedreht wird, und durch Einflechtung der Kette bei der Bearbeitung des Walkers die gehörige Weichheit erhält, dies Gespinst ist das für den Einschlag, und die Kunst der es anheimfällt wollen wir die weiche Spinnerei nennen.

Der jüngere Sokrates: Ganz richtig.

Fremder: Und nun ist der Teil der Weberei den wir bestimmen (283) wollten schon Jedem klar. Nämlich wenn der in der Wollenbereitung sich findende Teil der verbindenden Kunst durch gerades Einschließen des Einschlags in die Kette ein Geflecht hervorbringt, so wird nun das sämtliche Geflecht das wollene Gewand sein, und die hiezu gesetzte Kunst nennen wir die Weberei.

Der jüngere Sokrates: Ganz richtig.

Fremder: Gut. Warum haben wir aber nicht gleich geantwortet, die Weberei sei die Verflechtung

des Einschlags und der Kette; sondern sind in einem weiten Kreise herumgegangen gar vieles unnützerweise beschreibend?

Der jüngere Sokrates: Unnützerweise scheint mir wenigstens nichts gesagt zu sein von dem was wir gesagt haben.

Fremder: Das ist wohl auch kein Wunder, aber es könnte dir doch so scheinen. Gegen dieses Übel nun, wenn es dir vielleicht in Zukunft öfter wiederkommen sollte, denn auch das wäre kein Wunder, höre eine Rede, die auf alles dergleichen angewendet zu werden wohl verdient.

Der jüngere Sokrates: Sage sie nur.

Fremder: Zuerst also laß uns überhaupt sehen was Übermaß und Mangel ist, damit wir mit Grund loben und tadeln, was in solchen Unterhaltungen ausführlicher als billig gesagt wird, und was entgegengesetzt.

Der jüngere Sokrates: Das wollen wir dann.

Fremder: Wenn also unsere Rede auf diese Dinge selbst ginge, würde sie den rechten Weg einschlagen.

Der jüngere Sokrates: Auf welche?

Fremder: Auf Länge und Kürze und überhaupt auf jedes Hervorragende oder Zurückbleiben. Auf alles dies geht aber doch eben die Meßkunst?

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Laß sie uns also in zwei Teile teilen, denn das bedürfen wir zu unserm jetzigen Behuf.

Der jüngere Sokrates: Sage nur wie die Teilung geschehen soll.

Fremder: So. Der eine bezieht sich auf ihr Teilhaben an Größe und Kleinheit in Verhältnis zu einander; der andere auf des Werdens notwendiges Wesen.

Der jüngere Sokrates: Wie meinst du das?

Fremder: Dünkt dich nicht natürlich, daß man sagen müsse das größere sei als nichts anderes größer denn nur als das kleinere? und das kleinere wiederum kleiner als das größere und als nichts anderes?

Der jüngere Sokrates: Das dünkt mich allerdings.

Fremder: Wie aber was die Natur des Angemessenen übertrifft oder davon übertroffen wird, in Reden oder auch in Handlungen, müssen wir das nicht auch beschreiben als ein wirklich werdendes, wodurch ja auch vorzüglich die Guten und die Bösen unter uns sich von einander unterscheiden?

Der jüngere Sokrates: Offenbar.

Fremder: Diese zwei verschiedenen Arten zu sein und beurteilt zu werden müssen wir also annehmen für das Große und Kleine, und nicht wie wir vorher sagten sie dürften in Beziehung auf einander sein; sondern vielmehr, wie es jetzt erklärt worden, ist die eine in Beziehung beider auf einander, die andere in ihrer Beziehung auf das angemessene zu setzen. Weshalb aber, wollen wir das wohl sehn?

Der jüngere Sokrates: Warum nicht?

Fremder: Wenn jemand nicht zugeben will, daß der Begriff des Größeren sich auf etwas anderes beziehe als auf das (284) kleinere, so wird er sich nie auf das angemessene beziehen. Nicht wahr?

Der jüngere Sokrates: Gewiß.

Fremder: Und würden wir nicht die Künste selbst und alle ihre Werke zerstören durch diese Rede? und wird uns nicht eben auch die jetzt gesuchte Staatskunst und die vorher erklärte Weberkunst verschwinden? Denn alle solche suchen was größer oder geringer als das Angemessene ist; nicht als nichtseiend, sondern als für ihr Geschäft verderblich zu vermeiden; und nur indem sie auf diese Weise das Angemessene bewahren vollbringen sie alles Gute und Schöne.

Der jüngere Sokrates: Wie könnten sie anders?

Fremder: Machen wir aber daß die Staatskunst uns verschwindet: so bleibt unsere Untersuchung der königlichen Wissenschaft ohne Ausgang.

Der jüngere Sokrates: Gewiß gar keiner.

Fremder: Sollen wir nun, wie wir bei dem Sophisten durchsetzten, das Nichtseiende sei, weil dahin allein die Rede sich retten konnte, so auch jetzt durchsetzen, das Mehr und Weniger müsse meßbar sein nicht nur gegen einander, sondern auch gegen die Entstehung des Angemessenen? Denn unmöglich kann weder ein Staatsmann noch irgend ein Anderer von denen die es mit Handlungen zu tun haben unbestritten ein wahrhaft Kundiger sein, wenn dies nicht zugestanden wird.

Der jüngere Sokrates: Also müssen wir auf alle Weise auch jetzt dasselbe tun.

Fremder: Nur noch größer ist diese Arbeit, o Sokrates, als jene, und wir erinnern uns doch noch an jene wie lang sie währte. Aber voraussetzen können wir darüber wohl dieses mit allem Recht.

Der jüngere Sokrates: Was doch?

Fremder: Daß allerdings das jetzt angeführte nötig sein wird zur Darlegung des genauen selbst. Daß es aber zu unserm jetzigen Bedarf schön und genügend gezeigt ist, dazu scheint dieser Satz uns reichlich zu helfen, daß man doch auf gleiche Weise annehmen muß, alle Künste bestehen, und größeres und kleineres sei meßbar nicht nur gegen einander sondern auch gegen die Entstehung des Angemessenen. Denn wenn dies statt finden können auch jene bestehen, und bestehen jene so muß auch dieses sein; ist aber eines von beiden nicht, so kann auch keines von beiden jemals sein.

Der jüngere Sokrates: Das ist richtig; allein was folgt weiter?

Fremder: Offenbar werden wir nun die Meßkunst auf die Art wie jetzt erklärt ist teilen, indem wir sie in zwei Teile zerschneiden, als den einen Teil derselben alle Künste setzend, welche Zahlen, Längen, Breiten, Tiefen und Geschwindigkeiten gegen ihr Gegenteil abmessen; als den andern alle die es tun gegen das angemessene und schickliche und gelegene und gebührende und alles was in der Mitte zwischen zwei äußersten Enden seinen Sitz hat.

Der jüngere Sokrates: Gar groß ist jeder von diesen Abschnitten und gar weit unterschieden einer vom andern.

Fremder: Denn was bisweilen, o Sokrates, viele preiswürdige Männer sagen in der Meinung etwas recht weises vorgetragen (285) zu haben, daß nämlich die Meßkunst auf alles werdende geht, das ist eben dies jetzt erklärte. Denn Messung findet gewissermaßen bei allem Kunstmäßigen statt. Weil sie aber nicht gewöhnt sind was sie betrachten nach Arten einzuteilen: so werfen sie diese so sehr von einander verschiedenen Dinge in Eins zusammen, und halten sie für ähnlich; eben so tun sie dann auch wieder das Gegenteil indem sie anderes gar nicht nach einer ordentlichen Teilung von einander trennen, da doch, wer zuerst die Gemeinschaft zwischen vielen bemerkt nicht eher ablassen sollte, bis er alle Verschiedenheiten in derselben gesehen hat, so viele nur ihrer auf Begriffen beruhen; und wiederum wenn die mannigfaltigen Unähnlichkeiten an einer Mehrheit erschienen sind, man nicht im Stande sein sollte eher sich zu scheuen und aufzuhören, bis man alles verwandte innerhalb Einer Ähnlichkeit eingeschlossen und unter das Wesen Einer Gattung befaßt hat. Dies sei nun aber hierüber und über Mangel und Übermaß zur Genüge gesprochen. Nur dies laß uns in Acht nehmen, daß wir zwei Arten der Meßkunst dafür gefunden haben, und laß uns erinnern worin wir sagten daß beide beständen.

Der jüngere Sokrates: Das wollen wir erinnern.

Fremder: Nach dieser Erklärung nun laß uns eine andere hinzufügen über das Gesagte selbst, und über jedes Verkehr in solchen Reden.

Der jüngere Sokrates: Was doch für eine?

Fremder: Wenn uns jemand fragte über die Zusammenkünfte derer, welche die Buchstaben lernen, ob wenn einer nach irgend einem Worte gefragt wird aus was für Buchstaben es bestehe, wir dann sagen wollen, die Frage geschehe mehr wegen des einen aufgegebenen, oder vielmehr damit er in allem was aufgegeben werden kann sprachkundiger werde.

Der jüngere Sokrates: Deshalb offenbar damit er es in allem werde.

Fremder: Und wie? unsere Frage über den Staatsmann ist sie uns mehr um seinetwillen selbst aufgegeben worden, oder damit wir in allem dialektischer werden?

Der jüngere Sokrates: Offenbar auch dies um es in allem zu werden.

Fremder: Gewiß wird doch wenigstens kein irgend vernünftiger Mensch die Erklärung der Weberei um ihrer selbst willen suchen wollen. Aber das glaube ich merken die meisten nicht, daß einige Dinge leicht zu erkennende zur Wahrnehmung gehörige Ähnlichkeiten an sich tragen welche es dann gar nicht schwer ist aufzuzeigen, wenn jemand einem, der Rechenschaft über

etwas verlangt, nicht auf eine mühsame Weise, sondern ohne Erklärung leicht etwas darüber deutlich machen will; daß aber von den größten und wichtigsten es kein handgreifliches Bild für die Menschen gibt, durch dessen Aufzeigung, (286) wer die Seele eines Forschenden befriedigen will, wenn er es etwa irgend einem Sinne vorhielte, sie hinlänglich befriedigen könnte. Deshalb muß man darauf bedacht sein von jedem Erklärung geben und auffassen zu können. Denn das unkörperliche als das größte und schönste wird nur durch Erklärung und auf keine andere Weise deutlich gezeigt. Und hierauf bezieht sich alles jetzt gesagte; aber die Übung ist in allen Stücken leichter am geringeren als am größeren.

Der jüngere Sokrates: Sehr schön gesagt.

Fremder: Weshalb wir nun dieses alles vorgetragen laß uns ja nicht vergessen.

Der jüngere Sokrates: Weshalb also?

Fremder: Zunächst und gar nicht am wenigsten wegen eben jener Beschwerde über jene Weitläufigkeit in der Erklärung der Weberei, die wir gar beschwerlich empfunden haben, und in der von der Umwälzung des Ganzen, und in der über das Sein des Nichtseienden beim Sophisten, indem wir bemerkten wie sehr lang dies alles war. Und über alles dieses haben wir uns Vorwürfe gemacht, besorgend daß wir außer dem langen auch ungehörig sprächen. Damit uns also dieses in Zukunft nicht wieder begegne, deshalb, sage, hätten wir alles bisherige erörtert.

Der jüngere Sokrates: Das soll geschehen; sprich nur weiter.

Fremder: Ich sage demnach, daß wir, du und ich, uns des jetzt gesagten zu erinnern und immer Lob und Tadel über Länge und Kürze, wovon wir auch jedesmal reden mögen, zu erteilen haben nicht nach Beurteilung der Längen in Vergleich mit einander, sondern zufolge jenes Teiles der Meßkunst welchen wir uns damals merken wollten, nach dem schicklichen.

Der jüngere Sokrates: Richtig.

Fremder: Aber auch nicht nach diesem allem. Denn weder der zur bloßen Belustigung angemessenen Länge werden wir anders bedürfen als nur sehr nebenbei. Und eben so auch die für die Untersuchung des unmittelbar Aufgegebenen, um es aufs leichteste und schnellste zu finden, gebietet unsere Rede uns nicht als das erste, sondern nur als das zweite zu lieben; am meisten aber und zuerst das Verfahren selbst in Ehren zu halten, daß man der Teilung nach Arten mächtig sei, und daher auch eine Rede, wenn sie gleich noch so lang müßte gesprochen werden um den Hörer erfinderischer zu machen, dennoch zu verfolgen und über die Länge nicht unwillig zu sein, und wiederum wenn sie nur kurz sein darf, eben so. Ferner auch, daß wer in solchen Verhandlungen die Länge der Reden tadelt und das Herumgehn im Kreise sich nicht will gefallen lassen, daß der keinesweges nur so geradezu das Gesprochene abzutun und zu tadeln habe, daß es zu lang sei, sondern auch zu bedenken, daß er zeigen müsse, wie (287) es kürzer könnte gewesen sein und doch die Unterredenden dialektischer gemacht haben und erfinderischer in der Kundmachung der Dinge durch die Rede; und daß wir auf anderes Lob und Tadel, wobei auf etwas anderes gesehen wird, uns gar nicht zu bekümmern haben vielmehr tun können als ob wir auf solche Reden ganz und gar nicht hörten. Und hievon sei es nun genug, wenn auch du so meinst. Sondern laß uns jetzt wieder zum Staatsmann gehn und das vorher durchgeführte Beispiel der Weberei an ihm versuchen.

Der jüngere Sokrates: Wohl gesprochen, und laß uns tun was du sagst.

Fremder: Nicht wahr, von vielen Künsten welche ebenfalls Hüterinnen sind, oder vielmehr von allen welche mit Herden zu tun haben ist der König uns schon abgesondert? Nur sind uns noch übrig, müssen wir sagen, die in dem Staate selbst zu den Mitursachen und Ursachen gehören, welche wir zuerst von einander trennen müssen.

Der jüngere Sokrates: Richtig.

Fremder: Nun weißt du wohl, daß es schwer ist sie in zwei Teile zu teilen; und auch die Ursache davon wird uns, denke ich, wenn wir weiter gehen nicht minder deutlich werden.

Der jüngere Sokrates: So wollen wir es denn so tun.

Fremder: Gliederweise wollen wir sie also wie die Opfer zerteilen, da es in die Hälften nicht gehen will. Denn in die möglichst nächste Zahl von dieser muß man immer zerschneiden.

Der jüngere Sokrates: Wie wollen wir das also jetzt machen?

Fremder: Wie vorher, wo wir doch alle welche nur Werkzeuge für die Weberei hergaben als Mitursachen setzten.

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Dasselbe müssen wir nun auch jetzt, und zwar noch mehr als damals tun. Die nur irgend ein, sei es nun kleines oder großes Werkzeug im Staat verfertigen, diese müssen wir insgesamt als Mitursachen setzen. Denn ohne diese könnte weder ein Staat noch eine Staatskunst jemals bestehen, aber keines davon können wir doch als ein Werk der königlichen Kunst ansehen.

Der jüngere Sokrates: Freilich nicht.

Fremder: Allein etwas schwieriges unternehmen wir zu tun durch Absonderung dieser Gattung von den übrigen. Denn von welchem Dinge man auch sagt, daß es Werkzeug für ein gewisses anderes sei, wird das immer ganz glaubhaft gesagt scheinen. Dennoch aber wollen wir von einer andern Sache im Staate dieses behaupten.

Der jüngere Sokrates: Was doch meinst du?

Fremder: Daß sie nicht dieselbe Eigenschaft hat. Denn nicht um Ursache zu sein daß etwas entstehe wird sie zusammengeschlagen, wie ein Werkzeug, sondern zu des bereits verfertigten Erhaltung.

Der jüngere Sokrates: Was meinst du doch für eine?

Fremder: Was für trocknes und nasses, für im Feuer gewesenes und nicht darin gewesenes auf mannigfaltige Weise verfertigt und mit Einem Namen Gefäß genannt wird, ein gar weitläufiger Begriff, und der mit unserer gesuchten Wissenschaft, wie ich glaube, gar nichts zu schaffen hat.

Der jüngere Sokrates: Wie sollte er auch?



(288) Fremder: Ferner ist eine dritte von diesen verschiedene Art von Sachen häufig zu sehen zu Land und zu Wasser, teils weit umherirrend teils nicht, teils kostbar teils geringschätzig, Einen Namen aber führend, weil er insgesamt um etwas bei sich aufzunehmen ein Sitz für etwas wird.

Der jüngere Sokrates: Was doch meinst du?

Fremder: Was wir Fahrzeug nennen, und was gar nicht der Staatskunst Werk ist, sondern weit mehr des Zimmermanns und Töpfers und Metallarbeiters.

Der jüngere Sokrates: Ich verstehe.

Fremder: Und wie? sollen wir nicht als eine andere vierte Art diejenige angeben, wozu das meiste von dem vorher schon erwähnten gehört, alles was Kleidung ist, und die meisten Waffen und Mauern, und alles was aufgeworfen wird von Erde und Steinen, und tausenderlei anderes? Da es aber insgesamt um etwas zu umgeben und zu decken verfertigt wird, könnte man es im allgemeinen und mit allem Recht Bedeckung nennen und es bei weitem mehr für das Werk der Baukunst und der Weberei größtenteils und richtiger halten, als der Staatskunst.

Der jüngere Sokrates: Allerdings.

Fremder: Wollen wir nun etwa als das fünfte alles was zum Schmuck gehört aufstellen, und die Malerkunst, und was durch Anwendung dieser Kunst und der Tonkunst als Nachbildung nur zu unserem Vergnügen hervorgebracht und mit Recht unter Einem Namen begriffen wird?

Der jüngere Sokrates: Unter welchem?

Fremder: Spielwerk nennt man doch etwas?

Der jüngere Sokrates: Wie sollte man nicht!

Fremder: Und das wird sich eben als gemeinschaftlicher Name für dies alles schicken. Denn nie wird etwas davon eines Geschäftes wegen sondern nur zum Spiel gemacht.

Der jüngere Sokrates: Auch das verstehe ich wohl.

Fremder: Was nun aber dem allen Körper gibt, woraus und womit alle erwähnten Künste arbeiten, und was wiederum als mannigfaltige Gattung ein Erzeugnis vieler anderen Künste ist, sollen wir das nicht als das sechste setzen?

Der jüngere Sokrates: Was meinst du wohl?

Fremder: Gold und Silber und was sich sonst hämmern läßt, und was die Holzschläger und Scherer abschneidend den zimmernden und flechtenden Künsten liefern, und die Baumschäler welche den Gewächsen, so wie die Lederarbeiter welche den belebten Körpern die Haut abziehen, und alle Künste welche sich mit dergleichen abgeben, wie auch die den Kork und die Schreiberrollen und die Riemen verfertigenden, was diese alle liefern um zusammengesetztes verschiedener Art aus allen Arten des nichtzusammengesetzten zu verfertigen: dies alles nennen wir als eins, den ursprünglichen und unzusammengesetzten Besitz für die Menschen, keinesweges aber ein Werk der königlichen Kunst.

Der jüngere Sokrates: Schön.

Fremder: Dann wieder das Gewinnen der Nahrung, und was in den Leib eingemischt durch seine Teile die Teile des Leibes irgend zu stärken ein Vermögen besitzt, dies nennen wir insgesamt als das siebente die Nahrung, wenn wir nicht einen (289) anderen schöneren Namen haben. Und wenn wir dies der Kunst des Landbaues und der Jagd und der Leibesübungen und der Heilkunst und Kochkunst anweisen, werden wir es richtiger stellen als unter die Staatskunst.

Der jüngere Sokrates: Das gewiß.

Fremder: Nun, glaube ich, daß fast alles was man besitzen kann, außer den zahmen Tieren in diesen sieben Arten zu finden ist. Sieh nur zu. Eigentlich nämlich sollte zuerst oben an stehn der rohe Stoff, nächst diesem das Werkzeug, das Gefäß, das Fahrzeug, die Bedeckung, das Spielwerk, die Nahrung. Wir übergehen aber wenn uns etwa manches unwichtige entgangen ist, was sich in eines von diesen größeren nicht fügen kann, wie die Idee des Geldes, der Insignel und aller aufgedruckten Zeichen. Denn für diese ist keine unter jenen großen Gattungen ganz angemessen, sondern einiges davon würde sich zum Schmuck anderes zu den Werkzeugen, mit Gewalt zwar, aber doch ganz gewiß ziehen lassen und zusammenstimmen. Was aber zum Besitz der zahmen Tiere gehört, wenn man die Knechte ausnimmt, das wird die Herdenzucht wie wir sie vorher eingeteilt haben wohl ganz in sich befassen.

Der jüngere Sokrates: Allerdings.

Fremder: Nun sind also noch die Knechte und alle anderen Diener übrig, unter denen ich wohl ahnde daß sich uns auch die zeigen werden, die sich auch um das Geflechte selbst mit dem Könige streiten, wie vorher mit dem Weber die, welche das Spinnen und Wollkämmen und anderes erwähnte treiben. Die übrigen alle sind als Mitursachen bezeichnet schon mit den eben erwähnten Werken drauf gegangen und von dem königlichen und staatskünstlerischen Geschäft abgesondert.

Der jüngere Sokrates: Das scheinen sie wenigstens.

Fremder: Laß uns also die noch übrigen betrachten und zwar nahe hinzutretend, damit wir sie fester ins Auge fassen.

Der jüngere Sokrates: Das müssen wir freilich.

Fremder: Bei den hauptsächlichsten Dienern, von hier aus gesehen, werden wir freilich ein ganz entgegengesetztes Geschäft und Leben finden als uns jetzt ahndete.

Der jüngere Sokrates: Welche meinst du?

Fremder: Die erkaufte verkäuflichen und auf diese Art erwerblichen, welche wir ohne Widerrede Knechte nennen, und von ihnen sagen dürfen daß sie am wenigsten Anspruch machen auf die königliche Kunst.

Der jüngere Sokrates: Wie sollten wir das nicht?

Fremder: Und wie? diejenigen Freien welche sich den eben erwähnten freiwillig zugesellen in der

Dienstbarkeit, des Ackerbaues und der andern Künste Erzeugnisse einander zutragend und gegen einander ausgleichend, die einen auf dem Markte, die andern von Stadt zu Stadt ziehend über See und zu Lande, und Geld gegen Waren oder auch gegen sich selbst umsetzend, welche wir Geldwechsler und Kaufleute und Schiffsherren und Krämer nennen, sollten die sich wohl irgend dazu drängen zur Staatskunst zu gehören?

(290) Der jüngere Sokrates: Vielleicht wohl zu der der Kaufleute.

Fremder: Niemals aber werden wir doch die wir als Söldner dienen sehen und als Jedem bereitwillige Tagelöhner zugleich als solche erfinden, die auf die königliche Kunst Anspruch machen.

Der jüngere Sokrates: Wie sollten wir wohl!

Fremder: Und wie? etwa diejenigen, welche uns dergleichen Dienste zu leisten pflegen?

Der jüngere Sokrates: Wen? und was für Dienste meinst du?

Fremder: Die, zu denen das Geschlecht der Herolde gehört, und die sich auf öffentliche Schriften verstehen und uns damit oft Dienste leisten, und manche andere, die vielerlei anderes für die öffentlichen Gewalten mühsam auszurichten gar trefflich sind, wie sollen wir die nennen?

Der jüngere Sokrates: Wie du schon sagtest, Diener, nicht Herrscher in den Staaten selbst.

Fremder: Aber ich habe doch wohl nicht ein Traumgesicht gesehen, daß ich sagte, hier würden sich uns wohl die zeigen, welche ganz vorzüglich mit der königlichen Kunst im Streit begriffen wären? Wiewohl es freilich ganz ungereimt scheinen kann, diese in irgend einem dienenden Zustande suchen zu wollen.

Der jüngere Sokrates: Freilich wohl.

Fremder: Laß uns also noch näher an die noch nicht geprüften uns heranmachen. Da sind zuerst die welche an der Wahrsagekunst einen Teil einer dienenden Wissenschaft besitzen. Denn für Dolmetscher der Götter bei den Menschen werden sie ja gehalten?

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Eben so dann auch das Geschlecht der Priester erst kundig, wie die bestehende Meinung sagt von unserer Seite Geschenke an Opfern für die Götter nach ihrem Sinne zu schenken, und von ihrer Seite uns durch Gebete den Besitz des Guten zu erflehen. Und dies sind doch wohl beides Teile einer dienenden Kunst?

Der jüngere Sokrates: Offenbar ja wohl.

Fremder: Endlich also scheinen wir doch nun eine Spur, der wir nachgehn können, gefaßt zu haben. Denn Priester und Wahrsager haben ja ein sehr verständiges Ansehn, und genießen einer hohen Achtung wegen der Wichtigkeit ihres Geschäftes. So daß in Ägypten kein König ohne Priestertum regieren darf; sondern wenn auch etwa einer aus einem andern Geschlecht die Regierung gewaltsam an sich gerissen hat, so muß er doch notwendig noch nachher in dies

Geschlecht eingeweiht werden. Auch unter den Hellenen findet man häufig, daß den höchsten obrigkeitlichen Personen die wichtigsten solcher Opfer zu verrichten übertragen sind. Ja auch bei euch liegt ja dies nicht weniger zu Tage. Denn wen das Los zum Archon, der König genannt wird, macht, dem sagt man wären hier die feierlichsten und altväterlichsten Opfer übertragen.

Der jüngere Sokrates: Allerdings.

Fremder: Diese also, die durchs Los ernannten Könige und (291) die Priester und ihre Diener und noch eine große Menge Anderer die uns jetzt erschienen sind müssen wir betrachten, nach gänzlicher Absonderung aller vorigen.

Der jüngere Sokrates: Welche meinst du nur?

Fremder: Einige gar wunderliche.

Der jüngere Sokrates: Wie so?

Fremder: Ein gar vielstämmiges Geschlecht wie sich gleich auf den ersten Anblick zeigt. Denn viele der Männer gleichen den Löwen und Kentauren und anderen der Art; gar viele aber auch den Satyrn und den schwächeren aber gewandteren Tieren; oft verwandeln sie sich auch aus einer Gestalt und Eigenschaft in die andere. Kurz jetzt, o Sokrates, glaube ich die Männer endlich erblickt zu haben.

Der jüngere Sokrates: Sprich nur. Denn du scheinst etwas gar wunderliches zu sehen.

Fremder: Freilich; denn wunderliches kommt Allen aus der Unwissenheit her. Ist mir doch noch jetzt dasselbe gar plötzlich begegnet. Denn ich war ganz zweifelhaft als ich den Chor, der mit den Staatsangelegenheiten sich beschäftigt, erblickte.

Der jüngere Sokrates: Welchen doch?

Fremder: Den größten Tausendkünstler unter allen Sophisten und den erfahrensten in diesen Künsten, den wir, wie schwer er auch von den wahrhaft königlichen und Staatsmännern abzusondern sein mag, dennoch absondern müssen, wenn wir das gesuchte recht klar sehen wollen.

Der jüngere Sokrates: Davon dürfen wir aber doch auf keine Weise ablassen.

Fremder: Gewiß nicht, wenn es nach mir geht. Sage mir also dieses.

Der jüngere Sokrates: Was doch?

Fremder: Ist nicht die Monarchie eine von den Regierungen des Staates?

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Und nach der Monarchie würde einer, glaube ich, die Obergewalt der Wenigen anführen.

Der jüngere Sokrates: Wie sollte er nicht?

Fremder: Und die dritte Gestalt der Staatsverfassung, ist das nicht die Regierung der Menge, welche Demokratie genannt wird?

Der jüngere Sokrates: Allerdings.

Fremder: Und werden diese nicht gewissermaßen aus dreien fünfe, wenn zwei davon sich aus sich selbst andere Namen hervorbringen?

Der jüngere Sokrates: Was für welche doch?

Fremder: Wenn man doch auf das gewaltsame und freiwillige sieht, auf Armut und Reichtum, auf Gesetz und Gesetzlosigkeit, welche darin Statt haben: so teilt man jede von den beiden in zweie, und benennt die Monarchie, als begriffe sie zwei Arten, mit zwei Namen, die Tyrannei die eine, die andere das Königtum.

Der jüngere Sokrates: Richtig.

Fremder: Und so auch den von Wenigen beherrschten Staat mit zwei Namen, Aristokratie und Oligarchie.

Der jüngere Sokrates: Allerdings.

Fremder: In der Demokratie aber mag nun mit Gewalt oder mit ihrem guten Willen die Menge über die welche das Vermögen in Händen haben regieren, und mag sie die Gesetze genau beobachten oder auch nicht; so pflegt sie doch niemals jemand mit einem anderen Namen zu benennen.

(292) Der jüngere Sokrates: Das ist wahr.

Fremder: Wie nun? Glauben wir nun irgend eine von diesen Staatsverfassungen sei richtig, in wie fern sie durch diese Bestimmungen bestimmt ist, durch die Anzahl, ob es Einer ist oder Wenige oder Viele, oder durch Armut und Reichtum, oder nach dem gewaltsamen und freiwilligen, und in wiefern sie schriftliche Satzungen hat oder ohne Gesetze besteht?

Der jüngere Sokrates: Warum nicht? und was sollte doch dagegen sein?

Fremder: Betrachte es nur genauer, indem du mir so folgst.

Der jüngere Sokrates: Wie doch?

Fremder: Ob wir bei dem anfänglich gesagten bleiben oder davon abgehn wollen?

Der jüngere Sokrates: Von welchem meinst du?

Fremder: Die königliche Regierung sagten wir sei eine Erkenntnis.

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Und nicht nur so eine aus allen, sondern eine sondernde und vorstehende nahmen wir erst aus den anderen heraus?

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Und aus der vorstehenden wiederum eine für unbeseelte Werke und eine für lebendige Wesen, und so sind wir immer weiter teilend bis hierher gekommen, ohne je die Erkenntnis fahren zu lassen, nur was für eine sie wäre, konnten wir immer noch nicht recht ausmitteln.

Der jüngere Sokrates: Richtig gesagt.

Fremder: Das sehen wir also doch, daß weder das Viele noch das Wenige noch das Freiwillige oder Unfreiwillige noch Reichtum oder Armut die Bestimmung darüber enthalten darf, sondern eine Erkenntnis muß es sein, wenn wir anders dem vorigen folgen wollen.

Der jüngere Sokrates: Daß wir das aber nicht tun sollten ist ganz unmöglich.

Fremder: Notwendig also müssen wir jetzt darauf Acht haben, in welcher von diesen nun wohl eine Erkenntnis sich finden kann über die Beherrschung der Menschen, die gewiß fast die schwierigste ist wie die wichtigste zu erwerben. Denn sie müssen wir sehen, um zu wissen was für Leute wir zu trennen haben von dem vernunftmäßigen Könige, als solche die sich zwar dafür ausgeben Staatsmänner zu sein, auch viele dessen überreden, es aber keinesweges sind.

Der jüngere Sokrates: Das müssen wir allerdings tun, wie auch unsere Rede uns schon vorher angedeutet hat.

Fremder: Meinst du nun etwa, die Menge im Staate sei im Stande diese Erkenntnis zu erlangen?

Der jüngere Sokrates: Wie sollte sie wohl!

Fremder: Aber in einer Stadt von tausend Männern könnten doch ihrer wohl hundert oder wenn auch nur fünfzig im Stande sein sie gründlich zu erwerben?

Der jüngere Sokrates: Die leichteste wäre sie dann wohl unter allen Künsten. Denn wir wissen ja daß unter tausend Männern nicht so viel von den übrigen in Hellas sich auszeichnende Brettspieler gefunden werden, geschweige denn Könige. Denn wer die königliche Kunst besitzt, den müssen wir, er mag nun regieren oder nicht, auch nach unserer vorigen Rede doch immer König nennen.

Fremder: Sehr gut erinnert. Und daraus, meine ich, folgt, (293) daß man die richtige Regierung bei Einem oder Zweien oder gar Wenigen suchen muß, wenn es eine richtige gibt.

Der jüngere Sokrates: Wie sollte man anders!

Fremder: Von diesen aber, mögen sie nun mit dem guten Willen der Beherrschten regieren oder wider ihren Willen, und nach geschriebenen Satzungen oder ohne solche, und dabei reich sein oder arm, müssen wir glauben, wie wir jetzt meinen, daß sie jegliche Regierung welche es auch sei nach der Kunst verwalten werden; so wie wir die Ärzte nicht weniger dafür halten, sie mögen uns nun mit oder wider unsern Willen heilen, und dabei schneiden, brennen oder welchen Schmerz sonst uns zufügen, und mögen es nach geschriebenen Vorschriften tun oder ohne solche, und arm oder reich sein, in allen Fällen werden wir ihnen nichts desto weniger zugestehen daß sie Ärzte sind, so lange sie nur kunstgerecht dem Leibe vorstehn und ihn reinigen oder sonst

irgendwie magerer machen oder auch fleischiger, wenn es nur zum Besten des Leibes geschieht um ihn besser zu machen aus einem schlechteren, und sie ihn, wie jeder der etwas pflegt sein zu pflegendes, erhalten. So werden wir sagen, denke ich, und nicht anders ergebe sich die richtige Bestimmung der ärztlichen und jeder anderen Aufsicht und Regierung.

Der jüngere Sokrates: Offenbar freilich.

Fremder: Notwendig ist also auch unter den Staatsverfassungen, wie es scheint, diejenige die richtige vor allen andern und einzige Staatsverfassung, in welcher man bei den Regierenden wahrhafte und nicht nur eingebildete Erkenntnis findet, mögen sie nun nach Gesetzen oder ohne Gesetze regieren und über Gutwillige oder Gezwungene und arm sein oder reich: denn hievon ist gar nichts niemals irgendwie für die Richtigkeit mit in Anschlag zu bringen.

Der jüngere Sokrates: Schön.

Fremder: Und wenn sie auch Einige töten oder verjagen, und so zu seinem Besten den Staat reinigen, oder auch Kolonien wie die Schwärme der Bienen anderwärts hinsenden und ihn kleiner machen, oder Andere von außen her unter die Bürger aufnehmen und ihn größer machen, so lange sie nur Erkenntnis und Recht anwendend ihn erhalten und aus einem schlechten möglichst besser machen, werden wir immer nach diesen Bestimmungen diese Staatsverfassung für die einzig richtige erklären müssen. Die wir aber sonst so nennen, dürfen wir gar nicht für ächte und wahrhafte angeben, sondern für Nachahmerinnen jener, von denen die wohlgeordneten sie besser, die anderen schlechter nachahmen.

Der jüngere Sokrates: Das übrige, o Fremdling, scheint ganz untadelig gesagt, daß sie aber auch ohne Gesetze herrschen sollen, ist hart anzuhören.

Fremder: Du bist mir um ein wenig zuvorgekommen durch deine Frage, o Sokrates. Denn eben wollte ich dich dasselbe fragen, ob du mit allem zufrieden wärest, oder ob dir doch (294) etwas zuwider sei von dem Gesagten. Nun liegt ja schon zu Tage, daß wir werden durchgehen müssen, wie es wohl damit stehen mag, daß auch ohne Gesetze könne richtig regiert werden.

Der jüngere Sokrates: Freilich.

Fremder: Auf gewisse Weise nun ist wohl offenbar, daß zur königlichen Kunst die gesetzgebende gehört; das Beste aber ist, wenn nicht die Gesetze Macht haben, sondern der mit Einsicht königliche Mann. Weißt du weshalb?

Der jüngere Sokrates: Sage weshalb du meinst.

Fremder: Weil das Gesetz nicht im Stande ist das für Alle zuträglichste und gerechteste genau zu umfassen und so das wirklich beste zu befehlen. Denn die Unähnlichkeit der Menschen und der Handlungen, und daß niemals nichts so zu sagen Ruhe hält in den menschlichen Dingen, dies gestattet nicht, daß irgend eine Kunst in irgend etwas für Alle und zu aller Zeit einfach darstelle. Das geben wir doch wohl zu?

Der jüngere Sokrates: Wie sollten wir nicht!

Fremder: Das Gesetz aber sehen wir doch, daß es eben hiernach strebt, wie ein selbstgefälliger

und ungelehriger Mensch, der nichts will anders als nach seiner eigenen Anordnung tun und auch Niemanden weiter anfragen lassen, auch nicht wenn jemanden etwas neues und besseres gekommen ist außer der Ordnung die er selbst festgestellt hat.

Der jüngere Sokrates: Richtig. Genau so wie du jetzt gesagt hast macht es das Gesetz uns Allen.

Fremder: Unmöglich also kann sich zu dem niemals einfachen das richtig verhalten, was durchaus einfach ist.

Der jüngere Sokrates: So scheint es.

Fremder: Weshalb es nun doch notwendig ist Gesetze zu geben, wenn gleich das Gesetz nicht das richtigste ist, wollen wir davon die Ursache aufspüren?

Der jüngere Sokrates: Allerdings.

Fremder: Es gibt doch auch bei Euch, wie auch in anderen Städten, Übungen vieler Menschen zusammen im Lauf oder sonst worin aus Wetteifer.

Der jüngere Sokrates: Gar viele freilich.

Fremder: Wohl! wiederholen wir uns also was die welche diese Übungen kunstmäßig verstehen darüber anordnen, wo sie zu gebieten haben.

Der jüngere Sokrates: Was doch?

Fremder: Sie glauben doch es sei nicht möglich sie ganz genau im einzelnen auszuarbeiten, so daß sie jedem besonders das für seinen Leib angemessenste aufgaben; sondern etwas mehr aus dem Groben glauben sie müsse man im Allgemeinen für Viele die Anordnung des dem Leibe zuträglichen abfassen.

Der jüngere Sokrates: Schön.

Fremder: Daher messen sie denn Allen insgesamt gleiche Anstrengungen zu, und lassen sie zugleich anfangen und zugleich auch wieder aufhören mit Laufen, Ringen und den übrigen Leibesübungen.

Der jüngere Sokrates: So ist es.

Fremder: So laß uns denn auch vom Gesetzgeber glauben, der seinen Herden vorstehen soll in Sachen des Rechtes und ihres gegenseitigen Verkehrs, daß er nicht im Stande sein werde, indem er allen insgesamt gebietet, jedem Einzelnen genau das Gebührende anzuweisen.

(295) Der jüngere Sokrates: Wahrscheinlich ist es wohl.

Fremder: Sondern nur so dem Haufen insgemein und im Ganzen genommen und mithin den Einzelnen nur gewissermaßen aus dem Groben wird er Gesetze geben, sowohl die er schriftlich abfaßt, als auch wenn er in ungeschriebenen vaterländischen Gebräuchen gesetzgebend ist.

Der jüngere Sokrates: Richtig.



Fremder: Richtig freilich. Denn wie wäre einer wohl im Stande, o Sokrates, sein ganzes Lebenlang für jeden Einzelnen da zu sitzen, um ihm mit aller Genauigkeit das Gebührende anzuordnen? Denn könnte das freilich einer von denen welche die königliche Kunst besitzen: so würde er wohl bleiben lassen, meine ich, sich selbst Schranken zu setzen, indem er diese sogenannten Gesetze schriebe.

Der jüngere Sokrates: Nach dem vorhin Gesagten freilich, Fremdling.

Fremder: Und noch mehr wohl, o Bester, nach dem was wir noch sagen wollen.

Der jüngere Sokrates: Und was wäre das?

Fremder: Dieses. Laß uns bei uns selbst sprechen, wenn ein Arzt oder einer der den Leibesübungen vorsteht verreisen wollte, und, wie er glaubte, geraume Zeit von denen die er zu besorgen hat abwesend sein, und dabei nicht glaubte, daß die Übenden oder die Kranken seine Anordnungen im Gedächtnis behalten würden: so würde er sie ihnen ja wohl lieber aufschreiben? oder wie?

Der jüngere Sokrates: Gewiß.

Fremder: Und wie wenn gegen seine Meinung die Reise kürzer währte und er wiederkäme, dann sollte er es nicht wagen gegen dieses Aufgeschriebene anderes anzuordnen, wenn sich für die Kranken etwas anderes besser eignete etwa der Winde wegen, oder weil sonst etwas in der Witterung über Erwarten anders als gewöhnlich erfolgt wäre? sondern sollte dabei beharren und meinen, das ehemals gesetzlich vorgeschriebene dürfe nicht übertreten werden, weder von ihm indem er anderes verordnete, noch von dem Kranken indem der etwas anderes als aufgeschrieben ist zu tun wagte, weil dies nämlich das heilkundige und gesunde wäre, was aber davon abwicke schädlich sein müßte und nicht kunstmäßig? Oder würde nicht in jeder Wissenschaft und wahren Kunst, welche es auch sei, auf alle Weise das größte Gelächter entstehen über solche Gesetzgebungen?

Der jüngere Sokrates: Auf alle Weise freilich.

Fremder: Wenn aber was gerecht ist und ungerecht, schön und häßlich, gut und böse, einer aufgezeichnet oder auch unaufgezeichnet den Herden der Menschen vorgeschrieben hat, wie sie eben Staatenweise geweidet werden nach den Gesetzen derer, die dies aufgeschrieben, dem sollte es, wenn er selbst der es kunstgemäß abgefaßt hat oder ein anderer ähnlicher wiederkäme, nicht freistehn anderes von diesem (296) abweichend zu verordnen? Oder müßte nicht auch dies Verbot um nicht minder als jenes in Wahrheit lächerlich erscheinen?

Der jüngere Sokrates: Wie sollte es nicht?

Fremder: Weißt du auch was hierüber die Meisten zu sagen pflegen?

Der jüngere Sokrates: Ich entsinne mich wenigstens dessen jetzt gleich nicht so.

Fremder: Es klingt gar schön. Sie sagen nämlich, wer bessere als die bisherigen Gesetze wisse, der solle Gesetze geben, wenn er nämlich seinen Staat dazu überreden kann, sonst aber nicht.

Der jüngere Sokrates: Wie nun? ist das nicht recht?

Fremder: Vielleicht. Wenn aber nun Einer ohne zu überreden das bessere erzwingt, beantworte mir doch wie dieser Zwang heißen soll? Doch lieber noch nicht, sondern zuvor in dem vorigen.

Der jüngere Sokrates: Was meinst du doch?

Fremder: Wenn einer der seinen Kranken nicht überredet, aber die Kunst recht inne hat, ihn besseres als das Geschriebene zu tun nötiget, sei es nun ein Kind oder ein Mann oder ein Weib; welchen Namen soll wohl dieser Zwang erhalten? Nicht jeden andern eher als den womit das gegen die Kunst gefehlte genannt wird, das ungesunde? Und kann nicht, wer hiezu gezwungen worden ist, alles eher mit Recht sagen, nur nicht daß ihm ungesundes und kunstwidriges widerfahren sei von dem zwingenden Arzte?

Der jüngere Sokrates: Du hast vollkommen Recht.

Fremder: Wie heißt uns nun das gegen die Staatskunst gefehlte? Nicht das Schändliche, das Böse, das Ungerechte?

Der jüngere Sokrates: Allerdings.

Fremder: Die nun gezwungen werden gegen das Geschriebene und Hergebrachte anderes gerechteres, besseres und schöneres als das bisherige zu tun; sprich wenn diese sich nun über solchen Zwang beklagen wollen, und ihre Klage soll nicht die allerlächerlichste unter allen sein, muß sie nicht eher jedes andere aussagen, als daß den Gezwungenen schändliches und ungerechtes und Böses widerfahren wäre von den Zwingenden?

Der jüngere Sokrates: Vollkommen richtig.

Fremder: Oder ist etwa wenn der zwingende reich ist, dann das erzwungene recht, wenn aber arm, dann ungerecht? Oder muß nicht vielmehr, habe einer nun mit Überredung oder ohne Überredung, Reicher oder Armer, nach den Schriften oder gegen die Schriften das Zuträgliche getan, dies auch hier die richtigste Bestimmung sein für die rechte Einrichtung des Staates, wie der weise und gute Mann die Angelegenheiten der Beherrschten einrichten wird; so daß wie der Steuermann immer des Schiffes und der Schiffsgesellschaft Bestes wahrnehmend ohne Schriften auszustellen, sondern seine Kunst zum Gesetz machend seine Mitschiffenden erhält, (297) so auch auf die nämliche Weise bei denen die so zu regieren verstehen diese die rechte Staatsverfassung sein wird, welche die Kraft der Kunst höher stellt als die Gesetze? Und was auch die mit Einsicht Regierenden tun das ist ohne Fehl, so lange sie nur das Eine große bewahren, daß sie nach Vernunft und Kunst denen im Staate immer das gerechteste austeilend im Stande sind sie zu erhalten, und immer zum Besseren vom Schlechteren hinzuführen nach Vermögen.

Der jüngere Sokrates: Es ist nichts einzuwenden hiegegen.

Fremder: Aber auch wohl dagegen wird nichts aufzubringen sein?

Der jüngere Sokrates: Wogegen meinst du?

Fremder: Daß nie eine Menge, von was für Menschen es auch sei, zu dieser Erkenntnis gelangen und im Stande sein kann vernunftmäßig einen Staat zu verwalten; sondern nur unter Wenigen und bei geringer Zahl oder dem Einen muß man jene Eine richtige Staatsverfassung suchen, die übrigen aber nur als Nachahmungen setzen, wie auch vorher gesagt wurde, deren einige besser andere schlechter jene nachahmen.

Der jüngere Sokrates: Wie meinstest du doch das? denn ich habe auch vorher das nicht recht verstanden von den Nachahmungen.

Fremder: Wäre das denn nicht gar arg, wenn Jemand einen solchen Gegenstand aufregte und dann wieder hinwürfe ohne ihn durchzuführen, bis er den jetzt darin begangenen Fehler aufzeigte?

Der jüngere Sokrates: Welchen doch?

Fremder: Einen solchen haben wir zu suchen, der uns gar nicht gewohnt ist noch auch leicht zu sehen; dennoch müssen wir versuchen ihn zu fassen. Wohlan denn, wenn uns dies die einzige richtige Staatsverfassung ist, die wir beschrieben haben, so weißt du wohl müssen sich die übrigen dadurch erhalten daß sie sich der Schriften von jener bedienen, indem sie das beobachten was jetzt gelobt wird, wiewohl es nicht das richtigste ist.

Der jüngere Sokrates: Was doch?

Fremder: Daß keiner im Staate sich untersteht irgend etwas gegen die Gesetze zu tun, und der es sich untersteht mit dem Tode und auf das allerhärteste bestraft wird. Und dies ist auch wirklich das richtigste und schönste als das zweite, nämlich wenn man das erste vorherbeschriebene bei Seite setzt. Wie nun aber dieses geworden ist, was wir als das zweite angenommen haben, das laß uns nun zu Ende bringen. Nicht wahr?

Der jüngere Sokrates: Allerdings.

Fremder: Kehren wir also zu jenen Bildern zurück mit denen wir notwendig immer die königlichen Herrscher vergleichen.

Der jüngere Sokrates: Zu was für welchen?

Fremder: Zu dem edlen Steuermann und dem Arzte der wert wie Viele zu achten. An diesen nämlich wollen wir uns einen Entwurf davon bilden und den betrachten.

Der jüngere Sokrates: Wovon doch?

Fremder: Davon, als wenn wir Alle von ihnen dächten, daß (298) sie uns aufs ärgste mitspielten. Wem sie nämlich eben helfen wollten, dem hülften sie, wen sie aber verstümmeln wollten von uns, den verstümmelten sie durch Schneiden und Brennen, und ließen sich noch Kosten dafür bezahlen wie Abgaben, von denen sie wenig oder nichts auf den Kranken verwenden und das übrige selbst mit ihren Leuten verbrauchen. Ja am Ende ließen sie sich gar noch von Verwandten oder Feinden des Kranken Geld geben und brächten ihn um. Und die Schiffer wiederum täten tausenderlei anderes dergleichen, ließen einen arglistigerweise an den Landungsplätzen einsam zurück, und würfen wenn sie Unglück auf dem Meere hätten die Waren über Bord oder

verursachten anderen Schaden. Wenn wir also in dieser Meinung einen solchen Rat über sie pflögen, es solle keiner von diesen Künsten länger gestattet sein unumschränkt zu regieren weder über Knechte noch Freie, sondern wir wollten eine Gemeinde aus uns selbst zusammenberufen entweder das gesamte Volk, oder die Reichen allein wo es auch denen die nichts von der Sache verstehn und Arbeitern anderer Art freistehn solle, ihre Meinung über Schifffahrt und Krankheit mit dazu zu geben, wie wir uns der Arzneimittel und der heilkünstlerischen Werkzeuge bei den Kranken zu bedienen hätten, und ebenso der Schiffe selbst und des Schiffgerätes zum Besten der Schiffe, und über die Gefahren bei der Schifffahrt selbst von Wind und Wellen und auch bei dem Zusammentreffen mit Seeräubern, und so auch wenn große Schiffe ein Gefecht auszuhalten haben mit anderen solchen. Was dann den Meisten gut dünkt über diese Dinge, mögen nun Ärzte und Schiffer oder mögen Unkundige dabei geraten haben, das schrieben wir auf spitzige Tafeln oder auf Säulen, oder auch ungeschrieben würde es als wohlhergebrachter Gebrauch festgestellt, und hiernach müßte dann von nun an die Schifffahrt betrieben und die Pflege der Kranken eingerichtet werden.

Der jüngere Sokrates: Offenbar gar wunderliche Dinge erzählst du.

Fremder: Und jährlich würden Herrscher über die Menge bestellt entweder aus den Reichen oder aus dem gesamten Volke wen eben das Los träfe, und die bestellten Gewalthaber herrschten dann nach diesen Schriften die Schiffe steuernd und die Kranken heilend.

Der jüngere Sokrates: Das ist noch ärger.

Fremder: Sieh auch noch was nächst dem folgt. Wenn nämlich das Jahr eines Gewalthabers um ist, dann muß ein Gericht bestellt werden von Männern entweder vorzugsweise aus den Reichen oder aus dem gesamten Volk, und die gewählten (299) müssen dann diejenigen welche an der Regierung gewesen vor sich führen und sich Rechenschaft ablegen lassen; und wer Lust hätte könnte einen anklagen daß er nicht nach den Vorschriften dieses Jahr über die Schiffe gesteuert hätte und nicht nach alter urväterlicher Sitte. Und eben so mit denen welche die Kranken geheilt haben. Und welche dann für schuldig erkannt denen bestimmte man, was einigen sollte oder was sie bezahlen müßten.

Der jüngere Sokrates: Freilich; wer sich freiwillig dazu verstände unter solchen zu regieren, dem geschähe Recht, was er auch immer erleiden oder bezahlen müßte.

Fremder: Dann müßte noch ein Gesetz gegeben werden außer allen diesen, wenn von jemand herauskäme, daß er die Steuermanns- und Schifffahrtskunst oder das heilsame und die eigentlichen Lehren der Heilkunde von Luft und Wärme und Kälte zu erforschen suchte anderswie als aus den Vorschriften, und irgend etwas über diese Dinge erklügelte, daß der zuerst ja nicht ein Heilkundiger oder Schifffahrtskundiger heißen solle, sondern ein eingebildeter und sophistischer Schwätzer, und dann daß ihn als einen Verderber der Jugend und der sie überredete sich der Steuermannskunst und der Heilkunst nicht nach den Gesetzen zu befleißigen, sondern unumschränkt über Schiffe und Leute regieren zu wollen, daß ihn als einen solchen Jeder der Lust hätte verklagen und wohin er gehört vor Gericht laden könne. Und ergibt sich dann, daß er den Gesetzen und Vorschriften zuwider Junge oder Alte überredet habe, daß man ihn auf das äußerste bestrafe. Denn man dürfe nicht weiser sein als die Gesetze. Denn es brauche ja auch niemand unwissend zu sein in dem arzneikundigen und heilsamen und in dem steuermannskundigen und zur Schifffahrt gehörigen; sondern wer Lust habe könne ja die

niedergeschriebenen Gesetze und die bestehenden väterlichen Gebräuche erlernen. Wenn man nun so wie wir es jetzt beschreiben in allen diesen Künsten verführe, o Sokrates, und mit der Kunst des Feldherrn und der gesamten Nachstellung jeder Art, und mit jedem Teil der sämtlichen Malerei oder der Nachahmung oder der Baukunst oder alles dessen was irgend zur Verfertigung der Gefäße gehört, oder des Landbaues und der gesamten Kunst mit den Gewächsen umzugehn; oder wenn wir auch eine Pferdezucht oder sämtliche übrige Viehzucht nach Vorschriften betrieben sähen, oder die Wahrsagekunst oder was sonst für Teile die dienende Kunst umfaßt, oder auch die Kunst des Brettspiels oder die gesamte Rechenkunst mit bloßen Zahlen und mit Flächen, Tiefen und Geschwindigkeiten, was würde wohl werden aus allem was so betrieben würde nach Vorschriften und nicht mit Kunst?

Der jüngere Sokrates: Offenbar würden uns alle Künste gänzlich untergehen und könnten sich auch in Zukunft gar nicht wieder erzeugen wegen des das Forschen untersagenden Gesetzes; so daß das Leben, welches jetzt schon schlecht genug ist, zu einer solchen Zeit gar nicht würde zu leben sein.

Fremder: Wie aber dann? Wenn wir dies nun durchsetzten, (300) daß alles erwähnte nach Vorschriften geschehe und über die Vorschriften uns ein durch Stimmenmehrheit erkorener oder einer den es zufällig träfe die Aufsicht führte, dieser aber unterstände sich dann, ohne sich um die Vorschriften zu bekümmern, aus Eigennutz oder aus besonderer Gunst abweichend von ihnen anders zu handeln ohne alle Einsicht: würde daraus nicht noch ein weit größeres Übel entstehen als das vorige?

Der jüngere Sokrates: Vollkommen wahr.

Fremder: Denn wer, meine ich, gegen die Gesetze, die doch auf langer Erfahrung beruhen, und bei denen immer einige Ratgeber verständig geraten und die Menge mit überredet haben sie so festzusetzen, wer so gegen diese zu handeln wagt, der werde statt eines Fehlers einen noch viel größeren Fehler machen, und uns alles Handeln noch weit ärger zerstören als die Vorschriften selbst.

Der jüngere Sokrates: Wie sollte er nicht?

Fremder: Daher ist dies nun für Alle, welche über irgend etwas einmal Gesetze und Vorschriften gestellt haben, der zweite Weg nach dem besten; daß sie hiegegen weder einen Einzelnen noch die Menge jemals das mindeste tun lassen.

Der jüngere Sokrates: Richtig.

Fremder: Nun sind das doch überall nur Nachbildungen des Wahren, was so von den Wissenden nach Vermögen aufgezeichnet ist.

Der jüngere Sokrates: Wie anders?

Fremder: Aber von dem Wissenden, dem wahrhaften Staatsmann, sagten wir doch, wenn wir uns recht erinnern, daß er mit Kunst gar vieles in seinem Geschäft vornehmen werde, ohne sich um das Geschriebene zu bekümmern, wenn ihm etwas anderes besser scheint als das was er selbst aufgeschrieben und etwa Entfernten geschickt hat.

Der jüngere Sokrates: Das sagten wir freilich.

Fremder: Wenn also auch ein Einzelner oder eine Menge die ihre bestehenden Gesetze hat gegen diese irgend etwas anderes einzurichten wagt, als wäre es so besser: so tun sie daran so gut sie können dasselbe was jener wahre tut.

Der jüngere Sokrates: Allerdings.

Fremder: Wenn sie aber nun Unkundige sind und doch dergleichen tun, so versuchen sie freilich das wahre nachzuahmen, sie werden aber alles gar schlecht nachahmen. Sind sie aber Kunstverständige, dann wäre es nicht mehr Nachahmung, sondern eben jenes wahreste und richtigste selbst.

Der jüngere Sokrates: Allerdings wohl.

Fremder: Von vorher aber steht uns doch fest, daß nirgends der große Haufen irgend einer Kunst sich zu bemächtigen im Stande ist.

Der jüngere Sokrates: Das steht fest.

Fremder: Gibt es also eine königliche Kunst, so kann der Haufe der Reichen und das Volk insgesamt diese Staatswissenschaft doch niemals besitzen.

Der jüngere Sokrates: Wie sollte das auch gehn!

Fremder: Also müssen jene Staaten, wie es scheint, wenn sie jenen wahren Staat des Einen kunstmäßig herrschenden (301) aufs beste nachahmen wollen, wenn ihre Gesetze einmal bestehen niemals etwas tun, weder gegen die geschriebenen noch gegen die väterlichen Gebräuche.

Der jüngere Sokrates: Das hast du sehr schön erklärt.

Fremder: Wenn nun die Reichen jenen nachahmen, so nennen wir einen solchen Staat Aristokratie; wenn sie sich aber um die Gesetze nichts bekümmern, dann Oligarchie.

Der jüngere Sokrates: So scheint es.

Fremder: Und wiederum wenn ein Einziger nach Gesetzen herrscht, den Wissenden nachahmend, so nennen wir ihn König, ohne also durch den Namen den, der mit Erkenntnis, von dem zu unterscheiden der nur nach guter Meinung den Gesetzen gemäß allein herrscht.

Der jüngere Sokrates: So machen wir es wohl.

Fremder: Und nicht wahr, wenn auch ein wahrhaft Kundiger allein herrschte, so wird er doch auf alle Weise mit demselben Namen König und mit keinem anderen genannt werden; weshalb auch die fünf Namen für die jetzt aufgestellten Verfassungen alsdann nur einer geworden sind.

Der jüngere Sokrates: So scheint es ja.

Fremder: Wie aber wenn ein Alleinherrschender weder nach Gesetzen noch nach Gewohnheiten

handelt, sondern sich anstellt wie der Wissende, als müsse er nämlich auch gegen das vorschriftliche das Bessere tun, es leitet ihn aber Begierde oder Unkunde bei dieser Nachahmung, muß nicht jeder solcher ein Tyrann heißen?

Der jüngere Sokrates: Wie könnte er anders?

Fremder: Auf diese Weise also, sagen wir, entstehen uns der König und der Tyrann, die Oligarchie und Aristokratie und Demokratie, wenn die Menschen jenen Einen, den Alleinherrscher, verschmähen, und nicht glauben er könne jemals einen geben der einer solchen Macht würdig sei, so daß er mit Tugend und Erkenntnis regierend Allen was gerecht und gewissenhaft ist richtig austeilten wolle und könne, sondern er werde vielmehr jedem von uns wie er wolle Leides antun und ihn töten oder ihm sonst Schaden zufügen. Denn gäbe es nur einen wie wir ihn meinen: so würden sie wohl zufrieden sein unter ihm zu wohnen, der den genau genommen allein richtigen Staat glücklich beherrschte.

Der jüngere Sokrates: Wie sollten sie nicht!

Fremder: Nun aber, da es wie wir auch sagen in den Staaten keinen König so gibt wie in den Bienenschwärmen einer aufwächst, der sich gleich nach Leib und Seele einzig unterscheidet: so müssen sie eben zusammentreten wie es scheint um Schriften zu verfassen, und dabei der Spur des wahrhaften Staates nachgehn.

Der jüngere Sokrates: So scheint es.

Fremder: Wundern wir uns also noch, Sokrates, wie doch in solchen Staaten soviel übles geschehen kann und noch geschehen wird, da sie auf einem solchen Grunde beruhen, daß sie nach Schriften und Gewohnheiten, nicht nach Erkenntnis ihre Geschäfte verrichten, da ja jeder sieht, daß in jeder andern Verwaltung, wenn sie sich dessen bedienen wollte, alles (302) untergehn müsse wobei man so zu Werke ginge? Oder wollen wir uns vielmehr darüber wundern, wie stark doch ein Staat von Natur ist. Denn gar viele Staaten sind seit undenklicher Zeit in diesem Falle gewesen, und doch bestehen einige davon noch immer und gehen nicht zu Grunde. Viele freilich gehen auch unter wie leck gewordene Schiffe und sind untergegangen und werden noch untergehn wegen des Steuermanns und der Schiffsleute Schlechtigkeit, die in den größten Dingen die größte Unwissenheit besitzen, und ohnerachtet sie in Staatssachen von gar nichts etwas verstehen, doch meinen in allen Stücken unter allen Wissenschaften diese gerade am sichersten inne zu haben.

Der jüngere Sokrates: Vollkommen wahr.

Fremder: In welchem nun unter diesen nicht vollkommenen Staaten am wenigsten schwer ist zu leben, denn schwer ist es in allen, und welcher dagegen der unleidlichste ist, sollen wir das wohl untersuchen? Denn wenn es auch für das was wir uns jetzt vorgenommen haben nur eine Nebensache ist, so tun wir Alle wohl im Ganzen alles in solcher Hinsicht.

Der jüngere Sokrates: Wir wollen. Warum auch nicht?

Fremder: Dieselbige also von den dreien sage getrost sei zugleich ausgezeichnet vor allen die unleidlichste und auch die leidlichste.

Der jüngere Sokrates: Wie meinst du das?

Fremder: Nicht anders als die Alleinherrschaft sage und die Herrschaft der Wenigen und die der Menge, diese seien die drei, deren wir von Anfang an in der uns jetzt zugeflossenen Untersuchung erwähnten.

Der jüngere Sokrates: Das waren sie freilich.

Fremder: Diese schneiden wir nun einzeln entzwei und machen sechs daraus, indem wir die vollkommene gänzlich von ihnen abgesondert lassen als die siebente.

Der jüngere Sokrates: Wie das?

Fremder: Aus der Alleinherrschaft schneiden wir das Königtum und die Tyrannei, und wiederum aus der Herrschaft der Wenigen links die Aristokratie und dann die Oligarchie, und endlich die Herrschaft der Vielen setzten wir damals zwar nur einfach als Demokratie, jetzt aber müssen wir auch diese als zweifach setzen.

Der jüngere Sokrates: Wie aber und wonach wollen wir diese teilen?

Fremder: Gar nicht anders als die übrigen; denn wenn sie auch keinen zwiefachen Namen hat, so findet doch das nach Gesetzen herrschen und gesetzlos bei ihr eben so gut statt als bei den übrigen.

Der jüngere Sokrates: Das freilich.

Fremder: Damals nun als wir den vollkommenen Staat suchten, war uns dieser Schnitt zu gar nichts nutz, wie wir auch vorher gezeigt haben. Nachdem wir nun aber jenen ganz herausgenommen und die andern als notwendig gesetzt haben, so teilt nun doch das gesetzmäßige und gesetzwidrige jede von diesen in zwei Hälften.

Der jüngere Sokrates: Das erhellt wohl, nun die Erklärung davon gegeben ist.

Fremder: Die Alleinherrschaft nun, in gute Vorschriften die wir Gesetze nennen eingespannt, ist die beste unter allen Sechsen, gesetzlos aber beschwerlich, und die allerlätzigste darin zu leben.

Der jüngere Sokrates: Das mag wohl sein.

(303) Fremder: Die Herrschaft der Wenigen nun wollen wir, wie denn Wenige das Mittel ist zwischen Eins und Vielen, so auch selbst für die mittlere nach beiden Seiten hin halten. Die Herrschaft der Menge aber für ganz schwach und weder im Guten noch im Bösen etwas großes vermögend im Vergleich mit den übrigen, weil nämlich die Gewalten in ihr unter Viele ins Kleine zerteilt sind. Darum, sind alle diese Staaten gesetzmäßig, so ist sie unter allen der schlechteste; sind sie aber insgesamt gesetzlos, dann ist diese die beste. Und sind alle zügellos, so trägt es den Preis davon in der Demokratie zu leben; sind sie aber wohlgeordnet, dann muß man am wenigsten in dieser leben; sondern in der ersten ist es dann bei weitem am besten und vorzüglichsten, mit Ausnahme der siebenten. Denn die muß man, wie einen Gott unter Menschen, aus allen anderen Staatsverfassungen aussondern.



Der jüngere Sokrates: So scheint es allerdings zu werden und zu folgen, und wir müssen tun wie du sagst.

Fremder: Also müssen wir auch Alle welche sich mit diesen Staatsverfassungen zu tun machen aussondern, daß sie nicht Staatsmänner sind sondern Parteimänner, und nur große Gaukelbilder regieren, selbst auch solche seiend und die als die größten Nachahmer und Tausendkünstler auch die größten Sophisten unter den Sophisten werden.

Der jüngere Sokrates: Ganz richtig scheint sich jetzt dieses Wort gegen die sogenannten Staatsmänner gedreht worden zu sein.

Fremder: Gut. Dies ist uns also, wie ich auch vorher sagte, ein Kranz von Kentauren und Satyrn zu schauen den wir von der Staatskunst absondern müßten, und nun endlich glücklich abgesondert haben.

Der jüngere Sokrates: So scheint es.

Fremder: Es ist uns aber noch etwas anderes schwierigeres als dieses übrig, weil es sowohl der königlichen Gattung näher verwandt als auch schwerer festzuhalten ist. Und es gemahnt mich als ginge es uns wie denen die das Gold reinigen.

Der jüngere Sokrates: Wie das?

Fremder: Erde und Steine und vieles andere sondern auch jene Arbeiter zuerst aus. Nach diesem aber bleibt ihnen noch in der Mischung das dem Golde verwandte auch kostbare nur im Feuer abzusondernde Erz und Silber, bisweilen auch Stahl, welches durch wiederholte Schmelzungen und Läuterungen mit Mühe abgesondert uns endlich das reine Gold an und für sich sehen läßt.

Der jüngere Sokrates: So sagt man ja daß es geschehe.

Fremder: Auf dieselbe Weise nun scheint auch jetzt das übrige zwar, was fremdartig und nicht befreundet ist schon von der Wissenschaft des Staates abgesondert, das kostbare und verwandte aber noch zurück zu sein. Dazu gehört nun die Kriegskunst und die Rechtswissenschaft, und jene mit der (304) königlichen Kunst in Verbindung stehende Rednergabe, welche durch überzeugende Empfehlung des Gerechten die Verhandlungen im Staate leiten hilft; welche man nun, so leicht es eben gehen will, ausscheiden muß, und dann erst jenen von uns gesuchten bloß und allein für sich aufzeigen kann.

Der jüngere Sokrates: Offenbar muß man irgendwie versuchen dies zu bewirken.

Fremder: Soviel als Versuch hinreicht soll er wohl ans Licht kommen. Und zwar durch die Tonkunst muß man versuchen ihn darzustellen. Sage mir also.

Der jüngere Sokrates: Was denn?

Fremder: Es gibt doch ein Erlernen der Tonkunst und überhaupt aller mit einer Geschicklichkeit der Hände verbundenen Künste?

Der jüngere Sokrates: Das gibt es.

Fremder: Und wie? ob wir nun irgend eine von allen diesen erlernen sollen oder auch nicht, sollen wir sagen daß auch dies eine Erkenntnis sei in Bezug auf eben diese Dinge, oder wie?

Der jüngere Sokrates: So, daß es eine sei, wollen wir sagen.

Fremder: Und daß sie eine andere sei als jene Künste selbst werden wir doch zugeben?

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Und sollte wohl keine von ihnen über die andere herrschen? oder etwa jene verschiedenen über diese letztere? oder sollen wir sagen, daß diese Aufsicht führend die übrigen insgesamt beherrschen solle?

Der jüngere Sokrates: Diese letztere, ob man etwas lernen soll oder nicht, über jene.

Fremder: Über die welche gelernt wird und lehrt behauptest du daß sie uns herrschen müsse?

Der jüngere Sokrates: Gar sehr.

Fremder: Und so auch wohl die ob man überreden soll oder nicht, über die welche zu überreden versteht?

Der jüngere Sokrates: Wie anders?

Fremder: Wohl. Wem sollen wir nun zuschreiben daß er mit Erkenntnis der Menge und des Volkes dieses zu überreden verstehe vermittelt sinnlicher Darstellung, nicht aber ordentlicher Belehrung?

Der jüngere Sokrates: Offenbar müssen wir auch dies der Redekunst zuschreiben.

Fremder: Zu wissen aber, ob man etwas bei diesem oder jenem durch Überredung oder durch Gewalt durchsetzen solle, oder vielleicht ganz und gar damit inne halten, welcher Wissenschaft sollen wir dies wiederum beilegen?

Der jüngere Sokrates: Offenbar der, welche über die sprechende und überredende herrscht.

Fremder: Und das wäre doch wohl keine andere, denke ich, als die des Staatsmannes?

Der jüngere Sokrates: Ganz richtig.

Fremder: Auch dies rednerische scheint sich also schnell abgesondert zu haben von dem staatskünstlerischen als eine andere Art, jener jedoch dienend?

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Was sollen wir nun aber von dieser Geschicklichkeit denken?

Der jüngere Sokrates: Von welcher?

Fremder: Der, wie wir mit allen Krieg führen sollen mit denen wir beschlossen haben Krieg zu

führen? Sollen wir diese für eine kunstlose oder für eine künstlerische erklären?

Der jüngere Sokrates: Und wie könnten wir wohl die für kunstlos halten, welche die Feldherrnkunst und alle andern kriegerischen Verrichtungen ausüben?

Fremder: Die aber welche, ob man Krieg führen oder sich freundschaftlich auseinandersetzen solle, im Stande ist kundigerweise zu entscheiden, sollen wir diese für eine andere als jene setzen oder für dieselbe mit ihr?

Der jüngere Sokrates: Dem vorigen zufolge notwendig für eine andere.

Fremder: Also werden wir auch annehmen müssen, daß (305) letztere über die erstere herrscht, wenn wir es dem vorigen gemäß bestimmen wollen.

Der jüngere Sokrates: Das denke ich.

Fremder: Welche nun sollen wir wohl wagen einer so gewaltigen und großen Kunst als die gesamte Kriegskunst ist zur Herrin zu setzen, ausgenommen jene wahrhaft königliche?

Der jüngere Sokrates: Keine andere.

Fremder: Also nicht als die Staatswissenschaft dürfen wir, da sie ja nur eine dienende ist, die Wissenschaft des Feldherren setzen?

Der jüngere Sokrates: Nicht füglich.

Fremder: Wohl, laß uns nun auch die Wirksamkeit der Richter, welche gehörig richten, betrachten.

Der jüngere Sokrates: Das wollen wir.

Fremder: Vermag sie nun wohl etwas mehr, als daß sie in Bezug auf allerlei Verkehr alles gesetzliche was von dem gesetzgebenden Könige festgestellt ist zusammenfassend ihr Urteil fällt mit Hinsicht darauf was als Recht festgestellt ist und was als Unrecht, ihre eigentümliche Tugend darin beweisend, daß sie niemals durch Geschenke oder Furcht oder Mitleid oder irgend andere Feindschaft oder Freundschaft bewogen, irgend gegen des Gesetzgebers Anordnung die gegenseitigen Beschuldigungen schlichten will.

Der jüngere Sokrates: Nichts anderes; sondern wie du es erklärt hast, so weit geht eigentlich das Gebiet ihrer Wirksamkeit.

Fremder: Also auch von der Stärke der Richter finden wir daß sie nicht die königliche ist, sondern eine Wächterin der Gesetze und eine Dienerin von jener.

Der jüngere Sokrates: So scheint es ja.

Fremder: Und soviel ist zu sehen, wenn man alle die bisher beschriebenen Künste betrachtet, daß keine von ihnen sich irgend als Staatskunst gezeigt hat. Denn die wahrhaft königliche soll nicht selbst etwas verrichten, sondern nur über die, welchen Verrichtungen obliegen soll sie herrschen, als Anfang und Antrieb zu allem wichtigsten im Staat nach Zeit und Unzeit erkennend, die

Andern aber sollen was ihnen aufgetragen ist verrichten.

Der jüngere Sokrates: Richtig.

Fremder: Deshalb auch herrschen auch die jetzt durchgenommenen weder über einander noch jede über sich selbst, sondern mit einem eigenen Geschäft hat es jede von ihnen zu tun, und führt daher auch ihren besonderen Namen von der Eigentümlichkeit dieses Geschäftes.

Der jüngere Sokrates: So scheint es wenigstens.

Fremder: Aber die über alle diese herrschende, die Gesetze und alles andere im Staate besorgende und alles auf das richtigste zusammenwebende, diese könnten wir doch wenn wir ihr Geschäft mit ihrem Namen umfassen wollten mit dem größten Rechte, wie mich dünkt, die Staatskunst nennen?

Der jüngere Sokrates: Allerdings.

Fremder: So könnten wir sie jetzt wohl auch nach dem Muster der Webekunst durchgehn, nun uns auch alle Gattungen die im Staate vorkommen können bekannt geworden sind?

Der jüngere Sokrates: Gar sehr gern.

Fremder: Also die königliche Zusammenflechtung scheint es müssen wir erklären wie sie beschaffen ist, auf welche Weise sie in einander flicht, und was für ein Gewebe sie uns dadurch liefert.

Der jüngere Sokrates: Offenbar.

(306) Fremder: Ein gar schwer darzulegendes Geschäft ist uns also nun notwendig geworden, wie es scheint.

Der jüngere Sokrates: Auf alle Weise doch muß es erklärt werden.

Fremder: Daß nämlich ein Teil der Tugend mit einer andern Art derselben gewissermaßen im Streit sein könne, werden die in Reden Streitbaren gar leicht angreifen können mit Bezug auf die geltenden Meinungen.

Der jüngere Sokrates: Das verstehe ich nicht.

Fremder: Vielleicht so. Die Tapferkeit denke ich doch hältst du dafür daß sie ein Teil der Tugend sei?

Der jüngere Sokrates: Freilich.

Fremder: Und die Besonnenheit für verschieden zwar von der Tapferkeit; aber auch sie für einen Teil derselbigen wie jene?

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Über diese beiden nun muß ich einen wunderbaren Satz aufzustellen wagen.

Der jüngere Sokrates: Was für einen?

Fremder: Daß die beiden auf gewisse Weise gar sehr mit einander in Feindschaft und Zwietracht stehn in gar vielen Dingen.

Der jüngere Sokrates: Wie meinst du das?

Fremder: Keinesweges freilich eine gewöhnliche Meinung. Denn man sagt ja daß alle Teile der Tugend unter einander freund sind.

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Laß uns also, aber recht wohl aufmerkend, zusehn, ob dies so ganz allgemein gilt, oder ob es nicht auf alle Weise etwas darunter gibt was mit dem Verwandten im Streit liegt.

Der jüngere Sokrates: Ja, sagtest du nur wie wir es untersuchen sollen.

Fremder: In allen Dingen müssen wir wohl alles das aufsuchen was wir schön nennen, es aber in zwei entgegengesetzte Arten aufstellen.

Der jüngere Sokrates: Erkläre dich noch deutlicher.

Fremder: Schnelligkeit und Schärfe, sowohl körperlich als in der Seele und in den Bewegungen der Stimme, und sowohl in diesen selbst als in den Bildern davon und allem was die Tonkunst nachahmend und die Malerkunst in Abbildern darstellt, hievon hast du wohl selbst schon etwas gelobt oder es Andere loben gehört.

Der jüngere Sokrates: Wie sollte ich nicht?

Fremder: Erinnerst du dich auch wohl auf welche Weise sie dies bei allen dergleichen Dingen tun?

Der jüngere Sokrates: Nein.

Fremder: Wenn ich nun nur im Stande wäre, so wie ich es denke es dir auch deutlich zu machen durch die Rede.

Der jüngere Sokrates: Wie solltest du das nicht?

Fremder: Du scheinst so etwas für leicht zu halten. Laß es uns also an den einander fast entgegengesetzten Gattungen betrachten. In gar vielen Handlungen nämlich und gar oft wenn wir uns der Schnelligkeit, Kräftigkeit und Beweglichkeit des Gedankens oder des Leibes oder auch der Stimme erfreuen, benennen wir dies alles lobend mit einem und demselben Namen, nämlich der Tapferkeit.

Der jüngere Sokrates: Wie so?

Fremder: Das ist kräftig und tapfer, pflegen wir ja zu sagen, und schnell und mannhaft und derb eben so, und so oft wir die erwähnte Benennung gemeinsam allen diesen Naturen beilegen, loben wir sie damit.

Der jüngere Sokrates: Ja.

Fremder: Wie aber die ruhige Art des Werdens, loben wir die nicht ebenfalls in vielen Handlungen?

(307) Der jüngere Sokrates: Und gar sehr.

Fremder: Und sprechen wir dieses nicht, indem wir das entgegengesetzte, wie von jenem, aussagen?

Der jüngere Sokrates: Wie das?

Fremder: So oft wir als ruhig und besonnen was im Gemüt vorgeht, bewundernd anführen, und was in Handlungen als langsam und sanft, und was an der Stimme vorkommt als gedämpft und tief, und jede gemessene Bewegung und alles in schönen Künsten wobei zur rechten Zeit Langsamkeit angewendet wird, dann legen wir diesem insgesamt nicht den Namen der Tapferkeit bei, sondern den der Anständigkeit.

Der jüngere Sokrates: Vollkommen wahr.

Fremder: Wiederum aber wenn beiderlei zur Unzeit geschieht, dann wenden wir um und tadeln auch beides, indem wir ihm auch so entgegengesetzte Namen beilegen.

Der jüngere Sokrates: Wie das?

Fremder: Was sich schärfer und schneller und härter als erfordert wird beweist, das nennen wir übermütig und wahnsinnig, das schwerfälligere und weichere aber feigherzig und träge. Und gewiß werden wir fast immer daß dies letztere nebst der besonnenen Natur und die tapfere in dem entgegengesetzten als feindselige Zwietracht hegende Kräfte sich weder mit einander vermischt finden in den für sie gehörigen Handlungen, noch auch werden wir diejenigen, welche sie in der Seele haben, anders als sehr uneins unter einander finden, wenn wir ihnen nachgehn.

Der jüngere Sokrates: Wo meinst du denn?

Fremder: In allem solchen was wir jetzt anführten, und wie du ja denken kannst in noch vielem anderen. Denn sie loben jeder nach seiner Verwandtschaft einiges als das ihnen eigentümliche, und tadeln das der Andersgesinnten als ihnen fremdartig, und geraten dadurch gar sehr und über viele Dinge in Feindschaft.

Der jüngere Sokrates: Das scheinen sie wohl.

Fremder: Oft nun ist die Uneinigkeit dieser Eigenschaften nur ein Scherz, in den wichtigeren Dingen aber wird sie die verhaßteste Krankheit unter allen für die Staaten.

Der jüngere Sokrates: In was für welchen meinst du?

Fremder: Wo es auf die Anordnung des gesamten Lebens ankommt. Denn die ausgezeichnet sanften sind auch immer darauf bedacht ein stilles Leben zu führen, indem sie ganz für sich nur ihre eignen Angelegenheiten besorgen, und sowohl zu Hause mit Allen auf diese Art umgehen, als auch mit andern Staaten gleichermaßen bemüht sind immer auf irgend eine Art Frieden zu

halten. Und vermöge dieser Neigung, wenn sie unzeitiger ist als sie sollte, werden sie, wenn sie nach ihrem Willen handeln können, unvermerkt selbst unkriegerisch, wie sie auch die Jünglinge gleichfalls zu solchen machen, und fallen daher jedem Angreifenden anheim, wodurch sie dann in gar wenig Jahren mit ihren Kindern und dem gesamten Staate oft aus Freien unvermerkt Knechte geworden sind.

(308) Der jüngere Sokrates: Einen bösen und schlimmen Erfolg gibst du an.

Fremder: Wie aber die mehr zur Tapferkeit sich neigenden? reizen die nicht ihren Staat immer zu irgend einem Kriege an wegen ihrer mehr als gut ist heftigen Begierde nach einem solchen Leben, und verwickeln ihn dadurch mit vielen und Mächtigen in Feindschaft, ja bringen wohl gar ihr Vaterland ins Verderben und in die Knechtschaft und Gewalt seiner Feinde?

Der jüngere Sokrates: Auch das geschieht.

Fremder: Wie sollten wir also nicht sagen, daß hierin beide Arten immer viel Feindschaft und Streit gegen einander unterhalten von der heftigsten Art?

Der jüngere Sokrates: Auf keine Weise können wir das läugnen.

Fremder: Also was wir von Anfang suchten das haben wir gefunden, daß nicht unwichtige Teile der Tugend unter einander uneins sind von Natur, und auch die welche sie besitzen eben dazu machen.

Der jüngere Sokrates: Das scheinen sie in der Tat.

Fremder: Laß uns nun auch dies dazunehmen.

Der jüngere Sokrates: Welches?

Fremder: Ob wohl eine von den zusammensetzenden Künsten irgend eines ihrer Werke, wenn es auch das unbedeutendste wäre, gutwillig aus schlechtem und gutem bilden wird? oder ob nicht jede Kunst überall das schlechte nach Vermögen verwirft, und nur das tüchtige und gute nimmt, um aus diesem dann, Ähnliches und Unähnliches in Eins verarbeitend, eine bestimmte Kraft oder Gestalt hervorzubringen?

Der jüngere Sokrates: Wie sollte sie nicht das letzte?

Fremder: Also wird auch ihrer Natur nach die wahre Staatskunst niemals gutwillig aus guten und schlechten Menschen irgend einen Staat bilden, sondern offenbar wird sie sie erst durch Erziehung prüfen, und nach der Prüfung denen die sich darauf verstehen zum Unterricht und zur Besorgung übergeben unter ihrer eignen Anordnung und Aufsicht, wie die Weberei über die Wollkämmer und andere, welche die zu ihrem Gewebe notwendigen Vorarbeiten verrichten, immer die Aufsicht führen, ihr Geschäft begleitend anordnet und ihnen solche Arbeit aufgibt zu verrichten, wie sie glaubt daß zu ihrem Gewebe tüchtig sein werde.

Der jüngere Sokrates: Allerdings.

Fremder: Eben so scheint mir auch die königliche Kunst selbst die Oberaufsicht zu führen über

alle gesetzliche Erzieher und Lehrer, und ihnen nicht zu gestatten etwas zu üben, was eine ihrer Mischung nicht angemessene Gesinnung hervorbringen könnte, sondern darin allein zu unterrichten befiehlt sie, und die welche nicht vermögen an tapferer und besonnener Gesinnung Teil zu nehmen und was sonst zur Tugend führt, sondern in Gottlosigkeit, in Frevel und Ungerechtigkeit durch die Gewalt einer böartigen Natur hineingestoßen (309) werden, diese stößt sie aus durch Todesstrafen und durch Verweisungen, oder züchtigt sie durch die härtesten Beschimpfungen.

Der jüngere Sokrates: So soll es wenigstens sein.

Fremder: Die aber wiederum in Torheit und großer Niedrigkeit des Sinnes sich herumwälzen unterjocht sie in das Sklavengeschlecht.

Der jüngere Sokrates: Ganz richtig.

Fremder: Von den übrigen aber deren Naturen zu dem edleren mit Hülfe der Erziehung fähig sind gebildet zu werden und kunstmäßig Vermischung mit einander einzugehn, von diesen versucht sie die zur Tapferkeit mehr sich hinneigenden, deren derbere Gemütsart ihr als das für die Kette geeignete erscheint, und die anderen zum sittsamen, welche nach dem vorigen Bilde gleichsam das fettere, weichere, einschlagartige Gespinnst sind, wie auch beide einander entgegenstreben, dennoch auf folgende Weise mit einander zu verbinden und zu verflechten.

Der jüngere Sokrates: Auf welche denn?

Fremder: Zuerst indem sie wie es der Verwandtschaft gemäß ist den ewigen Teil ihrer Seele durch ein göttliches Band vereinigt, und nächst dem göttlichen auch den tierischen durch ein menschliches.

Der jüngere Sokrates: Wie meinstest du das wieder?

Fremder: Die wahrhaft wahre Vorstellung von dem Gerechten, Schönen und Guten und dessen Gegenteil, wenn sie wohl begründet der Seele einwohnt, nenne ich eben das göttliche in einem dämonischen Geschlecht.

Der jüngere Sokrates: Das gehört sich auch wohl so.

Fremder: Und von dem staatskundigen und guten Gesetzgeber wissen wir daß ihm allein gebührt, mit Hülfe der Muse der königlichen Kunst eben dies denen einzubilden, welche einer richtigen Erziehung teilhaftig geworden, wie wir eben von ihnen gesagt?

Der jüngere Sokrates: Man sollte es denken.

Fremder: Wer aber dies, o Sokrates, zu bewirken unvermögend ist, dem wollen wir nie den Namen beilegen dessen Bedeutung wir jetzt untersuchen.

Der jüngere Sokrates: Ganz richtig.

Fremder: Wie also? Wenn eine tapfere Seele jene Wahrheit ergreift, wird sie nicht gezähmt und begehrt dann vorzüglich mit dem Gerechten Gemeinschaft zu haben; hat sie aber jene nicht



ergriffen, neigt sie sich dann nicht vielmehr zu einer wilderen Natur?

Der jüngere Sokrates: Wie anders?

Fremder: Und wiederum die sittsame Natur, wenn sie jener Vorstellungen sich bemächtigt, wird sie dann nicht das wahrhaft besonnene und sittliche wie es im Staate sein soll werden? wenn sie aber mit dem was wir meinen nicht in Gemeinschaft tritt, dann mit größtem Recht in den schimpflichen Ruf der Stumpfsinnigkeit kommen?

Der jüngere Sokrates: Allerdings.

Fremder: Aber für Böse unter sich oder auch für Gute mit Bösen wollen wir nicht sagen daß diese Verflechtung und Verbindung jemals haltbar sein, noch daß sich deren irgend eine Kunst im Ernst für solche bedienen werde.

Der jüngere Sokrates: Wie sollte sie auch!

Fremder: Aber den schon von ihrer Geburt an gutgearteten (310) und ihrer Natur gemäß gebildeten Gemütern allein werden diese Vorstellungen durch die Gesetze sich einbilden, und eben unter diesen dies nun das kunstmäßige Heilmittel und wie wir gesagt haben das göttlichere Band sein für die von Natur einander unähnlichen und entgegengesetzt fortstrebenden Teile der Tugend.

Der jüngere Sokrates: Vollkommen wahr.

Fremder: Die übrigen Bande menschlicher Art sind, wenn nur dieses göttliche vorhanden ist, weder schwer zu sehen, noch wenn man sie gesehen hat schwer in Anwendung zu bringen.

Der jüngere Sokrates: Wie so aber und welche sind es?

Fremder: Durch die Ehegesetze und Verbindungen der Kinder und auch einzeln durch die Verheirathungen und Ausstattungen. Denn die Meisten binden hiebei nicht richtig zusammen zum Behuf der Kindererzeugung.

Der jüngere Sokrates: Wie so?

Fremder: Daß auf Reichtum und Macht hiebei Jagd gemacht wird, weshalb sollte man sich nur die Mühe geben dies noch ernsthaft zu tadeln?

Der jüngere Sokrates: Für nichts freilich.

Fremder: Eher wäre es billig über diejenigen, welche hiebei auf die Abkunft sehen, etwas zu sagen, ob auch diese der Sache nicht gemäß handeln.

Der jüngere Sokrates: Das wäre wohl billig.

Fremder: Und freilich handeln sie nach gar keinem richtigen Grunde, wenn sie nur der augenblicklichen Bequemlichkeit nachgehend mit denen sich gefallen die ihnen ganz ähnlich sind, und die Unähnlichen nicht leiden mögen weil sie auf das Beschwerliche dabei allzuviel Rücksicht nehmen.

Der jüngere Sokrates: Wie das?

Fremder: Die Sittsamen und Bescheidenen suchen wiederum ihre Gemütsart, heiraten soviel es sich tun läßt nur von solchen, und geben auch ihre Töchter wiederum nur an solche aus. Eben so macht es auch das tapfere Geschlecht, und geht seiner Natur nach, da beide Arten hievon ganz das Gegenteil tun sollten.

Der jüngere Sokrates: Wie? und weshalb?

Fremder: Weil die Tapferkeit, wenn sie viele Geschlechter hindurch ohne sich mit der besonnenen Natur vermischt zu haben wieder erzeugt wird, anfänglich zwar sich durch Kräftigkeit hervortut, am Ende aber ganz in Tollheiten ausschlägt.

Der jüngere Sokrates: Wahrscheinlich.

Fremder: Und wiederum die schamhafte Seele wenn sie sich ganz unvermischt mit mannhafter Keckheit viele Geschlechter hindurch erzeugt muß träger werden als recht ist, und damit endigen ganz und gar zu verkümmern.

Der jüngere Sokrates: Auch das wird sich wahrscheinlich so ereignen.

Fremder: Diese Bande nun sagte ich wären gar nicht schwer zu knüpfen, wenn nur über das Schöne und Gute beide Arten dieselben Vorstellungen haben. Denn dies ist einzig und allein das ganze Geschäft jener königlichen Zusammenwebung, daß sie niemals lasse die besonnene und die tapfere Gemütsart sich von einander trennen, sondern sie durch Gleichgesinntheit und Ehre und Schande und öffentliche Meinung und durch Geiseln die sie einander ausgeben zusammenschlägt, und wenn sie so jenes glatte und feine Gewebe aus ihnen verfertigt hat, dann ihnen gemeinschaftlich alle Gewalten in den Staaten überläßt.

Der jüngere Sokrates: Wie das?

(311) Fremder: Indem sie wo nur Ein Herrscher nötig ist einen solchen der beides in sich vereinigt zum Vorsteher wählt; wo aber mehrere, da beides mit einander vermischt. Denn besonnener Herrscher Gemütsart wird zwar für das vorsichtige, gerechte und heilsame sorgen; aber einer gewissen durchgreifenden Schärfe und Keckheit des Handelns ermangeln.

Der jüngere Sokrates: Das dünkt mich freilich auch.

Fremder: Die Tapferkeit hingegen wird in Absicht auf Gerechtigkeit und Vorsichtigkeit hinter jener zurückstehn, aber im Handeln selbst sich sehr auszeichnen. Daß es aber um den Staat in allen Dingen was das Allgemeine und was die Einzelnen betrifft wohlstehn könne, wenn diese nicht einmal beide vorhanden sind ist ganz unmöglich.

Der jüngere Sokrates: Wie sollte es auch nicht!

Fremder: Dies also wollen wir sagen sei die Vollendung des Gewebes der ausübenden Staatskunde, daß in einander eingeschossen und verflochten werde der tapferen und der besonnenen Menschen Gemütsart, wenn die königliche Kunst durch Übereinstimmung und Freundschaft beider Leben zu einem gemeinschaftlichen vereinigend, das herrlichste und

trefflichste aller Gewebe bildend, alle übrigen Freien und Knechte in den Staaten umfassend unter diesem Geflechte zusammenhält und wie weit es einem Staate gegeben sein kann glücklich zu werden, davon nirgend etwas ermangelnd herrsche und regiere.

Sokrates: Vortrefflich, o Fremdling, hast du uns nun auch den königlichen und Staatsmann dargestellt.

# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Das Gastmahl

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1986

Wenn jemand die beiden vorhergehenden Gespräche gelesen, und nun, indem er dieses folgen sieht, auf den Anfang des »Sophisten« zurückschauend fragte, warum doch der eleatische Fremdling von den dreien, Sophist, Staatsmann und Philosoph, über welche Sokrates ihn gefragt was die seines Ortes hielten von dem Wesen eines jeden und ihrer Verschiedenheit unter einander, nur zwei beantwortet habe, den dritten aber nicht, und wir ihm erwiderten, einesteil daß der eleatische Fremdling, weil es ihm frevelhaft gewesen den Sophisten zuerst darzustellen, seinem Versuch diesen zu finden schon die Beschreibung des Philosophen ohne ihn jedoch zu nennen eingemischt habe, wie wir bereits dort in der Einleitung bemerkt ist, andernteils daß Platon, auch abgesehen von dieser Vorausnahme, ermüdet von der schon zweimal wiederholten strengen Form, die nur durch den eingemischten Scherz gemildert werden konnte und erheitert, nicht auch den Philosophen noch auf dieselbe Weise darstellen wollte; weshalb denn die Trilogie von dieser Seite angesehen zwar gewiß unvollendet geblieben, für den aber der es auf eine freiere Weise betrachtet nur schöner und herrlicher vollendet worden sei gemeinschaftlich durch unser jetzt vorliegendes Gespräch, das »Gastmahl«, und durch das nächstfolgende den »Phaidon«, in welchen beiden zusammengenommen Platon uns ein Bild des Philosophen darstellt in der Person des Sokrates, und zwar zeige er ihn im »Phaidon«, von welchem hier nicht genauer die Rede sein kann, wie er im Tode erscheint, in unserem »Gastmahl« aber werde derselbe wie er gelebt verherrlicht durch jene Lobrede des Alkibiades, welche doch offenbar der Gipfel und die Krone des ganzen Gespräches ist, und uns den Sokrates darstellt in dem unermüdlichen Eifer der Betrachtung und in der freudigen Mitteilung, in der Verachtung der Gefahr und in der Herrschaft über die äußeren Dinge, in der Reinheit aller seiner Verbindungen und in seiner inneren Göttlichkeit unter dem leichten und fröhlichen Schein, kurz in der vollendeten Tüchtigkeit des Leibes und der Seele und also des ganzen Lebens: wenn wir dies erwiderten, wie wir denn nicht anders antworten können, so wird es wohl den meisten auffallen, weil es ungewohnt ist die beiden Gespräche aus diesem Gesichtspunkte zu betrachten, und wohl nur Wenigen wird damit etwas gesagt scheinen, den Meisten aber nichts, weil doch in beiden Gesprächen, wenn man auch der Schilderung des Sokrates mehr zuschreiben will als zu geschehen pflegt, der übrige größte Teil nicht ganz zurücktreten darf, und es was unser Gespräch betrifft eben so schwer scheinen möchte zu erklären, wie doch zu dieser Lobrede des Alkibiades die vorigen Reden über die Liebe sollten gekommen sein, als wie zu diesen, wenn man sie als die Hauptsache ansieht, jene Lobrede. Allein unsere Antwort war auch nur für die erste Nachfrage, eine Hälfte die sich nicht herausnimmt mehr zu sein als das Ganze. Vielmehr beruht sowohl die Verwandtschaft des »Gastmahls« mit dem »Phaidon« als auch die Stelle welche wir ihm einräumen, auf den

Liebesreden nicht minder als auf der Zugabe des Alkibiades; und unsere Meinung geht nur dahin, das Ganze möchte aus dem hier aufgestellten Gesichtspunkt mehr als irgend sonst wie wirklich als ein Ganzes erscheinen, so daß wir auch behaupten möchten, wer das »Gastmahl« außer dieser Verbindung und Abzweckung nur für sich, wie es gewöhnlich geschieht, betrachtet, der habe, wenigstens was die Komposition betrifft, nur gleichsam die äußere, zwar auch schön und zierlich gearbeitete aber doch mutwillige Silenengestalt erblickt, noch nicht aber das in dieser verschlossene unendlich köstlichere Götterbildnis. Um nun jene aufzuschließen und dieses ans Licht zu bringen müssen wir auch das »Gastmahl« an die im »Sophistes« aufgestellte eine ganze Trilogie ankündigende Aufgabe anknüpfen. Das dritte nämlich zu dem Sophisten und Staatsmann nach welchem Sokrates fragt ist nicht etwa die Idee der Erkenntnis und Weisheit, sondern der Philosoph, auch ein Mann wie jene, der, obschon Göttergleich wenn er zusammengestellt wird mit dem niederen Leben der meisten Menschen, doch als ein Mensch unter Menschen wandelt; also nicht etwa das absolute Sein und Wesen der Weisheit sollte dargestellt werden, sondern ihr Leben und ihre Erscheinung in dem sterblichen Leben des erscheinenden Menschen, in welchem sie selbst, denn dies ist offenbar die Hauptansicht des Platon in allen seinen Erklärungen über die Philosophie, das sterbliche angezogen hat und der Zeit unterworfen als ein werdendes und sich verbreitendes sich offenbart, so daß auch das Leben des Philosophen nicht etwa ein Ruhn in der Weisheit ist, sondern ein Streben sie festzuhalten, und, an jeden erregbaren Punkt anknüpfend, der ganzen Zeit und dem ganzen Raume einzubilden, auf daß eine Unsterblichkeit werde in dem Sterblichen. Dieses Bestreben nun Liebe zu nennen, und das Erregen und lebendige Bilden nicht nur der richtigen Vorstellungen des Guten und Gerechten, mit denen es der Staatsmann zu tun hat, und deren auch die größere Masse empfänglich ist, sondern vielmehr noch das Bilden der Erkenntnis in den Wenigen die ihrer fähig sind, als ein Erzeugen anzusehen, dieses ist nicht etwa ein dichterischer Vergleich; sondern ganz notwendig war es, daß Platon beides als Eines und dasselbige, und nur jenes geistige Erzeugen als eine höhere Stufe der gleichen und nämlichen Tätigkeit sehen mußte, da ihm ja auch die natürliche Geburt nichts anderes war als ein Wiedererzeugen derselbigen ewigen Form und Idee und also die Unsterblichkeit derselben in dem Sterblichen. Daß aber das empfängliche für jede Zeugung überhaupt das Schöne ist, dasjenige nämlich in dessen besonderem Leben und Dasein die Harmonie des Ganzen als ihm eigentümlich eingeboren sichtbar erkannt wird, dies muß für Jeden dem die hellenische Natur nicht ganz fremd ist keiner Erläuterung bedürfen. Wo also die in dem Schönen erzeugende Liebe beschrieben wird, da wird zugleich im Allgemeinen die Verrichtung des Philosophen beschrieben, und um seinen Ort insbesondere zu bezeichnen ist nur noch nötig das Verhältnis seiner Liebe und ihres Zieles zu jeder andern Art und Abzweckung derselben zu bestimmen. Dieses aber zeigt sich leicht einem Jeden als der Hauptinhalt alles dessen, was Sokrates als zwischen ihm und der Diotima ehemals verhandelt hier wieder erzählt. Denn nicht leicht wenigstens sollte dies Eine jemanden irre führen, daß diese weise Frau, wo sie aus dem allgemeineren des Begehrens den eigentlichen Begriff der Liebe im engeren Sinne aufsucht, unter anderen ähnlichen auch die Liebe zur Weisheit aus dieser engeren Sphäre ausschließt. Oder sollte jemand hieraus eine Veranlassung nehmen gegen unsere Erklärung, der versuche nur, ob es wohl möglich gewesen, die Sache so wie es die Absicht erfordert ins Licht zu setzen, ohne daß für den Anfang auch das Bestreben nach Weisheit als unter die allgemeine Idee des Begehrens gehörig bei Seite geschoben werde um für die Liebe das Erzeugenwollen als den eigentümlichen Charakter derselben zu gewinnen. Von diesem ausgehend aber zeigt sich ja offenbar in der ganzen Verhandlung die ununterbrochene Steigerung sowohl von dem Wohlgefallen an der Schönheit des Leibes durch das an jedem größeren Besonderen und Mannigfaltigen bis zu dem unmittelbaren an der ewigen Schönheit, welche sich, ohne daß das Besondere und Einzelne mehr gesehen werde, dem in dieser Ordnung geübten und geschärften Auge des Geistes darstellt, als

auch von der Erzeugung des natürlichen Lebens durch die der richtigen Vorstellung und der bürgerlichen Tugend bis zu der über jede Meisterschaft im Einzelnen weit hinausgehenden Teilnahme an jener allein beseligenden und alles andere Gute unter sich begreifenden unmittelbaren Erkenntnis; so daß unverkennbar gezeigt werden soll, wie nur in der Philosophie das größte Gut der Gegenstand jenes allgemeinen Verlangens nach einem immerwährenden Besitz ist, und eben dieses höchste in dem Sterblichen unsterblich zu machen ihr allein als der höchsten Liebe zukommt.

So scheinen wir demnach in dem was Sokrates über die Liebe sagt und in dem was Alkibiades über den Sokrates, das Wesentliche unseres ganzen Kunstwerkes gefunden zu haben, indem uns jenes erste des Philosophen eigentliches Wesen, zwar unter einer ganz anderen äußeren Form doch aber näher betrachtet fast auf dieselbige Weise durch Aufstellung eines allgemeinen Begriffs und durch Absonderung der übrigen Arten darstellt, wie im »Sophisten« und »Staatsmann« das Wesen dieser beiden dargestellt wurde; in seinem Leben aber und wirklichen Handeln, worüber in jenen Gesprächen von dem Sophisten und dem Staatsmann nur einzelne zerstreute Züge vorkommen, uns die letzte Lobrede des Alkibiades den Philosophen in einem wenn auch nur halb ausgeführten doch wenigstens den Umrissen nach geschlossenen Bilde darstellt. Doch nicht so möchten wir scheinen in dieser letzten Hälfte das Ganze zu finden, daß die früheren Liebesreden etwa nur als Verzierung oder als gänzlich anderen Nebenzwecken gewidmet anzusehen wären; sondern, wenn auch irgend eine von diesen Reden für sich zu lieben und für etwas anzusehen ein ungesunder Eros sein möchte, wie Eryximachos der Arzt ihn uns in der seinigen schildert, so dürften sie doch mit dem übrigen zusammengenommen notwendig gewesen, und also jede an ihrem Ort und in ihrer Art schön sein, gewiß aber wenigstens dürfte das Ganze gerade in seiner Verbindung mit den übrigen Platonischen Werken nicht ohne sie können verstanden werden.

Teils nämlich dienen diese Reden auf mannigfaltige Weise dem Zweck das Gebiet der Liebe in seinem ganzen Umfange zu verzeichnen, auch wie sterbliches in dem sterblichen nur sterbliches und vorübergehendes erzeugt, welches ein krankhaftes Bestreben und die linke Liebe ist, welche wir schon von sonst her kennen; wie denn Eryximachos der die Schilderung des Pausanias erweitert, uns an die Kochkunst erinnert, und somit an den »Gorgias« und den schon dort behandelten Gegensatz in der Bearbeitung der Menschen, so daß wir sehen, wie auch das, was der Philosophie das entgegengesetzteste ist in Absicht auf den Gegenstand, doch als Mitteilung und Einwirkung auf das Lebendige mit ihr unter der Idee der Liebe kann vereinigt sein. So zeigen sie auch, wie, wenn diejenigen, welche das rechte Wesen der Sache nicht gefaßt haben sondern nur von dem dunkeln Gefühl ausgehen, die einzelnen Erscheinungen zusammenfassen und erklären, diese dann alle einseitig erscheinen und das Einzelne aus ihnen nur als ein bedingt und teilweise wahres in der Rede des Sokrates berichtend und ergänzend wieder aufgenommen wird. Auch lernen wir an ihnen durch Vergleich was der gemeine Sprachgebrauch jener Zeit unter dem Namen der Liebe zusammenfaßte gehörig prüfen, und dasjenige absondern was unter den später aufgestellten Begriff nicht gehört, in welcher Hinsicht besonders die Rede des Eryximachos merkwürdig ist, dessen physiologischer und ärztlicher Begriff der Liebe schon durch die kleine Zwischenhandlung mit dem Schlucken des Aristophanes komödirt und eben darum nicht wieder besonders in der Rede des Sokrates berücksichtigt wird. Ja wie diese Reden uns nun im Inhalt und den Gedanken den Unterschied zeigen zwischen dem Philosophen und dem Nichtphilosophen, so auch in der Darstellung und im Ausdruck teils durch ein loses unverbundenes Umherirren, teils durch verderbte musikalische Rhetorik und durch Anwendung sophistischer Hilfsmittel, welches beides in der dem Sokrates unmittelbaren vorhergehenden

Rede des Agathon am weitesten getrieben ist. Und auch hier zeigt sich nur eine neue Verbindung unseres Gespräches mit den beiden vorigen, in welchen ebenfalls, wie wir gezeigt zu haben hoffen, die Polemik gegen die Sophisten als angebliche Dialektiker und gegen die Rhetoren und Demagogen als Politiker betrachtet nicht ein geringes ausmacht. Und so fehlt es gewiß auch in diesen Reden, deren jede sich durch eine eigentümliche Manier, welche die Übersetzung möglichst gesucht hat nachzubilden, für den Aufmerksamen von den andern unterscheidet, nicht an Platonischer Polemik. Denn daß diese Besonderheiten bloß mimisch wären um die redend eingeführten Personen so wie sie wirklich zu reden pflegten, zu bezeichnen, dies ist in der Tat kaum zu glauben. Denn da mehrere unter ihnen nicht einmal Schriftsteller scheinen gewesen zu sein, wie Phaidros, Pausanias und Eryximachos, und wenn sie ja bei Erscheinung des »Gastmahls« noch lebten, doch bei weitem nicht allgemein genug bekannt waren: so wäre dies verlorene Arbeit gewesen und nicht der Rede wert. Auch führt uns die Erwähnung des Gorgias von selbst auf andere Gedanken. Kaum nämlich kann diese freilich offenbar mimische Polemik gegen andere als bekannte Redner und Schriftsteller gerichtet gewesen sein, und zwar gegen solche, welche nach einer Theorie arbeiteten, die aber nicht von der Philosophie hervorgebracht sondern nur das Werkzeug eines falschen Eros war, wobei man denn nicht umhin kann vornehmlich an die spätere Schule des Gorgias und an die des Isokrates zu denken, wiewohl der Mythos des Aristophanes im ganzen Vortrage, die komische Haltung allerdings ausgenommen, die den Dichter selbst so herrlich mimisiert, wie mir scheint eine auffallende Ähnlichkeit hat mit dem von dem Protagoras in dem gleichnamigen Gespräch erzählten. So daß Sydenham im Ganzen wohl richtig mag gesehen haben, daß hier nicht sowohl die redenden Personen selbst mögen mimisiert sein, als vielmehr unter ihrem Namen Andere abgebildet, nur daß er selbst zu leichten Andeutungen folgte und zu voreilig war in den einzelnen Bestimmungen, was wir ihm also nicht nachtun, sondern dies um so lieber anderen Gelehrten überlassen wollen, als es überhaupt weniger zu unserm Zweck gehört dergleichen auszuführen.

Andernteils aber wäre auch ohne diese Reden das Verhältnis des »Gastmahles« zu andern, nämlich den frühesten Platonischen Schriften, bei weitem nicht so klar zu erkennen, und offenbar ist vieles was hiezu gehört absichtlich in sie hineingelegt. Jeden nämlich wird schon von selbst dieses Werk an den »Phaidros« und »Lysis« erinnern, wie denn auch wir, als wir uns bei diesen befanden, schon im Voraus auf dasselbe verweisen mußten. Auch an den »Phaidros« nun kommen in den ersten Reden Erinnerungen genug vor, überall wo von dem Verhältnis des Liebhabers zu dem Geliebten die Rede ist, so daß unnötig wäre sie ausdrücklich anzuführen. Besonders aber haben mehrere dieser Reden eine eigne Beziehung auf den »Lysis«, indem sie die eine dies die andere jenes von dem was dort als Grund der Freundschaft und Liebe aufgestellt und immer wieder als unzulässig befunden wird aufnehmen, und ihre Lobrede auf den Eros danach ausführen, so daß jenes Gespräch über dessen allzuskeptische Haltung nicht mit Unrecht kann geklagt werden hier eigentlich seine Auflösung findet. So stellt Phaidros am allgemeinsten das Streben nach dem Guten als den Grund, und das sichrere Erreichen desselben als das Werk der Liebe auf. Pausanias aber, wenn er es auch nicht ausdrücklich sagt, redet mehr von der Ähnlichkeit, woher er eben einen zwiefachen Eros gewinnt, besser den einen und schlechter den andern. Eryximachos ferner nimmt an, daß das Entgegengesetzte einander freund sei, und Aristophanes endlich komdiert die Ansicht, daß die Liebe auf die Vereinigung mit dem Angehörigen gehe, aus dem Standpunkt nämlich aus welchem nicht Alles Gute, als anzueignend und einzubildend, das Angehörige ist, sondern von einer Ergänzung der sinnlichen Einheit des Lebens die Rede sein soll. Fast alles dieses nun wird in der Rede des Sokrates von seinem aufgestellten Begriff der Liebe aus kritisiert, woraus sich denn ergibt in wiefern und in welchem Sinne eigentlich er dieses verwerfen mußte, daß die Liebe auf das Gute und auf das Angehörige

gehe, wie er es aber, wenn es dort nur näher bestimmt worden wäre, allerdings angenommen hätte.

Und auch von hier aus können wir nun von einer eignen Seite unsere Anordnung der bisherigen Gespräche prüfend beleuchten. Bleiben wir zuerst bei dem »Lysis« stehen, so haben wir jetzt die Verpflichtung befriedigend zu zeigen, daß und warum er dem »Phaidros« näher stehen müsse als dem »Gastmahl«. Dies ergibt sich aber, wie mir scheint, bestimmt genug aus der verschiedenen Art wie der beiden Gesprächen gemeinschaftliche Begriff des weder gut noch bösen in beiden vorkommt, im »Lysis« nämlich ganz unvorbereitet, wie aus dem Redegebrauch des gemeinen Lebens hergenommen, so daß er für das höhere Gebiet der Untersuchung nur wie eine Ahndung gelten kann, wie etwas gleichsam was wahr werden könnte, wenn die nötige Bestätigung hinzukäme. Und welche Bestätigung wird nun hier, als Sokrates sich wundert über den Begriff, von der weisen Diotima beigebracht? Die Analogie eines eben so in der Mitte stehenden auf einem andern Gebiet, nämlich der im »Theaitetos« behandelte Begriff der richtigen Vorstellung; und jeder denkt auch gewiß, wenn auch dessen hier nicht ausdrücklich erwähnt wird, an das was im »Sophisten« von dem Nichtseienden, daß es kein realer Gegensatz sei, ist abgehandelt worden, als an den eigentlichen Grund zu der Zuversicht mit welcher dieser Begriff kann aufgestellt werden. Wenn also diese Bestätigungen, als der »Lysis« geschrieben ward, schon wären gegeben gewesen in Platonischen Werken, wie sollte er den Begriff dort nur so bittweise aufgestellt haben? Jenseits des »Theaitetos« also wird uns der »Lysis« offenbar zurückgeworfen, und von da an wird ihn leicht, wenn wir ihm eine Stelle anweisen wollen, jedes Gespräch weiter zurückschieben und ihm seine natürliche Stelle zunächst am »Phaidros« um so mehr bleiben, wenn wir auf das, was von der Schwäche desselben in der dialektischen Komposition dort bemerkt ist, Rücksicht nehmen. Vergleichen wir aber den »Phaidros« unmittelbar mit dem »Gastmahl«: so muß der jugendliche Charakter des ersteren noch weit stärker heraustreten. Denn wenn wir uns erst darüber verständigt haben, daß Platons ganze Ansicht von der Liebe doch auf der hellenischen Natur beruhte, und er von dem in derselben gegebenen Verhältnis des Zeugungstriebes und der Geschlechter, auch für alles was er in höherer Beziehung unter dieser Idee anschauen wollte, ausgehn mußte, und wir uns also nicht wundern wollen hier gerade den antimodernen und antichristlichen Pol seiner Denkungsart zu finden: so müssen wir gestehen, daß im »Gastmahl« weit besonnener männlicher und in dieser Denkungsart vollendeter über die Liebe geredet wird als im »Phaidros«, eben weil dem Manne nun nicht mehr das jugendliche Verhältnis des Liebhabers zu dem einzelnen Geliebten auch in dem schönsten Sinne genügt zur Darstellung des philosophischen Triebes, sondern er dies nur dem Anfänger für angemessen und anständig erklärt; und weil ihm das Verlangen zu erzeugen nicht mehr das höchste und an sich unmittelbar göttliche ist, sondern als das Kind freilich des unsterblichen ewig quellenden Poros zugleich aber auch der bedürftigen Penia, überall in dem unsterblichen freilich aber nur wie es dem sterblichen einwohnt, um auch in diesem unsterblichen hervorzubringen, seinen Grund hat. Deshalb auch Diotima sonderlichen Fleiß darauf wendet deutlich zu machen, daß in dem sterblichen Menschen auch die Erkenntnis selbst erscheine als ein sterbliches, nicht als das sich selbst durchaus gleiche sondern nur als das sich immer wieder erneuernde, welches also zwischen zwei Zeitpunkten eingeschlossen auf jenes bezogen jedesmal nur eine Erinnerung ist, und zu zeigen daß die Liebe nicht etwa das ewige Wesen und unsterbliche Sein der Erkenntnis selbst zu erzeugen vermöge, sondern nur dieses ihr sterbliches Vorkommen erzeuge sie und mache es nicht nur in dem Einzelnen lebendig, sondern durch dies Übertragen von einem auf den andern im sterblichen unsterblich. Allein wie sehr sie sich auch müht, so ist doch die Mühe nur für diejenigen hinreichend, welche aus dem »Staatsmann« wissen daß das Endliche als solches nirgends das sich selbst überall gleiche und selbige ist, und welche die Lehre von dem Erregen



der Erkenntnis und dessen Verhältnis zu ihrem ewigen Sein aus dem »Menon« und sonther schon kennend nur noch einer anschaulichen Nachhülfe bedürfen. So daß sich auch hieraus die Stelle welche wir dem »Gastmahl« angewiesen haben rechtfertiget. Aber noch auf eine andere merkwürdige Weise findet unsere Anordnung auch im Großen eine Bestätigung in demjenigen, was Diotima von den allmählichen Fortschritten in den Mysterien der Liebe sagt. Denn dieses Aufsteigen stimmt auf das genaueste zusammen mit der sich weiter entwickelnden philosophischen Darstellung in den Werken des Platon, so daß er hier sich selbst, unwissend vielleicht wie die Schönen oft tun, auf das zierlichste vor uns bespiegelt. Zuerst nämlich wird der Phaidros mit seiner Verliebtheit in Einen als ein Werk der Jugend entschuldigt, dann erhebt der Anfänger sich zu der Betrachtung des Schönen in den Bestrebungen und Gesetzen, also zu Untersuchungen über die bürgerlichen Tugenden, wie wir sie im »Protagoras« und den ihm anhängenden Gesprächen finden und im »Gorgias«. Dann kommen die Erkenntnisse in ihrer Vielheit freilich, aber doch als Erkenntnisse, also mit dem Bewußtsein des eigentümlichen der Erkenntnis wie es vom »Theaitetos« an aufgestellt wird; und so erhebt sich der Geist endlich zur bewußten Anschauung des absolut Schönen, wie es ohne an ein Einzelnes gebunden zu sein, sondern als jedes Einzelne hervorbringend in der Harmonie der Welt der sittlichen sowohl als der leiblichen angeschaut wird, und sich uns in dem letzten späteren Teile seiner Werke offenbaren wird.

Auch für die Zeitbestimmung findet sich in unserm Gespräch einmal wieder eine Angabe, wiewohl nur eine unsichere, nämlich der schon sonst gerügte Anachronismus, daß in des Aristophanes Rede der vier Olympiaden nach Sokrates Tode erfolgten Zerstörung von Mantinea erwähnt wird, und gewiß ist es richtig daß die Begebenheit damals als Platon schrieb noch in frischem Andenken muß gewesen sein. Allein sollte sich dieses nicht eben so lebhaft erneuert haben zu der Zeit als man zur Wiederaufbauung der Stadt Anstalt machte, und bleiben wir also nicht doch schwanken zwischen der acht und neunzigsten Olympiade und der hundert und zweiten?

Die Personen sind sämtlich bis auf den sonst hinlänglich bekannten Dichter schon in anderen Gesprächen des Platon eingeführt, und in Wolfs Einleitung zu seiner Ausgabe des »Gastmahls« ist, was jeden Leser befriedigen kann, über sie gesammelt. Warum aber gerade diesen und nicht anderen Platon solche Reden in den Mund legt, das möchte in Absicht auf manche von ihnen schwer sein zu beantworten, nur den Agathon können wir als historische Grundlage ansehen, und den Phaidros finden wir hier, teils weil er als ein großer Redefreund und Veranlasser vieler Reden schon im gleichnamigen Gespräch geschildert war, teils um noch bestimmter an diesen Dialog zu erinnern. Vom Aristophanes aber möchte ich glauben, daß seine Aufführung hier in dem freundlichsten Verhältnis mit Sokrates als eine Ehrenerklärung über das in der »Apologie« gesagte, wenn man zumal die Anführung aus den »Wolken« selbst hinzunimmt, anzusehen sei, vielleicht auch als eine Erklärung wie gar kein Groll in dem der wohl früher schon jenes schöne Epigramm auf den Dichter geschrieben von allem zurückgeblieben war, was dieser auf ihn selbst komisches gedichtet hatte.

## Das Gastmahl

### *Apollodoros • Freunde*

(172) Apollodoros: Ich glaube auf das wonach Ihr jetzt fragt nicht unvorbereitet zu sein. Denn nur neulich erst ging ich eben nach der Stadt von Hause aus Phaleron, als ein Bekannter, der mich von hinten gewahr wurde, mir von weitem scherzend zurief, Du Phalerier Apollodoros, wirst du nicht warten? – Da blieb ich stehn und erwartete ihn. – Und er sagte darauf, Apollodoros, noch vor kurzem suchte ich dich, weil ich etwas näheres zu erfahren wünsche von der Unterhaltung des Agathon und Sokrates und Alkibiades und der übrigen damals bei dem Gastmahl gegenwärtigen wegen der Liebesreden wie es mit denen war. Ein Anderer hat mir zwar schon davon erzählt, der es von Phoinix dem Sohn des Philippos hatte; er sagte aber du wissest es auch, und er konnte nichts ordentliches davon sagen. Also erzähle du es mir. Denn dir gebührt es auch am meisten, deines Freundes Reden zu berichten. Zuvor aber sage mir, sprach er, wärest du selbst bei jener Gesellschaft zugegen oder nicht? – Darauf sagte ich Auf alle Weise muß derjenige dir gar nichts ordentliches erzählt haben, der es dir erzählt hat, wenn du glaubst diese Gesellschaft habe neuerlich Statt gehabt nach der du fragst, so daß auch ich dabei gewesen sei. – Das glaubte ich doch. – Woher doch, sprach ich, o Glaukon? Weißt du nicht, daß Agathon schon seit vielen Jahren sich hier nicht aufgehalten hat? Daß ich aber mit dem Sokrates lebe und es mir angelegen sein lasse jeden Tag zu wissen was er redet oder tut, das ist noch nicht drei Jahre her. Bis dahin trieb ich mich umher wo es sich traf und glaubte etwas zu schaffen, war aber schlechter (173) daran als irgend jemand, kaum besser als du jetzt, der du glaubst eher alles tun zu müssen als zu philosophieren. – Spotte nur nicht, erwiderte jener, sondern sage mir wenn doch jene Gesellschaft gewesen ist. – Als wir noch Kinder waren, sagte ich darauf, da Agathon mit der ersten Tragödie den Sieg davon trug, und zwar Tages darauf, nachdem er schon das eigentliche Siegesfest mit seiner Chorgesellschaft begangen hatte. – Also, sprach er, schon ganz lange her wie es scheint. Aber wer hat dir davon erzählt? etwa Sokrates selbst? – Nein, beim Zeus, sagte ich, sondern derselbe von dem es auch Phoinix hat; es war nämlich ein gewisser Aristodemos, ein Kydathenaier, ein kleiner Mensch, immer unbeschuhet, der war bei der Gesellschaft zugegen gewesen und einer der eifrigsten Verehrer des Sokrates damaliger Zeit wie mich dünkt. Indes auch den Sokrates habe ich schon nach einigem gefragt, was ich von jenem gehört hatte, und er hat es mir gerade so bestätigt, wie jener es erzählte. – Wie nun, sprach er, willst du es mir nicht erzählen? zumal auch der Weg nach der Stadt so gut geeignet ist im Gehen zu reden und zu hören. – So gingen wir also und sprachen darüber; daher ich denn, wie schon anfänglich gesagt, nicht unvorbereitet bin. Soll ich es also euch auch erzählen, so muß ich das wohl tun. Zumal ich auch sonst, wenn ich irgend philosophische Reden selbst führe oder von Andern höre, außer daß ich denke dadurch gefördert zu werden, mich ausnehmend daran erfreue; wenn aber andere, besonders auch die eurigen, die der Reichen und der Geldmänner, das macht mir selbst Verdruß, und auch Euch Freunde bedaure ich, weil ihr glaubt etwas zu schaffen, da ihr doch nichts schafft. Vielleicht nun haltet auch Ihr wieder eurerseits dafür, daß ich übel daran bin, und ich glaube Ihr mögt ganz richtig glauben; ich aber glaube es nicht von Euch, sondern weiß es.

Freund: Du bist immer derselbe, Apollodoros! Immer nämlich schmäht du dich selbst und die Andern, und scheinst mir ordentlich Alle dich selbst eingeschlossen, für ganz elend zu halten

außer dem Sokrates. Woher du nun eigentlich den Beinamen bekommen hast, daß man dich den tolleren nennt, weiß ich nicht; in deinen Reden aber bist du freilich immer so, ergrimmt auf dich selbst und alle Andern außer dem Sokrates.

Apollodoros: O Liebster, so ist es ja klar, wenn ich so denke von mir und euch, daß ich toll bin und von Sinnen.

Freund: Es lohnt nicht, Apollodoros, jetzt hierüber zu streiten. Worum wir dich aber gebeten haben, darin sei uns ja nicht entgegen, sondern erzähle uns, was für Reden dort sind gewechselt worden.

Apollodoros: Das waren also ungefähr folgende. Oder vielmehr laßt mich versuchen euch die Sache von Anfang an wie (174) jener sie mir erzählte wiederzuerzählen.

Er sagte nämlich Sokrates sei ihm begegnet gebadet und die Sohlen untergebunden was er selten tat. Daher habe er ihn gefragt, wohin er doch ginge, daß er sich so schön gemacht hätte. – Und jener habe geantwortet Zum Gastmahl beim Agathon. Denn gestern als am Siegesfest bin ich ihm ausgewichen aus Furcht vor dem Gewühl; ich sagte ihm aber zu auf heute zu kommen. Und nun habe ich mich so herausgeschmückt um doch schön zu einem Schönen zu kommen. Aber du, setzte er hinzu, Aristodemos, was hältst du davon ungeladen mitzugehn zum Gastmahl? – Darauf, sprach er, antwortete ich, Das was du wünschest. – So begleite mich denn, sagte er, damit wir auch dem Sprichwort etwas antun durch eine andere Wendung, daß auch Gute freiwillig zum Mahl erscheinen beim Guten. Denn Homeros scheint diesem Sprichwort nicht nur etwas ähnliches angetan sondern es gar gemäßhandelt zu haben. Denn obwohl in seinem Gedicht Agamemnon ein ausgezeichnet tüchtiger Mann ist im Kriege, Menelaos aber weichlich war in der Schlacht, so dichtet er doch, daß als Agamemnon ein Opfer veranstaltet und ein festliches Mahl, Menelaos ungerufen gekommen sei, der Schlechtere zu dem Mahle des Besseren. – Als er dies gehört, sagte er, habe er geantwortet Vielleicht aber wird es auch mit mir die Bewandnis haben, daß ich nicht so wie du sagst Sokrates, sondern nach dem Homeros ein schlechter bei eines kunstreichen Mannes Fest ungeladen erscheine. Wirst du mich also auch etwas entschuldigen wenn du mich einführst? Denn ich werde nicht eingestehen, daß ich ungeladen erscheine, sondern geladen durch dich. – Nun Zwei, habe jener gesagt, wandelnd zugleich wollen wir Einer den Andern beraten, was wir sagen wollen. Laß uns nur gehen. – So ohngefähr, sagte er, hätten sie zusammen gesprochen und wären dann gegangen. Sokrates aber sei über irgend etwas bei sich nachsinnend unterwegs zurückgeblieben und als er auf ihn gewartet, habe er ihn geheißsen immer vorangehn. Als er nun an des Agathon Haus gekommen habe er die Türe offen gefunden, und es sei ihm dort, sagte er, etwas ganz lächerliches begegnet. Nämlich es sei ihm drinnen gleich ein Knabe entgegengekommen und habe ihn hingeführt wo die Andern sich niedergelassen, die er auch schon im Begriff gefunden zu speisen. Sobald ihn nun Agathon gesehen, habe er gesagt, Schön daß du kommst, Aristodemos, um mit uns zu essen. Bist du aber etwa andertwegen gekommen: so laß das auf einander mal; denn auch gestern suchte ich dich um dich einzuladen, konnte dich aber nicht finden. Aber wie so bringst du uns den Sokrates nicht mit? – Darauf, sprach er, drehe ich mich um, und sehe den Sokrates nirgends nachkommen. Ich sagte also, ich selbst wäre mit dem Sokrates und von ihm geladen hieher zum Mahle gegangen. – Sehr wohl, habe er gesagt, hast du daran getan; aber wo ist denn jener? – Hinter mir ging er eben herein, und ich wundere mich selbst wo er wohl sein mag. – Willst du nicht nachsehn, Knabe, habe darauf Agathon gesagt, und den Sokrates (175) hereinbringen? Du aber, Aristodemos, habe er gesagt, laß dich neben den Eryximachos nieder. Und da habe ihn ein Knabe, sagte er, abgewaschen,

damit er sich legen konnte. Darauf sei ein anderer Diener gekommen meldend, der Sokrates ist abseits gegangen und steht in dem Vorhofe des Nachbarn, und als ich ihn rief, wollte er nicht hereinkommen. – Wunderlicher Bericht, habe Agathon gesagt, so rufe ihn doch und laß nicht ab. – Darauf habe er selbst aber gesagt, Nicht doch sondern laßt ihn nur. Denn er hat das so in der Gewohnheit, bisweilen hält er an wo es sich eben trifft und bleibt stehn. Er wird aber gleich kommen, denke ich; stört ihn nur nicht, sondern laßt ihn. – So wollen wir es so halten, wenn du meinst, habe Agathon gesagt. Uns Andere aber, ihr Leute, bedient nun; in alle Wege tragt auf was ihr wollt, wenn euch doch niemand Befehl erteilt, was ich noch niemals getan habe. Denkt also auch ich wäre von euch zum Gastmahle geladen so wie die Andern, und bedient uns so, daß wir euch loben können. – Darauf, sagte er, hätten sie angefangen zu speisen, Sokrates aber wäre noch nicht gekommen. Agathon nun habe oftmals Befehl gegeben den Sokrates zu holen, er aber habe es nicht zugegeben. Endlich sei er doch gekommen, nachdem er sich nicht gar lange Zeit wie er pflegte, verweilt sondern als sie etwa bei der halben Mahlzeit gewesen. Agathon also der zu unterst allein gelegen habe gesagt Hieher Sokrates, lege dich zu mir, damit ich durch deine Nähe auch mein Teil bekomme von der Weisheit, die sich dir dort gestellt hat im Vorhofe. Denn offenbar hast du es gefunden und hast es nun, du hättest ja sonst nicht abgelassen. – Da habe sich Sokrates gesetzt und gesagt, Das wäre vortrefflich, Agathon, wenn es mit der Weisheit so wäre: daß sie wenn wir einander nahten aus dem volleren in den leereren überflösse, wie das Wasser in den Bechern durch einen Wollenstreif aus dem vollen in den leeren fließt. Denn ist es mit der Weisheit auch so, so ist es mir viel wert neben dir zu liegen; denn ich denke mich bei dir mit mancherlei schöner Weisheit anzufüllen. Denn die meinige ist wohl nur etwas gar schlechtes und unsicheres da sie wie ein Traum ist; die deinige aber glänzend und hat großes Gedeihen, da sie von dir so jung du auch noch bist so gewaltig ausgestrahlt und offenbar geworden ist noch neuerlich vor mehr als dreißigtausend Zeugen. – Du bist ein Spötter, Sokrates, habe Agathon gesagt. Aber das von der Weisheit wollen wir hernach bald mit einander ausmachen, ich und du, und den Dionysos zum Schiedsrichter nehmen. Jetzt aber begib dich nur zunächst ans Speisen. – Nachdem (176) nun, sagte er, Sokrates sich hierauf niedergelassen und abgespeist hatte und die Andern auch, hätten sie das Trankopfer gebracht und nach gehaltenem Lobgesang auf den Gott und was sonst Sitte ist, sich ans Trinken begeben. Hierauf sagte er, habe Pausanias eine solche Rede begonnen, Wohlan, Freunde, habe er gesagt, wie werden wir nun am behaglichsten trinken? Ich meines Teils erkläre euch, daß ich mich in Wahrheit ziemlich unwohl befinde vom gestrigen Trinken und einiger Erholung bedarf; und ich glaube auch die mehresten von euch, denn ihr wäret gestern ebenfalls zugegen. Überlegt also wie wir so bequem als möglich trinken können. – Darauf habe Aristophanes gesagt, Daran hast du wohl gesprochen, Pausanias, daß wir auf alle Weise suchen müssen es uns bequem zu machen mit dem Trinken, denn auch ich gehöre zu denen die gestern etwas stark sind benetzt worden. – Als nun dies Eryximachos der Sohn des Akumenos gehört, habe er gesagt, Gewiß sehr wohl gesprochen. Nur von Einem unter euch möchte ich noch hören wie er bei Kräften ist zum Trinken? Agathon. – Gar nicht sonderlich, habe jener gesagt, bin auch ich bei Kräften. – Das wäre ja ein herrlicher Fund, habe Eryximachos erwidert, für uns, ich meine mich und den Aristodemos und Phaidros, wenn ihr die stärksten Trinker es jetzt aufgibt; denn wir sind immer Schwächlinge darin. Den Sokrates nehme ich aus; denn der ist auf beides eingerichtet, so daß es ihm gleich gelten wird, wie wir es machen. Da es mir also scheint, daß keiner von den Anwesenden große Lust hat viel Wein zu trinken: so wird es vielleicht weniger übel aufgenommen werden, wenn ich aufrichtig sage, was es eigentlich auf sich hat mit dem Berauschtsein. Mir nämlich ist das, glaube ich, ganz klar geworden durch die Heilkunde, daß der Rausch den Leuten gar nachteilig ist, und ich möchte weder selbst gern zu weit gehn im Trinken, noch einen Andern dazu bereden, zumal wer noch schwer ist vom vorigen Tage. – Wohl dann, habe Phaidros der Myrrhinusier das Wort genommen, ich pflege dir schon

immer zu gehorchen, zumal wenn du etwas in die Heilkunde einschlagendes sagst; nun aber wollen es ja auch die Übrigen. – Hierauf also wären alle übereingekommen es bei ihrem diesmaligen Zusammensein nicht auf den Rausch anzulegen, sondern nur so zu trinken zum Vergnügen. – Nachdem nun dieses schon beschlossen ist, habe Eryximachos fortgefahren, daß jeder nur trinken soll soviel er will und gar kein Zwang statt finden: so bringe ich nächst dem in Vorschlag, daß wir die eben hereingetretene Flötenspielerin gehen lassen, mag sie nun sich selbst spielen oder wenn sie will den Frauen drinnen, und daß wir für heute uns unter einander mit Reden unterhalten. Auch darüber mit was für Reden will ich euch, wenn ihr es verlangt, einen Vorschlag tun. – Darauf hätten Alle bejaht sie wollten das, und ihm (177) aufgetragen einen Vorschlag zu tun. – Also habe Eryximachos gesagt, Der Anfang meiner Rede soll mir sein aus des Euripides Melanippe, denn nicht mein ist die Rede, sondern des Phaidros hier, die ich sprechen will. Phaidros nämlich pflegt unwillig mir zu sagen Ist es nicht arg, o Eryximachos, daß auf alle Götter Lobgesänge und Anrufungen gedichtet sind von den Dichtern, dem Eros aber einem so großen und herrlichen Gotte auch nicht einer jemals von so vielen Dichtern die es gegeben ein Lobgedicht gesungen hat? und willst du dich auch unter den edeln Sophisten umsehn, daß die auf den Herakles und Andere in ungebundener Rede Lobschriften verfertigen, wie der vortreffliche Prodikos; doch das ist wohl weniger zu verwundern; aber mir selbst ist neulich ein Buch eines weisen Mannes vorgekommen, worin das Salz eine wundervolle Lobrede erhielt seines Nutzens wegen, und noch verschiedenes dergleichen kannst du gepriesen finden. Daß sie nun an solche Dinge vielen Fleiß gewendet, den Eros aber noch kein Mensch bis auf den heutigen Tag gewagt hat würdig zu besingen, sondern ein solcher Gott so gänzlich vernachlässiget ist, darin scheint mir Phaidros ganz recht zu haben. Daher nun wünsche ich teils ihm einen Beitrag einzulegen und ihm gefällig zu sein, teils auch dünkt mich daß es gegenwärtig uns die wir hier zugegen sind gar wohl gezieme diesen Gott zu verherrlichen. Dünkt euch nun dieses auch: so hätten wir in Reden eine hinlängliche Unterhaltung. Ich meine nämlich es solle jeder von uns rechtsum eine Lobrede auf den Eros vortragen so schön er nur immer kann, und Phaidros solle zuerst anfangen da er ja auch den ersten Platz einnimmt und überdies der Urheber ist von der ganzen Sache. – Niemand, o Eryximachos, habe Sokrates gesagt, wird dir entgegenstimmen; denn weder ich dürfte mich weigern, der ich ja geständig bin nichts als Liebessachen zu verstehen, noch auch wohl Agathon oder Pausanias, auch nicht Aristophanes der es ja immer mit dem Dionysos und der Aphrodite zu tun hat, noch sonst irgend einer von allen übrigen, die ich sehe. Wiewohl wir nicht gleich gut dabei bedacht sind, die wir zu unterst liegen; indessen wenn nur die vor uns gründlich und schön reden, soll uns das genügen. Also mit gutem Glück beginne Phaidros und verherrliche uns den Eros. – Hiemit nun stimmten dann auch die übrigen alle (178) überein und foderten dasselbe wie Sokrates. An alles aber, was Jeder von ihnen geredet, erinnerte sich schon Aristodemos nicht mehr genau, noch auch ich an Alles was er mir sagte; was aber und wessen Reden mir vorzüglich behaltenswert geschienen, diese will ich euch alle einzeln mitteilen. Zuerst also wie gesagt, erzählte er, habe Phaidros den Anfang seiner Rede von daher genommen, Daß Eros ein großer Gott sei und bewundernswürdig Menschen und Göttern, sowohl von vielen andern Seiten als auch besonders seines Ursprunges wegen. Denn daß der Gott zu den ältesten gehört, sagte er, ist ehrenvoll. Hievon aber ist dies ein Beweis. Eros nämlich hat keine Eltern noch werden deren angeführt von irgend einem Dichter oder andern Erzähler. Sondern Hesiodos, welcher sagt, zuerst sei das Chaos gewesen, aber nach diesem breitgebrüstet die Erde ein Sitz unwandelbar Allen, Eros auch, sagt nach dem Chaos wären diese beiden gewesen, die Erde und Eros. Und Parmenides sagt von seinem Ursprung, Aller Götter den ersten erhob ins Leben sie Eros. Dem Hesiodos stimmt auch Akusilaos bei. Von so vielen Seiten her wird dem Eros zugestanden unter die ältesten zu gehören. Wie nun der älteste, so ist er uns auch der größten Güter Urheber. Denn ich meines Teiles weiß nicht zu sagen was ein größeres

Gut wäre für einen Jüngling als gleich ein wohlmeinender Liebhaber, oder dem Liebhaber ein Liebling. Denn was diejenigen in ihrem ganzen Leben leiten muß, welche schön und recht leben wollen, dieses vermag weder die Verwandtschaft ihnen so vollkommen zuzuwenden noch das Ansehn noch der Reichtum noch sonst irgend etwas als die Liebe. Was meine ich aber hiemit? Die Scham vor dem schändlichen und das Bestreben nach dem schönen. Denn ohne dieses vermag weder ein Staat noch ein Einzelner große und schöne Taten zu verrichten. Ich behaupte nämlich, daß einem Manne, welcher liebt, wenn er dabei betroffen würde daß er etwas schändliches entweder täte, oder aus Unmännlichkeit ohne Gegenwehr von einem andern erduldet, weder von seinem Vater gesehen zu werden soviel Schmerz verursachen würde noch von seinen Freunden noch von sonst irgend jemand als von seinem Liebling. Und dasselbige sehen wir von dem Geliebten, daß er sich vorzüglich vor den Liebhabern schämt, wenn er bei etwas schlechtem gesehen wird. Könnte man also irgend bewirken, daß ein Staat oder ein Heer aus Liebhabern und Lieblingen bestände: so wäre es ja unmöglich beides besser zu verwalten, als indem alle sich alles schändlichen (179) enthalten und sich gegenseitig um einander beeifern. Und mit einander fechtend würden solcher auch nur Wenige, um es gerade heraus zu sagen, alle Menschen besiegen. Denn weniger möchte wohl von seinem Liebling ein Liebender, daß er seine Reihe verliesse oder die Waffen wegwerfe, gesehen werden wollen, als von allen übrigen, und dafür würde er lieber oftmals sterben wollen. Gar aber den Liebling zu verlassen oder ihm nicht beizustehn in der Gefahr; so feige ist wohl keiner, den da nicht Eros selbst zur Tapferkeit begeistern sollte, so daß er dem gleich käme, der die beste Anlage dazu hat von Natur. Ja gewiß was Homeros sagt, daß einige der Helden ein Gott mit Mut beseelte, das leistet Eros den Liebenden. Ja gar für einander sterben mögen Liebende allein, und nicht Männer nur, sondern sogar Frauen. Und dessen gibt uns schon Alkestis die Tochter des Pelias hinlänglichen Beweis für diese Wahrheit vor allen Hellenen, da sie allein für ihren Gatten sterben wollte, der doch noch Vater und Mutter hatte, welche sie aber so weit übertraf an Freundschaft vermöge der Liebe, daß mit ihr verglichen sie ihrem Sohne fremd zu sein schienen, und nur dem Namen nach ihm angehörig. Und diese Tat, welche sie verrichtet, wurde für so schön gehalten von den Menschen nicht nur sondern auch den Göttern, daß da unter Vielen welche viele schöne Taten verrichtet doch nur Wenigen leicht zu überzählenden die Götter diese Gabe verliehen aus der Unterwelt ihre Seele wieder loszulassen, sie doch auch die ihrige losließen aus Freude an der Tat. So wollen auch die Götter den Eifer und die Tüchtigkeit in der Liebe vorzüglich ehren. Orpheus aber den Sohn des Oeagros schickten sie unverrichteter Sache aus der Unterwelt zurück, indem sie nur die Erscheinung der Frau ihm zeigten um derentwillen er gekommen war, nicht aber sie selbst ihm gaben, weil er ihnen weichlich zu sein schien wie ein Spielmann, und nicht das Herz zu haben der Liebe wegen zu sterben wie Alkestis, sondern sich lieber ausgedacht hatte lebend in die Unterwelt einzugehen. Deshalb auch haben sie ihm Strafe aufgelegt und veranstaltet daß sein Tod durch Weiber erfolgte, nicht ihn wie den Achilleus den Sohn der Thetis geehrt und in der Seligen Inseln geschickt, weil dieser da er von seiner Mutter erkundet, daß er sterben würde wenn er den Hektor tötete, täte er aber dies nicht, nach Hause zurückkehren und wohlbetagt enden würde, dennoch es wagte lieber seinem Liebhaber Patroklos helfend und ihn rächend nicht nur für ihn zu sterben sondern auch nachzusterben (180) dem verstorbenen. Weshalb auch die Götter höchlich erfreut ihn ausgezeichnet geehrt haben, weil er seinen Liebhaber so hoch achtete. Aischylos aber fabelt wenn er sagt Achilleus sei des Patroklos Liebhaber gewesen, er der schöner war nicht nur als Patroklos sondern auch als sämtliche Heroen und noch unbärtig, dann auch bei weitem jünger wie Homeros sagt. Sondern in der Tat ehren die Götter zwar überhaupt ganz vorzüglich diese Tugend, die in der Liebe, weit mehr jedoch bewundern und loben und vergelten sie es, wenn so der Geliebte dem Liebhaber anhängt, als wenn der Liebhaber dem Liebling. Denn göttlicher ist der Liebhaber als der Liebling, weil in ihm der Gott ist. Deshalb haben sie auch den Achilleus

höher als die Alkestis geehrt durch Absendung in die Inseln der Seligen. So behaupte demnach auch ich, daß unter den Göttern Eros der älteste und herrlichste und der hilfreichste ist für die Menschen zum Besitz der Tugend und Glückseligkeit im Leben und im Tode.

Diese Rede ohngefähr, sagte er, habe Phaidros gesprochen, nach dem Phaidros aber einige andere, deren er sich nicht mehr recht erinnere, die er daher auch überging und die Rede des Pausanias mitteilte.

Dieser also habe gesagt Nicht recht gut, o Phaidros, scheint der Gegenstand unserer Reden bestimmt zu sein, daß es uns so schlechthin aufgegeben ist den Eros zu beloben. Denn wenn es nur einen Eros gäbe, dann wäre das ganz schön. Nun aber gibt es eben nicht nur Einen. Gibt es aber nicht nur Einen, so ist wohl richtiger daß zuvor bestimmt werde, welchen man loben soll. Ich also will versuchen dies zu berichtigen, zuerst den Eros beschreiben, welcher zu loben ist, und dann auch ihn loben des Gottes würdig. Wir wissen nämlich Alle, daß es ohne Eros keine Aphrodite gibt; wenn also diese nur Eine wäre, so würde auch Ein Eros sein, da nun aber deren zweie sind, muß es auch einen zwiefachen Eros geben. Wie sollten aber nicht der Göttinnen zweie sein? Die eine ist ja die ältere, die mutterlose Tochter des Uranos, welche wir auch den Beinamen der himmlischen geben, und dann die jüngere, des Zeus und der Dione Tochter, welche wir auch die gemeine nennen. Notwendig also wird auch der eine Eros, der Gehülfe der letzteren, mit Recht der gemeine genannt, der andere der himmlische. Preisen nun muß man zwar alle Götter, was aber jedem von diesen beigelegt ist will ich versuchen zu zeigen. Mit jeder Handlung nämlich verhält es sich so: an und für sich selbst ist sie zu verrichten weder (181) schön noch häßlich. Wie was wir jetzt tun, trinken singen sprechen, davon ist nichts an und für sich schön; sondern wie es in der Ausübung gerät, so wird es. Denn schön und recht gemacht wird es schön; unrecht aber wird es schlecht. So auch das Lieben, und der Eros; nicht jeder ist schön und wert verherrlicht zu werden, sondern nur der uns anreizt schön zu lieben. Der der gemeinen Aphrodite also ist auch in Wahrheit gemein, und bewirkt was sich eben trifft, und dieser ist es nach welchem die schlechten unter den Menschen lieben. Es lieben aber solche zuerst nicht minder Frauen als Knaben; dann, welche sie nun eben lieben, an denen mehr den Leib als die Seele; dann soviel sie immer können die unvernünftigsten, indem sie nur auf die Befriedigung sehn, unbekümmert ob auf schöne Weise oder nicht. Daher ihnen denn begegnet daß sie tun was ihnen eben vorkommt gleichermaßen wie das Gute eben so auch das Gegenteil. Wie denn auch dieser Eros von der Göttin abstammt, welche teils weit jünger ist als die andere, teils auch ihren Ursprung schon beidem weiblichem sowohl als männlichem verdankt. Der der himmlischen aber gehört zuerst einer, welche nicht von weiblichem sondern nur von männlichem abstammt, und dies ist die Liebe der Knaben; dann auch welche älter ist und keinen Anteil irgend hat an Frevel. Daher denn wenden sich zu dem männlichen die von diesem Eros angewehnten, indem sie das von Natur stärkere und mehr Vernunft in sich habende lieben. Und es unterscheidet einer wohl leicht auch in der Knabenliebe selbst die ganz rein von diesem Eros getriebenen. Denn sie lieben nicht Kinder, sondern solche die schon anfangen Vernunft zu zeigen. Dies trifft aber nahe zusammen mit dem ersten Bartwuchs. Und die alsdann anfangen zu lieben sind denke ich darauf eingerichtet, für das ganze Leben vereinigt zu sein und es in Gemeinschaft hinzubringen, nicht aber den Jüngling, nachdem sie seinem Unverstand etwas entlockt, hernach zu verlachen und von ihm zu einem anderen zu entlaufen. Es sollte aber auch ein Gesetz sein nicht Kinder zu lieben, damit nicht aufs ungewisse hin so viele Bemühungen verwendet würden. Denn bei den Kindern ist der Ausgang ungewiß, wo es hinaus will, ob zur Schlechtigkeit oder Tugend der Seele und des Leibes. Die Besseren nun setzen sich dieses Gesetz selbst freiwillig, man soll aber auch jene gemeinen Liebhaber hiezu nötigen, wie wir sie auch von edeln Frauen soviel wir nur

vermögen abhalten, (182) daß sie sie nicht lieben dürfen. Denn diese sind es welche auch der Sache die Schmach zugefügt haben, daß manche sagen durften, es sei schändlich willfahren den Liebhabern. Dies sagen sie aber nur mit Hinsicht auf diese, weil sie ihre Unzeitigkeit und Unrechtlichkeit sehen. Denn anständig und sittig betrieben kann keine Handlung, welche es auch sei, gerechter Tadel treffen. Was nun aber eigentlich Sitte ist in Bezug auf die Liebe, ist in andern Staaten wohl gar sehr leicht zu erkennen; denn ganz einfach ist es bestimmt, die hiesige aber und die in Lakedämon ist schwierig und verwickelt. In Elis nämlich und unter den Böotern und wo sonst man nicht geschickt ist im Reden, da ist es schlechthin zur Sitte geworden, daß man für schön hält zu willfahren den Liebhabern, und keiner weder jung noch alt wird sagen es sei schändlich, damit sie, meine ich, nicht erst Mühe haben, wenn sie versuchen müßten durch Reden die Jünglinge zu bewegen, weil sie nämlich unvermögend sind zu reden. In Ionien aber und sonst an vielen Orten erklärt es die Sitte für schändlich, wo man nämlich unter Barbaren wohnt. Denn den Barbaren gilt der unumschränkten Gewalt wegen dies für schändlich, so wie auch die Lust zur Wissenschaft und zu den Leibesübungen. Denn den Herrschenden, meine ich, ist es nicht zuträglich, daß große Einsichten sich unter den Beherrschten hervortun noch auch starke Freundschaften und Verbindungen, was doch vornehmlich pflegt sowohl durch jenes andere alles als auch durch die Liebe gebildet zu werden. Durch die Tat aber haben dies auch die hiesigen Tyrannen erfahren; denn des Aristogeiton und Harmodios zu einer festen Freundschaft gediehene Liebe zerstörte ihre Herrschaft. Also, wo es für schändlich geachtet ist den Liebhabern zu willfahren, da besteht diese Sitte durch Schlechtigkeit, derer welche sie aufgestellt, nämlich durch der Herrschenden Begehrlichkeit und der Beherrschten Unmännlichkeit; wo es aber schlechthin als schön festgestellt ist, da durch die Trägheit der Seele derer welche sie aufgestellt. Hier aber ist eine weit schönere Sitte als jene eingeführt, nur die, wie ich sagte, nicht leicht ist zu verstehen. Denn bedenkt einer, daß gesagt wird, es sei schöner öffentlich lieben als verstoßen, und zwar vorzüglich die edelsten und besten, wären sie auch minder schön als andere, und was für sonderliche Aufmunterung dem Liebenden von Allen widerfährt, gar nicht als ob er etwas schändliches täte; und daß den Geliebten zu gewinnen für schön gehalten wird, ihn nicht zu gewinnen aber für schimpflich, und daß um den Versuch zu machen ob er ihn gewinnen könne die Sitte dem Liebhaber freigestellt hat gar vielerlei verwundernswürdige Dinge zu unternehmen und dafür gelobt zu werden, wofür wenn jemand wagen wollte sie zu tun, indem er sonst irgend etwas verfolgte und erreichen wollte als nur dieses, er den schärfsten Tadel ernten würde; denn wer etwa um Geld von jemand zu bekommen oder zu einem Amt und sonstiger Gewalt (183) zu gelangen, das tun wollte, was Liebhaber ihren Lieblingen tun, mit demütig flehenden Stellungen und Gebärden bitten, Eide schwören, sich vor die Türe lagern, und freiwillig Dienstleistungen verrichten wie sie nicht einmal ein Knecht verrichtet: so würde er verhindert werden die Sache so zu betreiben von Freunden und Feinden, indem diese ihm Schmeichelei und Niedrigkeit vorwerfen, jene ihn zurechtweisen und sich darüber schämen würden; dem Liebenden aber, wenn er dies alles tut, wird es gutgeheißen, und es ist ihm herkömmlich zugestanden dies ohne Schande zu tun, weil er nämlich eine gar herrliche Sache betreibe. Ja das stärkste ist, wie man doch insgemein sagt, daß auch wenn er geschworen hat für ihn allein Verzeihung bei den Göttern ist, wenn er den Schwur bricht; denn ein Liebesschwur, sagen sie, sei keiner. So haben Götter sowohl als Menschen dem Liebenden gar viele Freiheit gestattet, wie die hiesige Sitte besagt. Hiernach nun sollte man glauben, es gelte in dieser Stadt für etwas gar schönes sowohl zu lieben als den Liebhabern Freund zu werden. Wenn aber wiederum die Väter Aufseher bestellen für die Geliebten, um nicht zuzugeben, daß sie sich mit den Liebhabern unterhalten, und dem Aufseher gerade dies vorzüglich aufgetragen wird, ja auch die Gespielen und Andere es ihnen zum Vorwurf machen, wenn sie sehen daß so etwas geschieht, und die Älteren diesen Vorwürfen nicht Einhaltung tun noch sie dafür schelten als täten sie Unrecht daran, auf dieses also wiederum sehend



sollte man im Gegenteil glauben, daß eben dies hier für das schändlichste gelte. Es verhält sich aber damit, glaube ich, folgendergestalt. Nämlich es ist nicht einerlei in allen Fällen, nicht schlechthin, wie ich schon anfangs sagte, daß es an und für sich weder schön noch schändlich sei, sondern schön behandelt ist es schön, anders aber schändlich. Schändlich nämlich ist es einem Schlechten und auf schlechte Art gefällig werden; schön aber einem Guten und auf schöne Art. Und schlecht ist eben jener gemeine Liebhaber, der den Leib mehr liebt als die Seele; wie er auch nicht einmal beständig ist, da er ja keinen beständigen Gegenstand liebt. Denn mit der entfliehenden Blüte des Leibes den er liebte verschwindet auch er und flattert davon viele Reden und Versprechungen zu Schanden machend. Der Liebhaber eines Gemütes aber welches gut ist bleibt zeitlebens, denn mit dem bleibenden hat er sich verschmolzen. Diese also will unsere Sitte daß man wohl und recht prüfe, und dem einen gefällig sei, den andern (184) aber meide. Deshalb ermuntert sie den Liebhaber zum Nachjagen, den Geliebten zum Fliehen, indem sie einen Kampf anstellt und eine Prüfung, zu welchen von beiden wohl der Liebhaber gehöre und zu welchen der Geliebte. So demnach und aus dieser Ursache wird zuerst sich schnell gewinnen zu lassen für schimpflich gehalten, damit es an der Zeit nicht fehle, welche ja scheint das meiste am besten zu prüfen; dann auch durch Reichtum oder Gewalt im Staate gewonnen werden ist schimpflich, mag nun einer unter übler Begegnung sich beugen und nicht aushalten, oder wenn man ihm zu Reichtümern und zu seinen Absichten im Staate verhilft, dies nicht verschmähen. Denn nichts dergleichen scheint sehr sicher und beständig zu sein, ungerechnet noch daß auch nicht einmal eine wahre Freundschaft daraus entstehen kann. Ein Weg also ist nach unseren Sitten noch übrig, wie es schön sein kann, daß ein Liebling seinem Liebhaber gefällig werde. Denn es ist unter uns Sitte, daß so wie die Liebhaber durften ihren Lieblingen freiwillig jeglichen Dienst leisten ohne daß es ihnen als Schmeichelei angerechnet wurde oder als sonst etwas schimpfliches so noch eine einzige freiwillige Dienstbarkeit übrig ist, welche nicht schimpflich ist, und das ist die Tugend. Denn das ist bei uns Sitte, wenn jemand will einem Andern ergeben sein, weil er glaubt besser durch ihn zu werden es sei in irgend einer Einsicht oder in einem andern Teile der Tugend, daß ein solcher freiwilliger Dienst nicht schändlich sei noch eine Niedrigkeit. Diese beiden Satzungen nun muß man zusammenbringen in eins, jene über die Knabenliebe und diese über die Philosophie und die Tugend, wenn es sich fügen soll, daß es schön sei, ein Liebling werde seinem Liebhaber gefällig. Denn wenn so beide zusammentreffen, Liebhaber und Liebling, daß jeder die Meinung für sich hat, jeder die, daß er Recht daran tue, dem Liebling der ihm gefällig geworden jeglichen Dienst zu erzeigen, dieser aber die, daß es recht sei dem der ihn weise und gut macht, was es auch immer sei, zu erweisen, und dann jener auch wirklich vermag zur Weisheit und Tugend behülflich zu sein, dieser aber begehrt zur Bildung und zu jeglicher Art der Weisheit Hülfe zu erlangen, dann also wenn diese beiden Satzungen in eins zusammenkommen, da allein trifft es auch zu, daß es schön ist für den Liebling dem Liebhaber gefällig zu sein, sonst aber nirgends. Und in diesem Falle ist selbst getäuscht zu werden nichts schändliches; in jedem andern aber bringt es Schande mag nun einer getäuscht werden oder auch nicht. Denn wenn einer einem Liebhaber als einem Reichen um des Reichtums willen gefällig geworden und damit hintergangen wäre, daß kein Geld bekäme, weil sich eben zeigte (185) daß der Liebhaber arm ist, so bliebe die Sache doch um nichts minder schlecht. Denn ein solcher, denkt man, hat doch das seinige gezeigt, daß er um des Geldes willen jedem jedes tun würde, und das ist nicht schön. Aus demselben Grunde nun, wenn jemand Einem als einem Guten gefällig geworden, und um selbst besser zu werden durch die Freundschaft seines Liebhabers, hierin aber hintergangen wäre, indem es sich zeigte, daß jener schlecht ist und selbst keine Tugend besitzt: so ist doch auch die Täuschung schön. Denn auch dieser wiederum scheint doch soviel an ihm lag gezeigt zu haben, daß er der Tugend wegen und um besser zu werden Allen zu allen Dingen bereit wäre, und dies wiederum ist unter allem das schönste. So ist es doch auf alle Weise schön der Tugend wegen

sich hinzugeben. Dieses ist der Eros der himmlischen Göttin und selbst himmlisch und viel wert dem Staat und den Einzelnen, indem er den Liebenden nötigt viel Sorgfalt auf seine eigene Tugend zu wenden und auch den Geliebten; jeder andere Eros aber gehört der anderen, der gemeinen. Dieses, sagte er, ist es, o Phaidros, was ich dir so im Augenblick über den Eros darbieten kann.

Als nun Pausanias ausgesagt hatte, denn so lehren mich die Kunstkenner die gleichen Töne suchen, sollte, wie Aristodemos sprach, Aristophanes reden. Es hätte ihn aber eben, sei es nun aus Überfüllung oder sonst einer Ursache ein Schlucken überfallen und er sei nicht im Stande gewesen zu reden, sondern habe gesagt, zunächst neben ihm habe nämlich der Arzt Eryximachos gelegen, Eryximachos, dir kommt es zu, mir entweder den Schlucken zu vertreiben, oder für mich zu reden bis er mir vergeht. – Darauf habe Eryximachos geantwortet Das will ich beides tun; ich will nämlich an deiner Stelle reden, und du hernach wenn es vorüber ist an der meinigen. Und indes ich rede wird dir vielleicht wenn du nur recht lange den Atem an dich halten willst der Schlucken vergehen, wo nicht so spüle ihn mit Wasser hinunter. Wenn er aber recht hartnäckig ist, so nimm etwas womit du die Nase reizen kannst und niese; und wenn du dies ein oder zwei Mal getan hast, wird er vergehen, wenn er auch noch so heftig ist. – So fange nun an zu reden, habe Aristophanes gesagt, und ich will dieses tun. – Darauf habe Eryximachos so gesprochen.

Es scheint mir nötig zu sein, da Pausanias zwar einen schönen Ansatz genommen zu seiner Rede, sie aber nicht (186) befriedigend zu Ende geführt hat, daß ich versuchen müsse der Rede ihren Schluß zu geben. Denn daß es einen zwiefachen Eros gibt, dünkt er mich sehr richtig unterschieden zu haben; daß er aber nicht allein über die Seelen der Menschen waltet in Beziehung auf die Schönen, sondern auch auf vieles andere, und auch in allen andern Dingen, in den Leibern aller Tiere sowohl als in den Gewächsen der Erde, und kurz in allem was ist, das glaube ich ersehen zu haben aus unserer Kunst, der Heilkunde, wie groß und bewunderungswürdig der Gott ist und über alles sich erstreckt in menschlichen sowohl als göttlichen Dingen. Anfangen aber will ich meine Rede mit der Heilkunde, um doch meiner Kunst Ehre zu erzeugen. Auch die Natur der Leiber nämlich hat diese zwiefache Liebe. Denn der gesunde Zustand des Leibes und der kranke sind eingeständenermaßen verschieden und unähnlich; und das unähnliche begehrt auch und liebt unähnliches. Ein anderer Eros also ist der über den Gesunden und ein anderer der über den Kranken. Und es ist, wie auch eben Pausanias sagte, den Guten unter den Menschen zu willfahren schön; den Ungebändigten aber häßlich. So ist es auch mit den Leibern selbst; dem was gut ist an einem jeden Leibe und gesund, ist es schön zu willfahren, und es gehört sich, und dies ist eben das was wir heilkundig nennen; dem schlechten aber und krankhaften wäre es schändlich, und dem muß sich verweigern wer irgend kunstverständlich sein will. Denn die Heilkunde ist um es in kurzem zu sagen die Erkenntnis der Liebesregungen des Leibes in Bezug auf Anfüllung und Ausleerung; und wer in diesen Dingen die schöne und die schlechte Liebe unterscheidet, dieser ist der heilkundigste, und wer zum Tauschen bewegt, daß man statt der einen Liebe die andere sich aneigne, und wer, denen keine Liebe einwohnt und doch einwohnen sollte, sie beizubringen versteht, oder eine einwohnende zu benehmen, der wäre der treffliche Künstler. Denn dieser muß das feindseligste im Leibe einander zu befreunden wissen, daß es sich liebt. Das feindseligste aber ist das entgegengesetzteste, das kalte dem warmen, das bittere dem süßen, das trockne dem nassen, und alles dergleichen. Daß diesen Liebe und Wohlwollen unser Ahnherr Asklepios einzufößen verstand, dadurch hat er, wie die Dichter hier sagen und ich es glaube, unsere Kunst gegründet. Die Heilkunde also wird wie gesagt ganz von diesem Gott geleitet, eben so auch die Gymnastik und der Landbau. Von der Tonkunst aber muß jedem offenbar sein, der nur ein wenig Nachdenken daran wendet, daß (187)

es sich mit ihr eben so verhält wie mit jenen, was vielleicht auch Herakleitos sagen will, denn den Worten nach hat er es nicht richtig ausgedrückt. Er sagt nämlich, daß das Eins in sich entzweit sich mit sich einige wie die Stimmung einer Lyra oder eines Bogens. Es ist aber große Unvernunft zu sagen eine Harmonie sei in sich entzweit oder könne aus noch entzweitem bestehen. Vielleicht aber wollte er dieses sagen, daß sie aus dem vorher entzweiten höheren und tieferen hernach aber einig gewordenen durch die Tonkunst entstanden sei. Denn unmöglich kann aus noch entzweitem höheren und tieferen eine Harmonie bestehen. Denn Harmonie ist Zusammenstimmung, Zusammenstimmung aber ist eine Eintracht; Eintracht aber kann unter entzweitem so lange es entzwei ist unmöglich sein; und das entzweite und nicht einträchtige kann wiederum unmöglich zusammenstimmen. Wie auch das Zeitmaß aus dem schnellen und langsamen vorher freilich entzweiten hernach aber einig gewordenen entsteht. Eintracht nun weiß allem diesem wie dort die Heilkunst so hier die Tonkunst einzuflößen, indem sie gegenseitig jedem Liebe und Wohlwollen einbildet. Und so ist wiederum die Tonkunst eine Wissenschaft der Liebe in Bezug auf Harmonie und Zeitmaß. Und in dem Aufstellen des Wohllautes und des Zeitmaßes selbst ist es wohl nicht schwer die Liebesregungen zu erkennen, noch findet sich hierin jener zwifache Eros. Allein wenn man vor den Menschen Wohl laut und Zeitmaß in Anwendung bringen soll, es sei nun dichtend was man das Tonsetzen nennt, oder nur bereits gedichtete Gesänge und Silbenmaße recht gebrauchend, was die Ausübung heißt, alsdann ist es schwer und bedarf eines tüchtigen Meisters. Denn hier tritt wieder dasselbe Verhältnis ein, daß man den sittlichen Menschen, und damit auch die sittlicher werden, die es noch nicht sind, gefällig sein und ihre Liebe wohl in Acht nehmen muß; und dies eben ist der schöne himmlische Eros, der der Muse Urania angehört, der andere aber der Polyhymnia ist der gemeine, den man mit großer Vorsicht anwenden muß, bei wem man ihn ja anwendet, damit man die Lust von ihm zwar einärnte, er aber doch keine Ungebundenheit hervorbringe, so wie es in unserer Kunst gar schwer ist mit den Gelüsten die sich auf die Kochkunst beziehn richtig zu verfahren, um die Lust davon zu genießen ohne Krankheit. Also in der Tonkunst wie in der Heilkunst und in allen übrigen menschlichen und göttlichen Dingen muß man soweit es vergönnt ist auf den zwifachen Eros wohl Acht haben; denn vorhanden sind beide darin. (188) Dann auch die Anordnung der Jahreszeiten und der Witterung ist voll von beiden. Wenn nämlich der sittige Eros gegenseitig in dem schon erwähnten waltet, dem warmen und kalten, trocknen und feuchten, und sie zu einer wohlgeordneten Stimmung und Mischung gelangen, dann bringen sie Gedeihen und Gesundheit den Menschen und den übrigen Tieren sowohl als Pflanzen und beschädigen nichts. Wenn aber der frevelhafte Eros die Oberhand gewinnt in den abwechselnden Zeiten des Jahres, so verderbt und beschädigt er das Meiste. Die Seuchen nämlich pflügen aus dergleichen zu entstehen und vielerlei andere Krankheiten unter den Tieren und den Gewächsen. Denn auch Reif und Hagel und Mehltau entstehen aus Unmäßigkeit und Unordnung der Liebesregungen dieser Art, deren Erkenntnis im Lauf der Gestirne und im Wechsel der Jahreszeiten die Sternkunde heißt. Ferner auch alle Opferungen und was sonst die Wahrsagekunst unter sich hat, denn dies insgesamt ist die Gemeinschaft der Götter und Menschen unter einander, haben es mit nichts anderem zu tun als mit Pflege und Heilung der Liebe. Denn alle Ruchlosigkeit pflegt zu entstehn, wenn jemand nicht dem sittigen Eros willfahrt noch ihm Ehre und Vorrang einräumt in allen Dingen, sondern dem andern sowohl im Verhältnis gegen die Eltern, sie mögen leben oder abgeschieden sein, als gegen die Götter, worin eben der Wahrsagekunst obliegt beiderlei Eros zu beaufsichtigen und zu heilen. Und so ist wiederum auch die Wahrsagekunst die Stifterin der Freundschaft zwischen Göttern und Menschen vermöge der Erkenntnis derjenigen Liebesregungen unter den Menschen, welche auf Gottesfurcht und Ruchlosigkeit ausgehn. So vielfache und große oder vielmehr alle Kraft besitzt Eros überhaupt; der aber an dem Guten mit Besonnenheit und Gerechtigkeit sich erweist, der hat bei uns und bei den Göttern die meiste Gewalt und bereitet uns jede

Glückseligkeit, daß wir sowohl mit einander umgehn können und befreundet sein als auch mit den herrlicheren als wir, den Göttern. Vielleicht nun habe auch ich den Eros lobpreisend vieles vorbeigelassen, wiewohl gewiß nicht gern. Habe ich aber etwas ausgelassen: so ist nun deine Sache, Aristophanes, es zu ergänzen. Oder hast du auch im Sinne noch auf eine andere Weise den Gott zu preisen, so preise ihn, zumal du auch des Schluckens ledig bist.

(189) Darauf habe, sagte er, Aristophanes das Wort genommen, und gesagt Freilich hat er aufgehört, aber doch nicht eher bis er mit dem Niesen behandelt worden ist, so daß mich auch wundert habe er hinzugefügt, wie doch das Wohlgeordnete des Leibes solches Geräusch und solchen Kitzel begehren mag wie doch das Niesen ist; denn er hörte gleich auf sobald ich nur das Niesen anwendete. – Darauf habe Eryximachos gesagt, Guter Aristophanes, siehe wohl zu was du tust! Du ziehst mich auf, indem du im Begriff bist zu reden, und nötigst mich also selbst der Aufpasser deiner Rede zu werden, ob du nicht auch etwas lächerliches sagst, da du sonst könntest ganz in Frieden geredet haben. – Darauf habe Aristophanes lachend entgegnet, Wohl gesprochen, Eryximachos, und das Gesagte soll mir ungesagt sein. Also laure mir nicht auf, da ich ohnehin schon besorgt bin um das was ich zu sagen denke, nicht ob ich nicht lächerliches sagen werde, denn das wäre ja ein Gewinn und bei meiner Muse einheimisch, sondern ob nicht belachenswertes. – Nachdem du abgeschossen, habe jener gesagt, denkst du zu entkommen Aristophanes? Gib nur wohl Achtung, und rede wie einer der sich wird verantworten müssen. Vielleicht indes, wenn es mir ansteht, lasse ich dich auch durch.

Allerdings, habe also Aristophanes gesagt, habe ich im Sinne ganz anders zu reden als ihr beide du und Pausanias gesprochen habt. Denn mir scheinen die Menschen durchaus die wahre Kraft des Eros nicht inne geworden zu sein. Denn wären sie es: so würden sie ihm die herrlichsten Heiligtümer und Altäre errichten und die größten Opfer bereiten, und es würde nicht wie jetzt gar nichts dergleichen für ihn geschehen, dem es doch ganz vorzüglich geschehen sollte. Denn er ist der menschenfreundlichste unter den Göttern, da er der Menschen Beistand und Arzt ist in demjenigen aus dessen Heilung die größte Glückseligkeit für das menschliche Geschlecht erwachsen würde. Ich also will versuchen Euch seine Kraft zu erklären und ihr sollt dann die Lehrer der übrigen sein. Zuerst aber müßt ihr die menschliche Natur und deren Begegnisse recht kennen lernen. Nämlich unsere ehemalige Natur war nicht dieselbige wie jetzt, sondern ganz eine andere. Denn erstlich gab es drei Geschlechter von Menschen, nicht wie jetzt nur zwei männliches und weibliches, sondern es gab noch ein drittes dazu welches das gemeinschaftliche war von diesen beiden, dessen Name auch noch übrig ist, es selbst aber ist verschwunden. Mannweiblich nämlich war damals das eine, Gestalt und Benennung zusammengesetzt aus jenen beiden, dem männlichen und weiblichen, jetzt aber ist es nur noch ein Name der zum Schimpf gebraucht wird. Ferner war die ganze Gestalt eines jeden Menschen rund, so daß Rücken und Brust im Kreise herumgingen. Und vier Hände hatte jeder und Schenkel eben so viel als Hände, und zwei Angesichter auf einem kreisrunden Halse einander genau ähnlich, und einen (190) gemeinschaftlichen Kopf für beide einander gegenüberstehende Angesichter, und vier Ohren, auch zweifache Schamteile, und alles übrige wie es sich hieraus ein Jeder weiter ausbilden kann. Er ging auch nicht nur aufrecht wie jetzt, nach welcher Seite er wollte, sondern auch wenn er schnell wohin strebte, so konnte er, wie die Radschlagenden jetzt noch indem sie die Beine gerade im Kreise herumdrehen das Rad schlagen, eben so auf seine acht Gliedmaßen gestützt sich sehr schnell im Kreise fortbewegen. Diese drei Geschlechter gab es aber deshalb weil das männliche ursprünglich der Sonne Ausgeburat war, und das weibliche der Erde, das an beidem teilhabende aber des Mondes, der ja auch selbst an beiden Teil hat. Und kreisförmig waren sie selbst und ihr Gang, um ihren Erzeugern ähnlich zu sein. An Kraft und Stärke nun waren sie

gewaltig und hatten, auch große Gedanken, und was Homeros vom Ephialtes und Otos sagt, das ist von ihnen zu verstehen, daß sie sich einen Zugang zum Himmel bahnen wollten um die Götter anzugreifen. Zeus also und die anderen Götter ratschlagten, was sie ihnen tun sollten, und wußten nicht was. Denn es war weder tunlich sie zu töten, und wie die Giganten sie niederdonnernd das ganze Geschlecht wegzuschaffen, denn so wären ihnen auch die Ehrenbezeugungen und die Opfer der Menschen mit weggeschafft worden, noch konnten sie sie lassen weiter freveln. Mit Mühe endlich hatte sich Zeus etwas eronnen und sagte, Ich glaube nun ein Mittel zu haben wie es noch weiter Menschen geben kann, und sie doch aufhören müssen mit ihrer Ausgelassenheit, wenn sie nämlich schwächer geworden sind. Denn jetzt, sprach er, will ich sie jeden in zwei Hälften zerschneiden, so werden sie schwächer sein, und doch zugleich uns nützlicher, weil ihrer mehr geworden sind, und aufrecht sollen sie gehn auf zwei Beinen. Sollte ich aber merken, daß sie noch weiter freveln und nicht Ruhe halten wollen, so will ich sie, sprach er, noch einmal zerschneiden, und sie mögen dann auf einem Beine fortkommen wie Kreisel. Dies gesagt zerschnitt er die Menschen in zwei Hälften, wie wenn man Früchte zerschneidet um sie einzumachen, oder wenn sie Eier mit Haaren zerschneiden. Sobald er aber einen zerschnitten hatte befahl er dem Apollon ihm das Gesicht und den halben Hals herumzudrehen nach dem Schnitte hin, damit der Mensch seine Zerschnittenheit vor Augen habend sittsamer würde, und das übrige befahl er ihm auch zu teilen. Dieser also drehte ihm das Gesicht herum, zog ihm die Haut von allen Seiten über das was wir jetzt den Bauch nennen herüber, und wie wenn man einen Beutel zusammenzieht faßte er es in eine Mündung zusammen, und band sie mitten auf dem Bauche ab, was wir jetzt den Nabel nennen. (191) Die übrigen Runzeln glättete er meistens aus und fügte die Brust einpassend zusammen, mit einem solchen Werkzeuge, als womit die Schuster über dem Leisten die Falten aus dem Leder ausglätten, und nur wenige ließ er stehen um den Bauch und Nabel zum Denkzeichen des alten Unfalls. Nachdem nun die Gestalt entzweigeschnitten war, sehnte sich jedes nach seiner andern Hälfte und so kamen sie zusammen, umfaßten sich mit den Armen und schlangen sich in einander, und über dem Begehren zusammen zu wachsen starben sie aus Hunger und sonstiger Fahrlässigkeit, weil sie nichts getrennt von einander tun wollten. War nun die eine Hälfte tot und die andere blieb übrig, so suchte sich die übrig gebliebene eine andere und umschlang sie, mochte sie nun auf die Hälfte einer ehemaligen ganzen Frau treffen, was wir jetzt eine Frau nennen, oder auf die eines Mannes, und so kamen sie um. Da erbarmte sich Zeus, und gab ihnen ein anderes Mittel an die Hand, indem er ihnen die Schamteile nach vorne verlegte, denn vorher trugen sie auch diese nach außen, und erzeugten nicht eines in dem andern sondern in die Erde wie die Zikaden. Nun aber verlegte er sie ihnen nach vorne, und bewirkte vermittelt ihrer das Erzeugen in einander, in dem weiblichen durch das männliche, deshalb damit in der Umarmung, wenn der Mann eine Frau träfe, sie zugleich erzeugten und Nachkommenschaft entstände, wenn aber ein Mann den andern, sie doch eine Befriedigung hätten durch ihr Zusammensein und erquickt sich zu ihren Geschäften wenden und was sonst zum Leben gehört besorgen könnten. Von so langem her also ist die Liebe zu einander den Menschen angeboren, um die ursprüngliche Natur wiederherzustellen, und versucht aus zweien eins zu machen und die menschliche Natur zu heilen. Jeder von uns ist also ein Stück von einem Menschen, da wir ja zerschnitten, wie die Schollen, aus einem zwei geworden sind. Also sucht nun immer jedes sein anderes Stück. Welche Männer nun von einem solchen gemeinschaftlichen ein Schnitt sind, was damals Mannweib hieß, die sind weiberliebend und die meisten Ehebrecher gehören zu diesem Geschlecht, und so auch welche Weiber männerliebend sind und ehebrecherisch, die kommen aus diesem Geschlecht. Welche Weiber aber Abschnitte eines Weibes sind, die kümmern sich nicht viel um die Männer, sondern sind mehr den Weibern zugewendet und die Tribaden kommen aus diesem Geschlecht; die aber Schnitte eines Mannes sind suchen das männliche auf, und so lange sie noch Knaben sind, lieben sie als Schnittstücke

des Mannes die Männer, und bei Männern zu liegen und sich (192) mit ihnen zu umschlingen ergötzt sie, und dies sind die trefflichsten unter den Knaben und heranwachsenden Jünglingen, weil sie die männlichsten sind von Natur. Einige nun nennen sie zwar schamlos, aber mit Unrecht. Denn nicht aus Schamlosigkeit tun sie dies, sondern weil sie mit Mut und Kühnheit und Mannhaftigkeit das ihnen ähnliche lieben. Davon ist ein großer Beweis, daß wenn sie vollkommen ausgebildet sind, solche Männer vorzüglich für die Angelegenheiten des Staates gedeihen. Sind sie aber mannbar geworden, so werden sie Knabenliebe haben; zur Ehe aber und Kinderzeugung haben sie von Natur keine Lust, sondern nur durch das Gesetz werden sie dazu genötigt, ihnen selbst wäre es genug unter einander zu leben unverehelicht. Auf alle Weise also wird ein solcher ein Knabenliebhaber und ein Liebhaberfreund, indem er immer dem verwandten anhängt. Wenn aber einmal einer seine wahre eigne Hälfte antrifft, ein Knabenfreund oder jeder andere, dann werden sie wunderbar entzückt zu freundschaftlicher Einigung und Liebe, und wollen, so zu sagen, auch nicht die kleinste Zeit von einander lassen; und die ihr ganzes Leben lang mit einander verbunden bleiben, diese sind es, welche auch nicht einmal zu sagen wüßten was sie von einander wollen. Denn dies kann doch wohl nicht die Gemeinschaft des Liebesgenusses sein, daß um deswillen jeder mit so großem Eifer trachtete mit dem andern zusammen zu sein; sondern offenbar ist daß die Seele beider etwas anderes wollend was sie aber nicht aussprechen kann es nur andeutet und zu raten gibt. Und wenn indem sie zusammenliegen Hephaistos vor sie hinträte seine Werkzeuge in der Hand und sie fragte, Was ist es denn eigentlich was ihr wollt, ihr Leute von einander, und wenn sie dann nicht zu antworten wüßten, sie weiter fragte Begehret ihr etwa dieses soviel als möglich zusammen zu sein, daß ihr euch Tag und Nacht nicht verlassen dürft? Denn wenn das euer Begehren ist: so will ich euch zusammenschmelzen und in eins zusammenschweißen, so daß ihr statt zweier Einer seid, und so lange ihr lebt beide zusammen als Einer lebt, und wenn ihr gestorben seid, auch dort in der Unterwelt nicht zwei sondern gemeinsam gestorben Ein Toter seid. Also seht zu, ob ihr dies liebt, und zufrieden sein werdet wenn ihr es erreicht. Dies hörend, das wissen wir gewiß, würde auch nicht Einer sich weigern, oder zu erkennen geben, daß er etwas anderes wolle, sondern jeder würde eben das gehört zu haben glauben, wonach er immer schon strebte, durch Nahesein und Verschmelzung mit dem Geliebten aus Zweien Einer zu werden. Hievon ist nun dies die Ursache, daß unsere ursprüngliche Beschaffenheit diese war und wir ganz waren, und dies Verlangen eben und Trachten nach dem Ganzen heißt Liebe. Und vor diesem wie gesagt waren wir Eins, jetzt aber sind wir der Ungerechtigkeit wegen von dem Gott auseinander gelegt und verteilt worden wie die Arkadier von den Lakedaimoniern. (193) Es steht also zu besorgen, wenn wir uns nicht sittsam betragen gegen die Götter, daß wir nicht noch einmal zerspalten werden und so herumgehn müssen wie die auf den Grabsteinen ausgeschnittenen die mitten durch die Nase gespalten sind, und daß wir dann werden wie die geteilten Würfel von denen die andere Hälfte der andere hat. Aber aus dieser Ursache sollte nun jeder Mann jedem zureden den Göttern Ehrfurcht zu beweisen, damit wir diesem entgehen jenes aber erlangen, wozu Eros uns führt und befehliget. Dem nun wolle ja niemand entgegenhandeln; es handelt dem aber entgegen, wer sich den Göttern verhaßt macht. Denn sind wir diesen befreundet und mit dem Gotte in gutem Vernehmen: so werden wir jeder unsern eignen Liebling finden und besitzen, was jetzt nur Wenigen begegnet. Und Eryximachos lege es mir nicht um meine Rede auf Spott zu ziehen so aus, als meinte ich den Pausanias und Agathon. Denn vielleicht gehören auch sie zu diesen und sind beide von Natur männlich. Sondern ich meine es von Allen insgesamt Männern und Frauen, daß so unser Geschlecht glücklich würde, wenn es uns in der Liebe gelänge und jeder seinen eigentümlichen Liebling gewönne um so zur ursprünglichen Natur zurückzukehren. Wenn nun dieses das Beste ist: so wird notwendig unter dem uns jetzt zu Gebote stehenden das beste sein was jenem am nächsten kommt, und das heißt einen Liebling zu finden, der jedem nach seinem

Sinne geartet ist. Und wollen wir dafür den Gott, von dem es uns herkommt, besingen, so müssen wir ja allerdings den Eros besingen, der uns jetzt schon soviel Gutes erzeiget, indem er uns zu dem verwandten hinführt, für die Zukunft aber uns die größte Hoffnung gibt, uns, wenn wir nur Ehrfurcht den Göttern beweisen, zur ursprünglichen Natur herstellend und heilend glücklich und selig zu machen.

Dies, o Eryximachos, sprach er, ist meine Rede vom Eros, eine ganz andere als die deinige. Wie ich dich nun schon gebeten habe, ziehe sie nicht auf Spott, damit wir auch die übrigen hören, was sie Alle sagen werden oder vielmehr beide, denn nur Agathon und Sokrates sind noch zurück. Wohl, ich will dir folgen, habe Eryximachos gesagt, denn auch mir ist die Rede ganz zu Danke gewesen, und wenn ich nicht wüßte daß Sokrates und Agathon Meister sind in Liebessachen, würde mir gar bange sein ob es ihnen nicht fehlen möchte, da schon so viel und vielerlei ist geredet (194) worden. Nun aber habe ich doch guten Mut. – Darauf habe Sokrates gesagt, Du hast eben deine Sache gut bestanden, Eryximachos; wenn du aber wärest wo ich bin, oder vielmehr wo ich sein werde wenn auch Agathon erst noch geredet hat: so würde dir gewiß gar bange sein und du wärest in allen Nöten wie ich jetzt bin. – Du willst mich verzaubern, Sokrates, habe darauf Agathon gesagt, daß ich in Verwirrung geraten soll, wenn ich glaube das Haus habe eine große Erwartung von mir daß ich gut sprechen würde. – Sehr vergeblich müßte ich dann sein o Agathon, habe Sokrates gesagt, da ich deine Herzhaftigkeit und Hochsinnigkeit gesehen habe, als du mit den Schauspielern die Bühne bestiegst, und auf ein so großes Haus hinübersahest, vor welchem du deine Reden darstellen solltest ohne doch im mindesten bestürzt zu sein, wenn ich glauben sollte du würdest jetzt in Verwirrung geraten vor uns wenigen Leutlein! – Wie doch Sokrates, habe Agathon gesagt, du glaubst doch nicht, die Bühne habe mir den Kopf so eingenommen, daß ich nicht wüßte wie dem Verständigen wenige Einsichtsvolle bänger machen als noch so viele Unwissende. – Freilich wäre es nicht wohl getan o Agathon, habe Sokrates gesagt, wenn ich von dir etwas unfeines glauben wollte; vielmehr weiß ich wohl, daß wenn du auf solche träfest die du für weise hieltest, du mehr aus ihnen machen würdest als aus der Menge. Aber wir mögen nur gar nicht solche sein. Denn wir waren ja auch dort zugegen und gehörten mit zu der Menge. Wenn du also auf andere weise Männer träfest, so würdest du dich wohl vor ihnen schämen, wenn du etwa glaubtest etwas schlecht zu machen. Oder wie meinst du es? – Ganz recht, habe jener geantwortet. – Vor der Menge aber würdest du dich nicht schämen, wenn du glaubtest etwas schlecht zu machen? – Darauf sei aber Phaidros eingefallen und habe gesagt, Lieber Agathon, wenn du dem Sokrates Antwort gibst, so wird er sich gar nichts daraus machen, wie es hier sonst noch weiter geht, wenn er nur einen hat, mit dem er Gespräch führen kann, zumal einen Schönen. Nun höre zwar auch ich gar gern den Sokrates Gespräch führen; jetzt aber muß ich dem Eros für seine Lobreden Sorge tragen und von jedem unter euch seine Rede in Empfang nehmen. Habt ihr nun beide dem Gotte das eurige dargebracht, dann mag er immer Gespräch führen. – Wohl gesprochen Phaidros, habe Agathon gesagt, und nichts hindert mich zu reden. Denn mit dem Sokrates kann ich ja auch nachher gar oft mich unterhalten. Ich also will zuerst sagen wie ich zu reden gedenke und dann reden. Denn Alle, welche bis jetzt gesprochen haben, schienen mir nicht den Gott zu loben, sondern die Menschen selig zu preisen um das Gute, dessen Urheber ihnen der Gott ist; was für einer er aber selbst ist der ihnen dies alles gewährt hat, das hat keiner gesagt. Die einzige richtige Weise (195) aber eines jeden Lobes für jeden ist in der Rede zu zeigen, welchartig und welchartiger Dinge Urheber der ist von dem geredet wird. Auf diese Weise also gebührt auch uns den Eros zu loben, zuerst ihn selbst wie er beschaffen ist, und dann seine Gaben. Daher behaupte ich, daß da alle Götter glücklich sind, Eros, wenn es verstatet und unfrevelhaft ist zu sagen, der glücklichste unter ihnen ist, weil der schönste und beste. Er ist aber der schönste, in wiefern ein solcher. Zuerst als der jüngste unter den Göttern

o Phaidros. Einen großen Beweis für diese Behauptung gibt er uns selbst, indem er fliehend dem Alter entkommt, welches offenbar doch schnell ist, schneller wenigstens als billig ereilet es uns, welches sage ich Eros seiner Natur nach haßt, und ihm auch von weitem nicht nahe kommt. Mit der Jugend aber gesellt er sich und gefällt sich, und ganz recht hat jene alte Rede, daß das Ähnliche immer zum ähnlichen sich hält. Daher ich, wiewohl in vielem andern mit dem Phaidros einstimmend, hierin nicht mit ihm einstimme, daß Eros älter sei als Kronos und Iapetos. Sondern ich behaupte, er ist der jüngste unter den Göttern und immer jung, und jene alten Händel unter den Göttern von denen Hesiodos und Parmenides reden, müssen sich unter der Notwendigkeit ereignet haben, nicht unter dem Eros, wenn jene anders wahr erzählt haben. Denn sie würden einander nicht verschnitten und in Bande geworfen und sonst vielerlei gewaltsames verübt haben, wenn Eros unter ihnen gewesen wäre, sondern einander geliebt und friedlich gelebt wie jetzt seit Eros über die Götter regiert. Jung also ist er, nächst der Jugend aber auch zart, und es bedarf eines Dichters wie Homeros einer war um des Gottes Zartheit anschaulich zu machen. Homeros nämlich sagt von der Ate sie sei eine Göttin und zart, wenigstens ihre Füße will er als zart beschreiben und sagt, leicht schweben die Füß' ihr, nimmer dem Grund auch Nahet sie, nein hoch wandelt sie her auf den Häuptern der Männer, und scheint mir aus einem guten Grunde ihre Zartheit zu beweisen, daß sie nicht auf hartem wandelt sondern auf weichem. Desselben Beweises nun wollen wir uns auch für den Eros bedienen daß er zart ist. Denn weder auf der Erde wandelt er noch auf Hirnschädeln, die eben nicht sonderlich weich sind, sondern auf dem weichsten unter allen wandelt er und bewohnt es. Nämlich in den Gemütern und Seelen der Götter und Menschen schlägt er seinen Wohnsitz auf, und auch nicht der Reihe nach ohne Ausnahme in allen Seelen, sondern begegnet er einer von harter Gesinnung, bei der geht er vorüber, die aber eine weiche hat, bei der zieht er ein. Der nun mit den Füßen und überall nur das weichste der weichsten berührt muß notwendig der zarteste sein. Und so ist er dann der jüngste (196) und zarteste; überdies aber auch von schmeidigem Wesen. Denn sonst vermöchte er nicht überall sich anzuschmiegen und in jede Seele heimlich sowohl zuerst hineinzukommen als auch hernach herauszugehen, wenn er ungelenk wäre. Auch ist von seiner ebenmäßigen und schmeidigen Gestalt ein großer Beweis die Wohlanständigkeit, die ausgezeichnet vor allen eingeständlich dem Eros eignet. Denn Übelstand und Liebe sind immer im Kriege gegen einander. Die Schönheit aber seiner Farben muß schon die Lebensweise des Gottes unter Blüten zeigen. Denn in einem blütenlosen oder abgeblühten Leib oder Seele oder was es sonst ist setzt sich Eros nicht; wo aber ein blumiger und duftiger Ort ist, da setzt er sich und bleibt. Über die Schönheit des Gottes nun reicht schon dieses wohl hin, wie auch vieles noch zurückbleibt; von seiner Tugend aber ist hiernächst zu sagen, zuerst das größte, daß Eros nie weder beleidiget noch beleidiget wird, weder Gott und von Gott, noch Menschen und von Menschen. Denn weder widerfährt ihm selbst gewaltsam wenn ihm etwas widerfährt, denn Gewalt trifft den Eros nicht, noch verrichtet er so was er verrichtet. Denn Jeder leistet dem Eros jedes freiwillig, und was freiwillig einer dem andern freiwilligen zugesteht, das erklären die Könige der Staaten die Gesetze für recht. Nächst der Gerechtigkeit aber ist ihm auch Besonnenheit vorzüglich zuzuschreiben. Denn Besonnenheit, wird eingestanden, sei das Herrschen über Lüste und Begierden, und keine Lust sei stärker als die Liebe. Sind die andern aber schwächer, so werden sie ja von der Liebe beherrscht und Eros herrscht. Herrscht aber Eros über die Lüste und Begierden so muß er ja vorzüglich besonnen sein. So auch was die Tapferkeit betrifft kann nicht einmal Ares sich dem Eros gegenüberstellen. Denn nicht er Ares hat den Eros, sondern ihn den Ares hat der Eros, die Liebe zur Aphrodite nämlich wie ja die Rede geht. Der aber hat ist besser als der gehabt wird, und hat er den tapfersten von allen übrigen unter sich, so ist er ja notwendig der tapferste von allen. Von der Gerechtigkeit also und Besonnenheit und Tapferkeit des Gottes haben wir geredet; die Weisheit aber ist noch zurück. Soviel nun möglich müssen wir suchen



auch hier nicht zurückzubleiben. Und zuerst nun, damit auch ich unsere Kunst ehre wie Eryximachos die seinige, ist der Gott so kunstreich als Dichter, daß er auch Andere dazu macht. Jeder wenigstens wird ein Dichter, wär' er auch den Musen fremd vorher, den Eros trifft. Was wir also wohl können als Beweis brauchen dafür, daß Eros ein trefflicher Künstler ist jedes hervorzubringen was zur Kunst der Musen gehört. Denn was einer nicht hat oder nicht weiß, das kann er auch einem andern nicht geben oder lehren. Und was nun weiter (197) die Hervorbringung alles Lebendigen betrifft, wer wollte wohl bestreiten daß es nicht die Kunst des Eros sei, durch welche alles lebende entsteht und gebildet wird. Von der Meisterschaft aber in anderen Künsten wissen wir etwa nicht, daß wessen Lehrer dieser Gott gewesen, der in Ruhm und Glanz gekommen ist, wem aber Eros nicht beigestanden, der in den Schatten? Denn die Heilkunde und die Kunst des Bogenschießens und des Weissagens hat Apollon erfunden unter Anführung des Verlangens und der Liebe, so daß sowohl dieser für einen Schüler des Eros anzusehen ist als auch die Musen in der Tonkunst und Hephaistos in der Schmiedekunst und Athene in der Weberei und Zeus in der Regierungskunst über Götter und Menschen. Daher auch die Angelegenheiten der Götter sich geordnet haben sobald nur die Liebe unter sie gekommen war, zur Schönheit nämlich; denn über die Häßlichkeit ist Eros nicht gesetzt. Vorher aber, wie ich auch anfangs gesagt, gab es vielerlei Arges unter den Göttern weil die Notwendigkeit herrschte; sobald aber dieser Gott entsprungen war, entstand auch aus der Liebe zum Schönen alles Gute bei Göttern und Menschen. Auf diese Art also, o Phaidros, scheint mir Eros zuerst selbst der schönste und beste, nächst dem aber auch Anderen vieles anderen solchen Urheber zu sein. Und hier fällt mir ein etwas dichterisches zu sagen, daß er es nämlich ist, welcher bewirkt unter den Menschen Fried' und spiegelnde Glätte dem Meere, Schweigen der Stürm' und erfreuliches Lager und Schlaf für die Sorgen. Und dieser eben entlediget uns des Fremdartigen und sättiget uns mit dem Angehörigen indem er nur solche Vereinigungen uns unter einander anordnet, bei Festen bei Chören bei Opfern sich darbietend zum Anführer; Mildheit dabei verleihend Wildheit aber zerstreuend, Begründer des Wohlwollens, Verhinderer des Übelwollens, günstig den Guten, verehrlieh den Weisen, erfreulich den Göttern, neidenswert den Unbegabten, erwünscht den Wohlbegabten, des Wohllebens der Behaglichkeit der Genüge der Anmut des Sehns des Reizes Vater, sorgsam für die Guten, sorglos für die Schlechten, im Wanken im Bangen, in Verlangen in Gedanken der beste Lenker Helfer Berater und Retter, aller Götter und Menschen Zier, als Anführer der schönste und beste dem jeglicher Mann folgen muß lobsingend aufs herrlichste in den herrlichen Gesang mit einstimmend, welchen anstimmend er aller Götter und Menschen Sinn erweicht. Diese Rede, sprach er, o Phaidros, sei von meinerwegen dem Gotte dargebracht, teils Spiel enthaltend, teils auch ziemlichen Ernst nach bestem Vermögen.

Nachdem nun Agathon also gesprochen, sagte Aristodemos, seien die Anwesenden in lauten Beifall ausgebrochen, wie (198) angemessen der Jüngling geredet sich selbst und dem Gotte. Da habe nun Sokrates gesagt zum Eryximachos sich wendend Dünkt dich nun wohl, o Sohn des Akumenos, daß ich schon lange um unnötige Not mich geängstiget habe? sondern nicht vielmehr daß ich weissagend, was ich vorhin sagte, gesprochen, daß nämlich Agathon bewundernwürdig reden, ich aber keinen Rat mehr wissen würde? – Das eine, habe Eryximachos gesagt, scheinst du mir weissagend gesprochen zu haben, daß Agathon gut reden würde, daß du aber keinen Rat wissen werdest, glaube ich nicht. – Und wie doch, du Glücklicher, habe Sokrates gesagt, sollte ich nicht ratlos sein, und jeder andere welcher reden sollte, nachdem eine so schöne und reichverzierte Rede gesprochen worden? und wenn auch das übrige wohl nicht alles eben so bewundernswert gewesen ist; aber die Schönheit der Wörter und Redensarten am Ende, welcher Hörer ist nicht über diese erstaunt? Denn ich wenigstens, wenn ich bedenke wie gar nicht ich im Stande sein werde auch nur von weitem etwas so schönes vorzutragen, wäre vor Scham beinahe

entwischt, wenn ich nur irgend wohin gekonnt hätte. Denn gar an den Gorgias hat die Rede mich erinnert, so daß mir ordentlich jenes homerische begegnet ist, mir ward bange, Agathon möchte das Gorgische Haupt das gewaltige im Reden am Ende seiner Reden gegen meine Rede loslassen und mich selbst zum Steine verstummen machen. Und da habe ich denn gemerkt, wie lächerlich ich war, als ich euch versprach, wenn meine Reihe käme mit euch dem Eros eine Lobrede zu halten, und als ich sagte, daß ich gewaltig wäre in Liebessachen, da ich doch gar nichts von der Sache verstand, wie man, was es auch immer wäre loben müsse. Ich dachte nämlich in meiner Einfalt man müsse die Wahrheit sagen in jedem Stück von dem zu preisenden; dies also müsse man vor sich haben, und das schönste davon auswählend müsse man auf das schicklichste zusammenstellen. Und ich wußte mir gar viel damit wie gut ich reden würde, als verstände ich was es eigentlich hieße irgend etwas loben. Das war aber, wie es scheint, gar nicht die rechte Weise etwas zu loben, sondern darin besteht sie, daß man der Sache nur so vieles und schönes beilege als möglich, möge es sich nun so verhalten oder nicht. Und ist es auch falsch: so ist nichts daran gelegen. Denn es war wohl vorher festgesetzt wie es scheint jeder von uns solle sich das Ansehn geben den Eros zu lobpreisen nicht ihn wirklich lobpreisen. Deshalb meine ich habt ihr alles zusammengesucht und dem Eros beigelegt, und sagt ein solcher sei er und solches bringe er hervor, damit er nur auf das schönste und vortrefflichste erscheine, offenbar nämlich denen die ihn nicht kennen, denn denen die um ihn wissen wohl nicht. (199) Und so ist es doch eine schöne und prächtige Lobrede. Ich aber kannte gar nicht diese Weise des Lobes, und ohne sie zu kennen versprach ich auch in der Reihe ihn zu loben. Die Zunge also hat versprochen, die Seele aber nicht. Es unterbleibe also! Denn ich halte nun keine Lobrede nach dieser Weise; ich könnte es auch nicht. Indessen die Wahrheit, wenn ihr wollt, die will ich euch wohl sagen nach meiner Art, nicht wie eure Reden waren, damit ich kein Gelächter bereite. Sieh also zu, Phaidros, ob du eine solche Rede auch gebrauchen kannst, was wahr ist vom Eros sagen zu hören, aber in Redensarten und Wortstellungen wie sie sich eben fügen wollen. – Phaidros nun, sagte er, und die Andern hätten ihn geheißt zu reden wie er selbst glaubte daß man reden müsse, gerade so. – Noch muß du mir, o Phaidros, habe er gesagt, auch erst den Agathon vergönnen einiges wenige zu fragen, damit ich hierüber mit ihm einverstanden alsdann weiter rede. – Ich vergönne es, habe Phaidros gesagt, frage ihn nur, – Darauf habe dann, erzählte er, Sokrates so ohngefähr angefangen.

Also, lieber Agathon, sehr gut scheint du mir deine Rede eingeleitet zu haben als du sagtest, zuerst müsse man den Eros selbst darstellen welchartig er ist, und hernach seine Werke. Dieser Anfang ist mir gar recht. Wohlan, da du auch das übrige so schön und herrlich vorgetragen hast von dem Eros, welcher Art er ist: so sage mir doch auch dieses, ob Eros auch ein solcher ist, daß er jemandes Liebe ist oder Niemandes? Ich frage aber nicht etwa ob er von einem Vater oder einer Mutter ist; denn lächerlich wäre die Frage ob Eros eines Vaters oder einer Mutter Liebe ist. Sondern wie wenn ich eben nach einem Vater selbst fragte, ob ein Vater jemandes Vater ist oder nicht, du gewiß doch sagen würdest, wenn du anders ordentlich antworten wolltest, allerdings wäre ein Vater Vater eines Sohnes oder einer Tochter, oder nicht? – Freilich, hätte Agathon geantwortet. – Nicht auch eben so die Mutter? – Auch das hätte er zugegeben. – Wohl, hätte Sokrates gesagt, antworte nur noch ein wenig mehr, damit du besser verstehst was ich will. Wenn ich nun fragte Wie ein Bruder? ist der auch das was er ist ein Bruder von jemand oder nicht? – Allerdings, habe er gesagt. – Doch von einem Bruder oder einer Schwester? – Das habe er bejaht. – Versuche denn dasselbe auch von der Liebe zu sagen, ist sie Liebe von nichts oder etwas? – Freilich von etwas. – Dieses nun, habe Sokrates gesagt, halte noch bei dir fest in Gedanken wovon sie Liebe ist, und sage mir nur soviel ob die Liebe das dessen Liebe sie ist begehrt oder nicht? – Allerdings, (200) habe er gesagt. – Und ob sie wohl schon habend was sie begehrt und liebt es begehrt und liebt, oder es nicht habend? – Nicht habend, wie es ja scheint,

habe er gesagt. – Überlege nur, habe Sokrates gesagt, ob es nicht statt zu scheinen vielmehr notwendig so ist, daß das Begehrende begehrt wessen es bedürftig ist, oder nicht begehrt wenn es nicht bedürftig ist. Mir wenigstens, Agathon, schwebt es gar wunderbar vor, daß dies notwendig so ist. Und dir wie? – Auch mir, habe er gesagt. – Wohl gesprochen. Wünscht also wohl jemand der groß ist groß zu sein, und der stark ist stark zu sein? – Unmöglich nach dem eingestandenen. – Denn der es schon ist wäre ja dessen nicht bedürftig. – Richtig gesprochen. – Denn wenn ein stark seiender will stark sein, oder ein schnellseiender schnell, oder ein gesundseiender gesund: – denn vielleicht könnte jemand hievon und von allem dergleichen meinen, daß auch die schon solche sind und dies schon haben, doch dieses was sie haben auch begehren. Damit wir nun nicht irre werden, deshalb eben sage ich, daß doch diese, o Agathon, wenn du Acht hast, jegliches von diesen Dingen für jetzt notwendig haben was sie haben, sie mögen es nun wollen oder nicht. Und wer könnte das nun wohl noch begehren? Sondern wenn einer sagt, ich der ich gesund bin will gesund sein, und ich der ich reich bin will reich sein, und begehre also das was ich habe: so würden wir ihm sagen, nämlich du der du Reichtum besitzest und Gesundheit und Stärke willst eben dies auch in der folgenden Zeit besitzen; denn in der jetzt gegenwärtigen, magst du es nun wollen oder nicht, hast du es schon. Überlege also wenn du sagst, Ich begehre das vorhandene, ob du etwas anderes meinst als dieses Ich will daß das jetzt vorhandene mir auch in künftiger Zeit vorhanden sei, nicht wahr das würde er zugeben? – Das habe Agathon bejaht. – Darauf habe Sokrates gesagt, also auch dies heißt dasjenige lieben was noch nicht bereit ist und man nicht hat, wenn einer wünscht, daß ihm auch für die künftige Zeit das behalten bleibe was er jetzt besitzt. – Freilich, habe er gesagt. – Also auch dieser und jeder andere Begehrende begehrt das noch nicht vorhandene und nicht fertige, und was er nicht hat und nicht selbst ist, und wessen er bedürftig ist; solcherlei also sind die Dinge wonach es eine Begierde gibt und eine Liebe. – Freilich, habe er gesagt. – Wohlan denn, habe Sokrates gesprochen, laß uns das gesagte zusammenrechnen. Nicht wahr, Liebe ist zuerst Liebe zu etwas und dann Liebe zu dem wonach jemand ein Bedürfnis hat? – Ja, habe er gesagt. – Hiezu nun erinnere dich dessen, worauf du in deiner Rede sagtest, daß Eros ginge. Oder wenn du willst will ich dich (201) erinnern. Ich glaube nämlich du sagtest so ohngefähr, daß die Angelegenheiten der Götter sich geordnet haben durch die Liebe zum Schönen, denn zum Häßlichen gebe es keine Liebe. Sagtest du nicht ohngefähr so? – Das sagte ich freilich, habe Agathon gesagt. – Und ganz annehmlich war das gesprochen, Freund, habe Sokrates gesagt. Und wenn sich dies so verhält, wäre dann die Liebe nicht Liebe zur Schönheit, zur Häßlichkeit aber nicht? – Das gestand er. – Und eingestanden ist doch, das, wessen man bedürftig ist und es nicht hat, liebe man? – Ja, habe er gesagt. – Bedürftig also ist Eros der Schönheit und hat sie nicht? – Notwendig, habe er gesagt. – Und wie? das der Schönheit bedürftige und sie keinesweges besitzende, sagst du etwa sei schön? – Nicht füglich. – Behauptest du also noch, daß Eros schön sei wenn sich dies so verhält? – Darauf habe Agathon gesagt Ich mag am Ende wohl nichts von dem verstehen o Sokrates, was ich damals sagte. – Gar recht magst du daran wohl haben, o Agathon, habe er gesagt. Aber die Kleinigkeit sage mir noch, dünkt dich nicht das Gute auch schön zu sein? – Mich dünkt es so. – Wenn also Eros des Schönen bedürftig ist und das Gute schön ist, so wäre er ja auch des Guten bedürftig? – Ich, habe er gesagt, o Sokrates, weiß dir wenigstens nicht zu widersprechen, sondern es soll so sein wie du sagest. – Freilich wohl der Wahrheit, habe er gesagt, o geliebter Agathon, vermagst du nicht zu widersprechen. Denn dem Sokrates, das ist gar nichts schweres.

Und so will ich dich denn jetzo lassen und eine Rede über den Eros welche ich einst von einer Mantineerin Namens Diotima gehört habe, welche hierin und auch sonst sehr weise war, auch den Athenern einst bei einem Opfer vor der Pest zehnjährigen Aufschub der Krankheit bewirkte, welche auch mich in Liebessachen unterrichtet hat, die Rede also welche diese gesprochen hat

will ich versuchen euch zu wiederholen, von dem ausgehend worüber ich mit Agathon übereingekommen bin, sonst aber ganz für mich allein so gut ich eben kann. Es gehört sich also, o Agathon, wie auch du erklärtest, zuerst ihn selbst zu beschreiben den Eros wer er ist und was für einer, und dann seine Werke. Es dünkt mich also am leichtesten es so durchzunehmen, wie damals die Fremde mich ausfragend es durchging. Denn ohngefähr dergleichen hatte auch ich zu ihr gesagt wie Agathon jetzt zu mir, daß Eros ein großer Gott sei und von den Schönen. Sie aber widerlegte mich mit denselben Reden womit ich jetzt diesen, daß er weder schön wäre nach meinen eigenen Reden noch gut. Da sprach ich Wie meinst du aber, Diotima, ist also Eros häßlich und schlecht? – Und sie, Willst du dich nicht Frevels enthalten? Oder meinst du, was nicht schön ist das sei notwendig häßlich? – Allerdings wohl. – Auch was nicht weise das töricht? oder hast du nicht gemerkt, daß es etwas mitten inne gibt zwischen Weisheit und Torheit? – Was (202) wäre das? – Wenn man richtig vorstellt ohne jedoch Rechenschaft davon geben zu können, weißt du nicht daß das weder Wissen ist, denn wie könnte etwas grundloses eine Erkenntnis sein? noch auch Unverstand, denn da sie doch das wahre enthält, wie könnte sie Unverstand sein? Also ist offenbar die richtige Vorstellung so etwas zwischen Einsicht und Unverstand. – Richtig, sprach ich. – Folge also nicht was nicht schön ist sei häßlich, noch was nicht gut sei schlecht. Eben so auch vom Eros, da du doch selbst eingestehst er sei weder gut noch schön, glaube deshalb dennoch nicht, daß er häßlich und schlecht sein müsse, sondern etwas, sagte sie, zwischen beiden. – Aber das, sprach ich, wird doch von allen eingestanden, daß er ein großer Gott ist. – Von allen nichtwissenden, sprach sie, meinst du, oder auch von den Wissenden? – Von allen insgesamt. – Da lachte sie und sagte, Und wie, Sokrates, könnte wohl von denen eingestanden werden, daß er ein großer Gott sei, welche behaupten es sei überall kein Gott? – Wer sind doch die, fragte ich? – Einer davon bist du, sagte sie, und eine ich. – Da sprach ich, wie meinst du doch dies? – Und sie antwortete, Ganz natürlich. Denn sage mir nur, meinst du nicht, daß alle Götter glücklich und schön sind? oder hättest du das Herz zu sagen, daß irgend ein Gott nicht schön und glücklich sei? – Beim Zeus, ich gewiß nicht, sprach ich. – Und glücklich nennst du doch die das Schöne und Gute besitzen? – Freilich. – Vom Eros aber hast du doch eingestanden, daß er aus Bedürfnis des Schönen und Guten eben das begehre dessen er bedürftig ist? – Das habe ich eingestanden. – Wie konnte also ein Gott sein der unbegabt ist mit Schönerm und Gutem? – Auf keine Weise wie es scheint. – Siehst du nun, sagte sie, daß auch du den Eros für keinen Gott hältst? – Was wäre also, sprach ich, Eros? etwa sterblich? – Keinesweges. – Aber was denn? – Wie oben, sagte sie, zwischen dem sterblichen und unsterblichen. – Was also, o Diotima? – Ein großer Dämon, o Sokrates. Denn alles Dämonische ist zwischen Gott und dem sterblichen. – Und was für eine Verrichtung, sprach ich, hat es? – Zu verdolmetschen und zu überbringen den Göttern was von den Menschen und den Menschen was von den Göttern kommt, der Einen Gebete und Opfer, und der Andern Befehle und Vergeltung der Opfer. In der Mitte zwischen beiden ist es also die Ergänzung, daß nun das Ganze in sich selbst verbunden ist. Und durch dies Dämonische geht auch alle Weissagung, und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer Weihungen und Besprechungen und allerlei Wahrsagung und Bezauberung. Denn Gott (203) verkehrt nicht mit Menschen; sondern aller Umgang und Gespräch der Götter mit den Menschen geschieht durch dieses sowohl im Wachen als im Schlaf. Wer sich nun hierauf versteht der ist ein dämonischer Mann, wer aber nur auf andere Dinge oder irgend auf Künste und Handarbeiten, der ist ein gemeiner. Solcher Dämonen oder Geister nun gibt es viele und von vielerlei Art, einer aber von ihnen ist auch Eros. – Wer aber, fragte ich, ist sein Vater und seine Mutter? – Weitläufiger, sprach sie, ist dies zwar zu erzählen; doch will ich es dir sagen. Als nämlich Aphrodite geboren war schmauseten die Götter, und unter den übrigen auch Poros der Sohn der Metis. Als sie nun abgespeist, kam um sich etwas zu erbetteln, da es doch festlich herging, auch Penia, und stand an der Türe. Poros nun, berauscht vom Nektar, denn Wein gab es

noch nicht, ging in den Garten des Zeus hinaus und schwer und müde wie er war schlief er ein. Penia nun, die ihrer Dürftigkeit wegen den Anschlag faßte ein Kind mit Poros zu erzeugen, legte sich zu ihm und empfing den Eros. Deshalb ist auch Eros der Aphrodite Begleiter und Diener geworden wegen seiner Empfängnis an ihrem Geburtsfest, und weil er von Natur ein Liebhaber des schönen ist und Aphrodite schön ist. Als des Poros und der Penia Sohne aber befindet sich Eros in solcherlei Umständen. Zuerst ist er immer arm, und bei weitem nicht fein und schön, wie die Meisten glauben, vielmehr rau, unansehnlich, unbeschuh, ohne Behausung, auf dem Boden immer umherliegend und unbedeckt schläft er vor den Türen und auf den Straßen im Freien, und ist der Natur seiner Mutter gemäß immer der Dürftigkeit Genosse. Und nach seinem Vater wiederum stellt er dem Guten und Schönen nach, ist tapfer, keck und rüstig, ein gewaltiger Jäger, allezeit irgend Ränke schmiedend, nach Einsicht strebend, sinnreich, sein ganzes Leben lang philosophierend, ein arger Zauberer Giftmischer und Sophist, und weder wie ein Unsterblicher geartet noch wie ein Sterblicher, bald an demselben Tage blühend und gedeihend wenn es ihm gut geht, bald auch hinsterbend, doch auch wieder auflebend nach seines Vaters Natur. Was er sich aber schafft geht ihm immer wieder fort, so daß Eros nie weder arm ist noch reich, und auch zwischen Weisheit und Unverstand immer in der Mitte steht. Dies verhält sich nämlich so. Kein Gott philosophiert oder begehrt weise zu werden, sondern (204) ist es, noch auch wenn sonst jemand weise ist philosophiert dieser. Eben so wenig philosophieren auch die Unverständigen oder bestreben sich weise zu werden. Denn das ist eben das Arge am Unverstande, daß er ohne schön und gut und vernünftig zu sein, doch sich selbst ganz genug zu sein dünkt. Wer nun nicht glaubt bedürftig zu sein, der begehrt auch das nicht dessen er nicht zu bedürfen glaubt. – Wer also, sprach ich, Diotima, sind denn die philosophierenden, wenn es weder die Weisen sind noch die Unverständigen? – Das muß ja schon, sagte sie, jedem Kinde deutlich sein, daß es die zwischen beiden sind, zu denen auch Eros gehören wird. Denn die Weisheit gehört zu dem schönsten und Eros ist Liebe zu dem schönen; so daß Eros notwendig weisheitliebend ist, und also als philosophisch zwischen den Weisen und Unverständigen mitten inne steht. Und auch davon ist seine Herkunft Ursache; denn er ist von einem weisen und wohlbegabten Vater, aber von einer unverständigen und dürftigen Mutter. Dies also lieber Sokrates ist die Natur dieses Dämons. Was du aber glaubtest, daß Eros sei, ist nicht zu verwundern. Du glaubtest nämlich, wie ich aus dem was du sagst vermuten muß, Eros sei das Geliebte, nicht das Liebende. Daher meine ich erschien dir Eros so wunderschön. Denn das Liebenswerte ist auch in der Tat das schöne zarte vollendete, selig zu preisende. Das Liebende aber hat ein anderes Wesen, so wie ich es beschrieben habe. – Darauf sagte ich, Wohl denn Freundin, denn du hast wohl gesprochen. Wenn nun aber Eros ein solcher ist, welchen Nutzen gewährt er den Menschen? – Dies, o Sokrates, sprach sie, will ich nun hiernächst versuchen dich zu lehren. So beschaffen also und so entstanden ist Eros. Er geht aber auf das Schöne wie du sagst. Wenn uns aber jemand fragte, Was hat denn Eros vom Schönen, o Sokrates und Diotima? oder ich will es noch deutlicher so fragen, Wer das Schöne begehrt, was begehrt der? – Da sprach ich Daß es ihm zu Teil werde. – Aber sagte sie diese Antwort verlangt nach noch einer Frage, etwa dieser, Was geschieht denn jenem dem das Schöne zu Teil wird? – Da sagte ich Auf diese Frage hätte ich nicht mehr sogleich eine Antwort bereit. – Aber sprach sie, wenn nun jemand tauschend statt des Schönen das Gute setzte, und fragte, Sprich Sokrates, wer das Gute begehrt, was begehrt der? – Daß es ihm zu Teil werde, sagte ich. – Und was geschieht jenem, dem das Gute zu Teil wird? – Das kann ich schon leichter beantworten, sagte (205) ich, Er wird glücklich. – Denn durch den Besitz des Guten, fügte sie hinzu, sind die Glückseligen glücklich. Und hier bedarf es nun keiner weitem Frage mehr, weshalb doch der glücklich sein will der es will, sondern die Antwort scheint vollendet zu sein. – Richtig gesprochen, sagte ich. – Dieser Wille nun und diese Liebe, glaubst du daß sie allen Menschen gemein sind, und daß Alle immer wollen das Gute haben? oder wie meinst du? – So,

sprach ich, daß dies Allen gemein ist. – Warum aber, sprach sie, sagen wir nicht daß Alle lieben, wenn doch Alle dasselbe lieben und immer, sondern sagen von Einigen daß sie lieben von Anderen aber nicht? – Das wundert mich selbst, sagte ich. – Laß es dich nur nicht wundern, sagte sie. Denn wir nehmen nur eine gewisse Art der Liebe heraus, die wir mit dem Namen des Ganzen belegen und Liebe nennen, für die anderen brauchen wir andere Namen. – Wie doch etwa? sprach ich. – So etwa, sagte sie. Du weißt doch daß Dichtung etwas gar vielfältiges ist. Denn was nur für irgend etwas Ursache wird aus dem Nichtsein in das Sein zu treten ist insgesamt Dichtung. Daher liegt auch bei den Hervorbringungen aller Künste Dichtung zum Grunde, und die Meister darin sind sämtlich Dichter. – Ganz richtig. – Aber doch weißt du schon, daß sie nicht Dichter genannt werden; sondern andere Benennungen haben, und von der gesamten Dichtung wird nur ein Teil ausgesondert, der es mit der Tonkunst und den Silbenmaßen zu tun hat, und dieser mit dem Namen des Ganzen benannt. Denn dies allein wird Dichtung genannt, und die diesen Teil der Dichtung inne haben Dichter. – Richtig gesprochen, sagte ich. – So auch was die Liebe betrifft ist im allgemeinen jedes Begehren des Guten und der Glückseligkeit die größte und heftigste Liebe für jeden. Allein die übrigen die sich anderwärts hin damit wenden, entweder zum Gewerbe oder zu den Leibesübungen oder zur Erkenntnis, von denen sagen wir nicht, daß sie lieben und Liebhaber sind; sondern nur die auf eine gewisse Art ausgehen und sich der befleißigen, erhalten den Namen des Ganzen, Liebe und lieben und Liebhaber. – Das magst du wohl richtig erklären, sagte ich. – Und so geht zwar eine Rede, sagte sie, daß die ihre Hälfte suchen lieben. Meine Rede aber sagt, die Liebe gehe weder auf die Hälfte, Freund, noch auf das Ganze, wenn es nicht ein Gutes ist. Denn die Menschen lassen sich ja gern ihre eignen Hände und Füße wegschneiden, wenn sie obgleich ihr eigen ihnen böse und gefährlich scheinen. Denn nicht an dem seinigen hängt jeder, glaube ich, es müßte denn einer das Gute das Angehörige nennen und das seinige, das schlechte aber fremdes. So daß es nichts gibt was die Menschen lieben als das Gute. Oder scheinen sie dir doch etwa? – Beim Zeus (206) mir nicht, sprach ich. – Können wir aber nun schon so schlechthin sagen, daß die Menschen das Gute lieben? – Ja, sagte ich. – Wie? müssen wir nicht hinzusetzen daß sie lieben das Gute zu haben? – Das müssen wir hinzusetzen. – Und, sagte sie, nicht nur es zu haben, sondern auch es immer zu haben? – Auch das ist hinzuzusetzen. – So geht denn alles zusammengenommen die Liebe darauf, daß man selbst das Gute immer haben will. – Vollkommen richtig erklärt, sagte ich. – Wenn nun die Liebe immer dieses ist, auf welche Art und in welcher Handlungsweise gehn ihm nun diejenigen nach, deren Betrieb und Anstrengung man eigentlich Liebe zu nennen pflegt? Weißt du wohl zu sagen was für ein Werk dieses ist? – Dann würde ich ja, sprach ich, dich o Diotima nicht so bewundern deiner Weisheit wegen und zu dir gehn um eben dieses zu lernen. – So will ich es dir sagen, sprach sie. Es ist nämlich eine Ausgeburt in dem Schönen sowohl dem Leibe als der Seele nach. – Man muß weissagen können, sprach ich, um zu wissen was du wohl meinst, und ich verstehe es nicht. – So will ich es dir denn deutlicher sagen. Alle Menschen nämlich, o Sokrates, sprach sie, sind fruchtbar sowohl dem Leibe als der Seele nach, und wenn sie zu einem gewissen Alter gelangt sind so strebt unsere Natur zu erzeugen. Erzeugen aber kann sie in dem häßlichen nicht sondern nur in dem schönen. Des Mannes und Weibes Gemeinschaft nämlich ist Erzeugung. Es ist aber dies eine göttliche Sache, und in dem sterblichen Lebenden etwas unsterbliches die Empfängnis und die Erzeugung. In dem unangemessenen aber kann dieses unmöglich erfolgen; und unangemessen ist das häßliche allem göttlichen; das Schöne aber angemessen. Eine einführende und geburtshelfende Göttin also ist die Schönheit für die Erzeugung. Deshalb wenn das zeugungslustige dem Schönen nahezuhört, wird es beruhigt und von Freude durchströmt und erzeugt und befruchtet; wenn aber häßlichem, so zieht es sich finster und traurig in sich zusammen und wendet sich ab und schrumpft ein und erzeugt nicht, sondern trägt mit Beschwerde seine Bürde weiter. Darum beifert sich, wer von Zeugungsstoff und Lust erfüllt ist, so sehr um das Schöne,

weil es ihn großer Wehen entledigt. Denn die Liebe o Sokrates, geht gar nicht auf das Schöne, wie du meinst. – Sondern worauf denn? – Auf die Erzeugung und Ausgeburt im Schönen. – Mag sein, sprach ich. – Ganz gewiß, sagte sie. – Warum aber auf die Erzeugung? – Weil eben die Erzeugung das Ewige ist und das Unsterbliche wie es im Sterblichen sein (207) kann. Nach der Unsterblichkeit aber zu streben mit dem Guten ist notwendig zufolge des schon eingestandenen, wenn doch die Liebe darauf geht das Gute immer zu haben. Notwendig also geht nach dieser Rede die Liebe auch auf die Unsterblichkeit.

Dies alles lehrte sie mich, als sie über die Liebe mit mir redete, und fragte mich auch einmal, Was meinst du wohl, o Sokrates, daß die Ursach sei dieser Liebe und dieses Verlangens? Oder merkst du nicht in welchem gewaltsamen Zustande sich alle Tiere befinden, wenn sie begierig sind zu erzeugen, geflügelte und ungeflügelte, wie sie alle krank und verliebt erscheinen, zuerst wenn sie sich mit einander vermischen, und dann auch bei der Auferziehung des erzeugten, wie auch die schwächsten bereit sind dieses gegen die stärksten zu verteidigen und dafür zu sterben; und wie sie sich selbst vom Hunger quälen lassen um nur jenes zu ernähren und so auch alles andere tun? Denn von den Menschen könnte man sagen sie täten dies mit Überlegung; aber welches der Grund sein mag warum auch die Tiere sich so verliebt zeigen, kannst du mir das sagen? – Und ich sagte wieder, ich wüßte es nicht. – Da sprach sie Gedenkst du denn je etwas großes zu leisten in Liebessachen wenn du dies nicht einsiehst? – Aber eben deshalb, sprach ich, bin ich ja zu dir gekommen, o Diotima, wie ich auch schon sagte, weil ich weiß, daß ich Lehrer brauche. Sage mir also den Grund hievon und von allem was sonst in der Liebe vorkommt. – Wenn du also glaubst, sprach sie, daß die Liebe von Natur auf das gehe, worüber wir uns oft schon einverstanden haben, so wundere dich nur nicht. Denn ganz eben so wie dort sucht auch hier die sterbliche Natur nach Vermögen immer zu sein und unsterblich. Sie vermag es aber nur auf diese Art durch die Erzeugung, daß immer ein anderes junges statt des alten zurückbleibt. Denn auch von jedem einzelnen Lebenden sagt man ja daß es lebe und dasselbe sei, wie einer von Kindesbeinen an immer derselbe genannt wird wenn er auch ein Greis geworden ist: und heißt doch immer derselbe ohnerachtet er nie dasselbe an sich behält, sondern immer ein neuer wird und altes verliert an Haaren, Fleisch, Knochen, Blut und dem ganzen Leibe; und nicht nur an dem Leibe allein sondern auch an der Seele, die Gewöhnungen, Sitten, Meinungen Begierden Lust Unlust Furcht, hievon behält nie jeder dasselbe an sich, sondern eins entsteht und das andere vergeht. Und viel wunderlicher noch als dieses ist, daß auch die Erkenntnisse nicht nur teils entstehen (208) teils vergehen, und wir nie dieselbigen sind in Bezug auf die Erkenntnisse, sondern daß auch jeder einzelnen Erkenntnis dasselbe begegnet. Denn was man Nachsinnen heißt, geht auf eine ausgegangene Erkenntnis. Vergessen nämlich ist das Ausgehen einer Erkenntnis, Nachsinnen aber bildet statt der abgegangenen eine neue Erinnerung ein, und erhält so die Erkenntnis, daß sie scheint dieselbige zu sein. Und auf diese Weise wird alles sterbliche erhalten, nicht so daß es durchaus immer dasselbige wäre wie das göttliche, sondern indem das abgehende und veraltende ein anderes neues solches zurückläßt wie es selbst war. Durch diese Veranstaltung o Sokrates, sagte sie, hat alles Sterbliche Teil an der Unsterblichkeit, der Leib sowohl als alles übrige; das Unsterbliche aber durch eine andere. Wundere dich also nicht wenn ein jedes von Natur seinen eignen Sprößling in Ehren hält. Denn der Unsterblichkeit wegen begleitet jeden dies Bestreben und diese Liebe. – Über diese Rede nun, als ich sie gehört, war ich verwundert, und sagte, Wohl! weiseste Diotima, verhält sich dies nun in der Tat so? – Und sie, wie die rechten Meister im Wissen pflegen, sprach, Das sei nur versichert o Sokrates. Denn wenn du auch auf die Ehrliche der Menschen sehen willst: so müßtest du dich ja über die Unvernunft wundern in dem was ich schon angeführt, wenn du nicht bedenkst, wie einen gewaltigen Trieb sie haben berühmt zu werden und einen unsterblichen Namen auf ewige Zeiten sich zu erwerben. Und dieserhalb sind

alle bereit die größten Gefahren zu bestehen, noch mehr als für ihre Kinder, und ihr Vermögen aufzuwenden, und jedwede Mühe unverdrossen zu übernehmen und dafür zu sterben. Denn meinst du wohl, sprach sie, Alkestis würde für den Admetos gestorben sein oder Achilleus dem Patroklos nachgestorben, oder euer Kodros im voraus für die Königswürde seiner Kinder, wenn sie nicht geglaubt hätten eine unsterbliche Erinnerung ihrer Tugend würde nach ihnen bleiben, die wir jetzt auch haben? Weit gefehlt, sagte sie, sondern nur für die Unsterblichkeit der Tugend und für einen solchen herrlichen Nachruhm glaube ich tun Alle Alles, und zwar je besser sie sind um desto mehr, denn die lieben das unsterbliche. Die nun, fuhr sie fort, dem Leibe nach zeugungslustig sind, wenden sich mehr zu den Weibern und sind auf diese Art verliebt, indem sie durch Kindererzeugen Unsterblichkeit und Nachgedenken und Glückseligkeit wie sie meinen für alle künftige Zeit sich verschaffen. Die aber der Seele nach; denn es gibt solche, sagte sie, die auch in der Seele Zeugungskraft haben vielmehr (209) als im Leibe, für das nämlich, was der Seele ziemt zu erzeugen und erzeugen zu wollen. Und was ziemt ihr denn? Weisheit und jede andere Tugend, deren Erzeuger auch alle Dichter sind und alle Künstler denen man zuschreibt erfinderisch zu sein. Die größte aber und bei weitem schönste Weisheit, sagte sie, ist die, welche in der Staaten und des Hauswesens Anordnung sich zeigte, deren Namen Besonnenheit ist und Gerechtigkeit. Wer nun diese als ein göttlicher schon von Jugend an in seiner Seele trägt, der wird auch wenn die Zeit herankommt Lust haben zu befruchten und zu erzeugen. Daher geht auch, meine ich, ein solcher umher das Schöne zu suchen, worin er erzeugen könne. Denn in dem häßlichen wird er nie erzeugen. Daher erfreut er sich sowohl an schönen Leibern mehr als an häßlichen, weil er nämlich erzeugen will, als auch wenn er eine schöne edle und wohlgebildete Seele antrifft, erfreut er sich vorzüglich an beidem vereinigt, und hat für einen solchen Menschen gleich eine Fülle von Reden über die Tugend, und darüber wie ein trefflicher Mann sein müsse und wonach streben; und gleich unternimmt er ihn zu unterweisen. Nämlich indem er den Schönen berührt, meine ich, und mit ihm sich unterhält, erzeugt und gebiert er, was er schon lange zeugungslustig in sich trug, und indem er anwesend und abwesend sein gedenkt, erzieht er auch mit jenem gemeinschaftlich das erzeugte. So daß diese eine weit genauere Gemeinschaft mit einander haben als die eheliche und eine festere Freundschaft, wie sie auch schönere und unsterblichere Kinder gemeinschaftlich besitzen. Und jeder sollte lieber wollen solche Kinder haben als die menschlichen, wenn er auf Homeros sieht und Hesiodos und die anderen trefflichen Dichter, nicht ohne Neid was für Geburten sie zurück lassen, die ihnen unsterblichen Ruhm und Angedenken sichern wie sie auch selbst unsterblich sind. Oder wenn du willst, sagte sie, was für Kinder Lykurgos in Lakedaimon zurückgelassen hat, Retter von Lakedaimon, und um es gerade zu sagen von ganz Hellas. Geehrt ist bei euch auch Solon weil er Gesetze gezeugt, und viele Andere anderwärts unter Hellenen und Barbaren, die viele und schöne Werke dargestellt haben und vielfältige Tugenden erzeugt, denen auch schon viele Heiligtümer sind errichtet worden um solcher Kinder willen, der menschlichen Kinder wegen aber nie jemanden. So weit nun o Sokrates vermagst du wohl auch in den Geheimnissen der Liebe eingeweiht zu werden; ob aber wenn jemand die höchsten und heiligsten, auf welche sich auch jene beziehen, recht vorträge, (210) du es auch vermöchtest weiß ich nicht. Indes, sprach sie, will ich sie vortragen und es an mir nirgend fehlen lassen. Versuche nur zu folgen, wenn du es vermagst. Wer nämlich auf die rechte Art diese Sache angreifen will, der muß in der Jugend zwar damit anfangen schönen Gestalten nachzugehen, und wird zuerst freilich wenn er richtig beginnt nur Einen solchen lieben und diesen mit schönen Reden befruchten, hernach aber von selbst inne werden, daß die Schönheit in irgend einem Leibe der in jedem andern verschwistert ist, und es also, wenn er dem in der Idee schönen nachgehen soll, großer Unverstand wäre, nicht die Schönheit in allen Leibern für eine und dieselbe zu halten, und wenn er dies inne geworden sich als Liebhaber aller schönen Leiber darstellen, und von der gewaltigen Heftigkeit für Einen nachlassen, indem er dies für klein



und geringfügig hält. Nächstem aber muß er die Schönheit in den Seelen für weit herrlicher halten als die in den Leibern, so daß, wenn einer, dessen Seele zu loben ist, auch nur wenig von jener Blüte zeigt, ihm das doch genug ist und er ihn liebt und pflegt, indem er solche Reden erzeugt und aufsucht, welche die Jünglinge besser zu machen vermögen, damit er selbst so dahin gebracht werde das Schöne in den Bestrebungen und in den Sitten anzuschauen, um auch von diesem zu sehen, daß es sich überall verwandt ist, um so die Schönheit des Leibes für etwas geringes zu halten. Von den Bestrebungen aber muß er weiter zu den Erkenntnissen gehn, damit er auch die Schönheit der Erkenntnisse schaue, und vielfältiges Schöne schon im Auge habend nicht mehr dem bei einem Einzelnen indem er knechtischer Weise die Schönheit eines Knäbleins oder irgend eines Mannes oder einer einzelnen Bestrebung liebet, dienend sich schlecht und kleingeistig zeige, sondern auf die hohe See des Schönen sich begebend und dort umschauend viel schöne und herrliche Reden und Gedanken erzeuge in ungemessenem Streben nach Weisheit, bis er, hiedurch gestärkt und vervollkommnet, eine einzige solche Erkenntnis erblicke welche auf ein Schönes folgender Art geht. Hier aber, sprach sie, bemühe dich nur aufzumerken so sehr du kannst. Wer nämlich bis hieher in der Liebe erzogen ist, das mancherlei Schöne in solcher Ordnung und richtig schauend, der wird indem er nun der Vollendung in der Liebeskunst entgegengeht plötzlich ein von Natur wunderbar Schönes erblicken, nämlich jenes selbst o Sokrates um deswillen er alle bisherigen Anstrengungen gemacht hat, welches zuerst immer ist und weder entsteht noch vergeht, weder (211) wächst noch schwindet, ferner auch nicht etwa nur in sofern schön in sofern häßlich ist, noch auch jetzt schön und dann nicht, noch in Vergleich hiemit schön damit aber häßlich, noch auch hier schön dort aber häßlich, als ob es nur für Einige schön für Andere aber häßlich wäre. Noch auch wird ihm dieses Schöne unter einer Gestalt erscheinen wie ein Gesicht oder Hände oder sonst etwas was der Leib an sich hat, noch wie eine Rede oder eine Erkenntnis, noch irgendwo an einem andern seiend weder an einem einzelnen Lebenden, noch an der Erde noch am Himmel; sondern an und für und in sich selbst ewig überall dasselbe seiend, alles andere schöne aber an jenem auf irgend eine solche Weise Anteil habend, daß wenn auch das andere entsteht und vergeht, jenes doch nie irgend einen Gewinn oder Schaden davon hat, noch ihm sonst etwas begegnet. Wenn also jemand vermittelt der ächten Knabenliebe von dort an aufgestiegen jenes schöne anfängt zu erblicken, der kann beinahe zur Vollendung gelangen. Denn dies ist die rechte Art sich auf die Liebe zu legen oder von einem Andern dazu angeführt zu werden, daß man von diesem einzelnen schönen beginnend jenes einen Schönen wegen immer höher hinaufsteige gleichsam stufenweise von Einem zu Zweien, und von zweien zu allen schönen Gestalten, und von den schönen Gestalten zu den schönen Sitten und Handlungsweisen, und von den schönen Sitten zu den schönen Kenntnissen, bis man von den Kenntnissen endlich zu jener Kenntnis gelangt, welche von nichts anderem als eben von jenem schönen selbst die Kenntnis ist, und man also zuletzt jenes selbst was schön ist erkenne. Und an dieser Stelle des Lebens, o lieber Sokrates, sagte die Mantineische Fremde, wenn irgendwo, ist es dem Menschen erst lebenswert, wo er das Schöne selbst schaut, welches, wenn du es je erblickst, du nicht wirst vergleichen wollen mit köstlichem Gerät oder Schmuck, oder mit schönen Knaben und Jünglingen bei deren Anblick du jetzt entzückt bist, und wohl gern, du wie viele Andere, um nur den Liebling zu sehn und immer mit ihm vereinigt zu sein, wenn es möglich wäre, weder essen noch trinken möchtest, sondern nur anschauen und mit ihm verbunden sein. Was also, sprach sie, sollen wir erst glauben wenn einer dazu gelangte jenes Schöne selbst rein lauter und unvermischt zu sehn, das nicht erst voll menschlichen Fleisches ist und Farben und anderen sterblichen Flitterkramen, sondern das göttlich schöne selbst in seiner Einartigkeit zu schauen? Meinst du wohl, daß das ein schlechtes Leben sei, wenn einer dorthin sieht und jenes erblickt und (212) damit umgeht? Oder glaubst du nicht daß dort allein ihm begegnen kann, indem er schaut womit man das Schöne schauen muß; nicht Abbilder der Tugend zu erzeugen, weil er nämlich

auch nicht ein Abbild berührt, sondern wahres weil er das wahre berührt? Wer aber wahre Tugend erzeugt und aufzieht, dem gebührt von den Göttern geliebt zu werden, und wenn irgend einem anderen Menschen dann gewiß ihm auch unsterblich zu sein. Solches o Phaidros und ihr übrigen, sprach Diotima und habe ich ihr geglaubt, und wie ich es glaube suche ich es auch Andern glaublich zu machen, daß um zu diesem Besitz zu gelangen nicht leicht jemand der menschlichen Natur einen besseren Helfer finden könnte als den Eros. Darum auch, behaupte ich, sollte jedermann den Eros ehren, und ehre ich auch selbst alles was zur Liebe gehört, und übe mich darin ganz vorzüglich, und ermuntere auch Andere dazu, und preise jetzt und immer die Macht und Tapferkeit des Eros so sehr ich nur vermag. Willst du nun, o Phaidros, so nimm diese Rede dafür an, daß ich sie als eine Lobrede auf den Eros gesprochen; wo nicht, so nenne sie wie und wonach du sie nennen willst. Nachdem nun Sokrates also gesprochen, hätten die Andern ihn gelobt, Aristophanes aber sei im Begriff gewesen etwas zu sagen, weil Sokrates in seiner Rede seiner erwähnt wegen der Rede. Allein plötzlich sei an der äußeren Türe gepocht worden und es sei ein großes Geräusch entstanden als höre man Stimmen von Herumziehenden mit einer Flötenspielerin. Da habe Agathon gesagt, Leute, geht keiner nachsehn? und wenn es von näheren Freunden einer ist, so nötiget ihn herein; wo nicht, so sagt nur, wir tranken nicht mehr, sondern ruhten schon. Nicht lange darauf habe man im Vorhause des Alkibiades Stimme gehört, der sehr trunken schien und laut schrie fragend, wo Agathon sei, und fordernd zum Agathon gebracht zu werden. Sie hätten ihn also zu ihnen geführt von der Flötenspielerin unter dem Arme gefaßt und von einigen andern seines Gefolges, er sei aber in der Türe stehen geblieben, bekränzt mit einem dicken Kranz von Epheu und Viole, und Bänder in großer Menge auf dem Kopf, und habe gesagt Ihr Männer seid begrüßt! ihr werdet jetzt noch einen schon tüchtig trunkenen Mann zum Mittrinker aufnehmen; oder sollen wir wieder gehen, wenn wir erst den Agathon bekränzt haben, wozu wir eben da sind? Denn gestern, habe er hinzugefügt, war es mir nicht möglich zu kommen; jetzt aber bin ich da, auf dem Haupte die Bänder, um von meinem Haupte das Haupt dieses weisesten und schönsten Mannes wenn ich so sagen darf zu umwinden. Wollt ihr mich auslachen als trunken? meinethalben, wenn ihr auch lacht, ich weiß doch, daß ich recht habe. (213) Sagt mir also nur gleich hier, soll ich auf diese Bedingungen hereinkommen oder nicht? – wollt ihr mittrinken oder nicht? Alle hätten ihn darauf durch einander lärmend geheißt hereintreten und sich niederlassen, auch Agathon habe ihn eingeladen. Und nun sei er gekommen von den Leuten geführt, und habe sogleich die Bänder abgenommen um den Agathon zu umwinden, den Sokrates aber obschon er ihn vor Augen hatte doch nicht gesehn, sondern sich neben den Agathon gesetzt, zwischen Sokrates und ihn, denn Sokrates sei etwas abgerückt, damit jener sich setzen könne. Nachdem er sich nun gesetzt, habe er den Agathon begrüßt und bekränzt. – Und Agathon habe gesagt, Leute entschuhet den Alkibiades, daß er hier zu dreien liegen kann. – Schön, habe Alkibiades gesagt, aber wer ist uns denn hier der dritte Mittrinker? Und nun habe er sich herumgewendet und den Sokrates erblickt. Und als er ihn erkannt, sei er aufgesprungen und habe ausgerufen, O Herakles! was ist nun das? Du Sokrates, liegst du mir auch hier schon wieder auf der Lauer, wie du mir immer pflegst plötzlich zu erscheinen, wo ich am wenigsten glaube daß du sein wirst? Wie so bist du nun auch da? und warum liegst du gerade hier? Nicht etwa beim Aristophanes oder wer sonst hier der lustige ist und auch sein will, sondern hast es wieder so ausgedacht, daß du neben dem schönsten von Allen hier zu liegen kommst! – Da habe Sokrates gesagt, Agathon sieh zu ob du mir beistehn willst! Denn dieses Menschen Liebe hat mir schon zu gar nicht wenigem Verdruß gereicht. Denn seit der Zeit daß ich mich in diesen verliebt, darf ich nun gar nicht mehr irgend einen Schönen ansehen und mit einem reden, oder er ist gleich eifersüchtig und neidisch, stellt wunderliche Dinge an, und schimpft, und kaum daß er nicht Hand an mich legt. Also sieh zu daß er nicht auch jetzt wieder etwas anstellt, sondern bringe uns auseinander, oder wenn er Gewalt brauchen will so hilf mir. Denn seine Tollheit und verliebtes

Wesen ist mir ganz schrecklich. – Da ist kein Auseinanderbringen, habe Alkibiades gesagt, für uns beide. Und für dieses will ich dich einandermal abstrafen, jetzt aber Agathon, habe er gesagt, gib mir von den Bändern welche ab, damit ich auch diesem Manne sein wunderbares Haupt umwinde, und er mir nicht Vorwürfe mache, daß ich dich zwar bekränzt, ihn aber, der doch in Reden alle Menschen besiegt, nicht nur neulich einmal wie du sondern immer, dennoch nicht bekränzt habe. Zugleich habe er von den Bändern genommen und den Sokrates damit umwunden, dann habe er sich niedergelegt und nachdem er zur Ruhe gekommen habe er gesagt Gut so, ihr Männer. Ihr scheint mir aber nüchtern zu sein, das ist euch nicht zu gestatten, sondern ihr müßt trinken; denn darüber sind wir eins geworden. Zum Vorsitz nun beim Trunk erwähle ich, bis ihr genug getrunken habt, mich selbst. Also lasse Agathon einen tüchtigen Pokal herbringen wenn einer da ist. Oder vielmehr auch das ist nicht nötig, sondern geh Bursche, (214) habe er gesagt, bringe jene Kühlshale, er sah nämlich eine die ihre guten acht Mäßchen hielt. Diese habe er füllen lassen und zuerst selbst ausgetrunken, dann aber geheißen sie dem Sokrates vollschenken, und dabei gesagt, Gegen den Sokrates, ihr Männer, hilft mir das Kunststück nichts; denn wieviel einer nur will trinkt er aus, und wird deshalb doch nicht berauscht. Sokrates nun habe wie der Knabe eingeschenkt getrunken. Eryximachos aber habe gesagt, Wie doch, o Alkibiades, wollen wir es halten? Wollen wir so gar nichts zum Becher weder reden noch singen, sondern recht wie durstige Leute hinuntertrinken? – Da habe Alkibiades gesagt O Eryximachos du bester Sohn des besten und wackersten Vaters laß dich begrüßen! – Auch du, habe jener erwidert, aber wie halten wir es? – Wie du befiehlst, dir muß man ja folgen; denn ein heilender Mann ist wert wie Viele zu achten. Ordne also an, was du willst. – Höre dann, habe Eryximachos gesagt, wir hatten ehe du hereinkamst ausgemacht, daß rechts herum der Reihe nach jeder eine Rede über den Eros halten sollte so schön er nur könnte um ihn zu preisen. Wir ändern Alle nun haben sie gesprochen; da du sie aber nicht gesprochen und doch angetrunken hast, so mußt du sie nun sprechen, und wenn du es getan dem Sokrates aufgeben was du willst, und dieser seinem Nachbar rechts, und so die Andern weiter. – Das wäre wohl ganz gut, o Eryximachos, habe Alkibiades gesagt; aber daß ein trunkener Mann seine Rede neben der Nüchternen ihre stellen soll, wenn das nur nicht allzu ungleich ist! Und dann, läßt du dir denn vom Sokrates das einreden was er vorhin sagte? oder weißt du, daß es sich ganz entgegengesetzt wie er sagte verhält? Er nämlich, wenn ich in seiner Gegenwart irgend einen Gott oder Menschen lobe anders als ihn, wird sich nicht halten können Hand an mich zu legen. – Wirst du wohl nicht freveln? habe Sokrates gesagt. – Alkibiades aber, beim Poseidon rede mir nichts dagegen! Denn ich werde niemand anders loben in deiner Gegenwart. – So tue das, habe Eryximachos gesagt, wenn du willst, lobe den Sokrates. – Wie meinst du, habe Alkibiades gesagt, dünkt dich o Eryximachos ich soll mich über den Mann hermachen und ihn vor euch zur Strafe ziehn? – Du da, habe Sokrates gesagt, was hast du im Sinn? willst du mich spöttischerweise loben, oder was gedenkst du zu tun? – Die Wahrheit will ich reden; also sieh zu ob du das gestattest! – Allerdings, habe jener erwidert, die Wahrheit gestatte ich und heiße dir sie zu sagen. – Warum fange ich also nicht an? habe Alkibiades gesagt. Und du tue so. Wenn ich etwas unwahres sage, so falle mir gleich zwischenein, wenn du willst, und sage daß ich das lüge. Denn wissentlich werde ich nichts lügen. Wenn ich jedoch, wie es mir in den Sinn kommt, bald dies bald jenes (215) vorbringe, das laß dich nicht wundern. Denn gar nicht leicht ist es deine Wunderlichkeiten, so wie ich mich jetzt befinde, fertig und ordentlich hintereinander aufzuzählen.

Also den Sokrates zu loben, ihr Männer, will ich so versuchen, durch Bilder, er wird nun wohl vielleicht glauben spöttischerweise, aber gerade zur Wahrheit soll mir das Bild dienen und gar nicht zum Spott. Ich behaupte nämlich er sei äußerst ähnlich jenen Silenen in den Werkstätten der Bildhauer, welche die Künstler mit Pfeifen oder Flöten vorstellen, in denen man aber wenn man

die eine Hälfte wegnimmt Bildsäulen von Göttern erblickt, und so behaupte ich daß er vorzüglich dem Satyr Marsyas gleiche. Daß du nun dem Ansehn nach diesen ähnlich bist, o Sokrates, wirst du wohl selbst nicht bestreiten, wie du ihnen aber auch übrigens gleichst, das höre demnächst. Bist du übermütig oder nicht? denn wenn du das nicht eingestehst will ich Zeugen beibringen. Oder etwa kein Flötenspieler? Wohl ein weit bewundernswürdigerer als jener! Jener nämlich bezauberte mittelst des Instrumentes die Menschen durch die Gewalt seines Mundes und so noch jetzt wer seine Werke vorträgt. Denn was Olympos auf der Flöte geleistet schreibe ich dem Marsyas seinem Lehrer zu. Seine Werke also, es mag sie nun ein trefflicher Flötenspieler vortragen oder eine schlechte Flötenspielerin, sind allein hinreißend und offenbaren wer der Götter und ihrer Weihungen bedürftig ist, weil sie göttlich sind. Du aber zeichnest dich um soviel vor jenem aus, als du ohne Instrument durch bloße Worte dasselbe ausrichtest. Von uns wenigstens, wenn wir von einem andern auch noch so trefflichen Redner andere Reden hören, macht sich keiner, daß ich es gerade heraus sage, sonderlich etwas daraus. Hört aber einer dich selbst, oder von einem andern deine Reden vorgetragen, wenn auch der Vortragende wenig bedeutet, sei es nun Weib oder Mann wer sie hört oder Knabe, alle sind wir wie außer uns und ganz davon hingerissen. Ich wenigstens, ihr Männer, wenn ihr dann nur nicht glauben wolltet daß ich ganz und gar betrunken wäre, wollte es euch auch mit Schwüren bekräftigen was mir selbst dieses Mannes Reden angetan haben und noch jetzt antun. Denn weit heftiger als den vom Korybantentanz ergriffenen pocht mir wenn ich ihn höre das Herz, und Tränen werden mir ausgepresst von seinen Reden; auch sehe ich, daß es vielen andern eben so ergeht. Wenn ich dagegen den Perikles hörte oder andere gute Redner, dachte ich wohl daß sie gut sprächen, dergleichen begegnete mir aber nichts noch geriet meine Seele in Unruhe darüber und in Unwillen, daß ich mich in einem knechtischen Zustande befände. Von diesem Marsyas aber bin ich oft so bewegt worden, daß ich glaubte es lohnte nicht zu leben, wenn ich so bliebe wie ich wäre. Und du wirst (216) nicht sagen können, Sokrates, daß das nicht wahr wäre. Ja auch jetzt noch bin ich mir sehr wohl bewußt, daß wenn ich nur meine Ohren hergeben wollte, ich mich nicht würde halten können, daß mir nicht dasselbe begegnete. Denn er nötigt mich einzugestehen daß mir selbst noch gar vieles mangelt und ich doch, mich vernachlässigend, der Athener Angelegenheiten besorge. Mit Gewalt also, wie vor den Sirenen die Ohren verstopfend, fliehe ich aufs eiligste um nur nicht immer sitzen zu bleiben und neben diesem veralten. Und mit diesem allein unter allen Menschen ist mir begegnet, was einer nicht in mir suchen sollte, daß ich mich vor irgend jemand schämen könnte; indes vor diesem allein schäme ich mich doch. Denn ich bin mir sehr gut bewußt, daß ich nicht im Stande bin ihm zu widersprechen, als ob man das nicht tun müßte, was er anrät, sondern daß ich nur, wenn ich von ihm gegangen bin durch die Ehrenbezeugungen des Volkes wieder überwunden werde. Also laufe ich ihm davon und fliehe, und wenn ich ihn wieder sehe, schäme ich mich wegen des Eingestandenen und wollte oft lieber sehen er lebte gar nicht; geschähe es aber etwa, so weiß ich gewiß, daß mir das noch bei weitem schmerzlicher sein würde, so daß ich gar nicht weiß wie ich es halten soll mit dem Menschen. Durch sein Flötenspiel also ist mir und vielen andern so mitgespielt worden von diesem Satyr. Höret aber noch weiter, wie ähnlich er dem ist womit ich ihn verglichen habe und wie wunderbare Eigenschaften er an sich hat. Denn das wißt nur, daß keiner von euch ihn kennt, sondern ich will ihn euch erst beschreiben, da ich einmal angefangen habe. Denn ihr seht doch, daß Sokrates verliebt ist in die Schönen und immer um sie her und außer sich über sie, und wiederum daß er in allem unwissend ist und nichts weiß, wie er sich ja immer anstellt; ist nun das nicht recht silenenhaft? Gewiß sehr. Denn das hat er nur so äußerlich umgetan, eben wie jene getriebenen Silenen, inwendig aber, wenn man ihn auf tut, was meint ihr wohl, ihr Männer und Trinkgenossen, wie vieler Weisheit und Besonnenheit er voll ist? Wißt denn, daß es ihn nicht im mindesten kümmert ob einer schön ist, sondern er achtet das so gering als wohl niemand glauben

möchte, noch ob einer reich ist oder irgend einen der von den Leuten am meisten gepriesenen Vorzüge hat. Er hält vielmehr alle diese Dinge für nichts wert und uns für nichts, und verstellt sich nur gegen die Menschen und treibt Scherz mit ihnen sein Lebelang. Ob aber jemand wenn er ernsthaft war und sich auftat, die Götterbilder gesehn hat die er in sich trägt, das weiß ich nicht. Ich habe sie aber einmal gesehen, und so göttlich und golden und überaus schön und bewunderungswürdig kamen sie mir vor, daß ich glaubte auf der Stelle alles (217) tun zu müssen was nur Sokrates wünschte. Da ich nun glaubte daß er sich ernstlich Mühe gäbe um meine Schönheit, hielt ich das für einen herrlichen Fund und für ein überaus glückliches Ereignis, weil es nun in meiner Gewalt stände, wenn ich mich dem Sokrates gefällig erweise, alles zu hören, was er wüßte. Denn ich bildete mir Wunder wieviel ein auf meine Schönheit. In diesen Gedanken nun, da ich vorher nicht pflegte ohne Diener mit ihm allein zu sein, schickte ich einst den Diener weg und blieb ganz allein mit ihm. Denn ich muß euch nur die ganze Wahrheit sagen, also gebt Achtung, und wenn ich lüge Sokrates so widersprich mir. Allein also ihr Männer waren wir zwei mit einander, und ich meinte er sollte mir nun gleich solche Dinge sagen wie ein Liebhaber seinem Liebbling in der Einsamkeit sagen würde, und freute mich. Hieraus aber wurde gar nichts, sondern wie er sonst mit mir zu sprechen pflegte, brachte er den ganzen Tag mit mir hin und ging fort. Nach diesem forderte ich ihn auf Leibesübungen mit mir anzustellen, und übte mich mit ihm um dadurch etwas zu erreichen. Er trieb also mit mir Leibesübungen und rang öfters mit mir ohne jemandes Beisein. Und was soll ich sagen? ich hatte nichts weiter davon. Da ich nun so auf keine Weise etwas gewann, nahm ich mir vor dem Manne mit Gewalt zuzusetzen, und nicht abzulassen, da ich es einmal unternommen, sondern endlich zu erfahren woran ich wäre. Also lade ich ihn zur Mahlzeit, ordentlich wie ein Liebhaber seinem Liebbling nachstellt. Auch das gewährte er mir nicht einmal gleich, doch mit der Zeit ließ er sich überreden. Als er nun zum ersten Mal da war, wollte er nach der Mahlzeit fortgehen, und damals schämte ich mich noch und ließ ihn. Ein andermal aber stellte ich es listiger an, und sprach mit ihm nachdem er abgespeiset bis tief in die Nacht hinein, und als er nun gehen wollte, nahm ich den Vorwand, daß es schon spät sei, und nötigte ihn zu bleiben. Also legte er sich nieder auf dem Polster neben dem meinigen, wo er auch bei der Mahlzeit gesessen hatte, und niemand sonst schlief in dem Gemach als wir. Bis hierher nun könnte man die Sache noch unbedenklich jedermann erzählen; das folgende aber würdet ihr wohl nicht von mir hören, wenn nicht zuerst nach dem Sprichwort der Wein mit oder ohne Kinder die Wahrheit redete, und dann auch eine herrliche Tat des Sokrates zu verbergen, wenn man es übernommen hat, ihn zu loben, mir unrecht schien. Auch geht es wie denen von der Natter gebissenen gerade auch mir. Denn man sagt ja, wem dies begegnet sei, der wolle es niemanden sagen wie ihm gewesen als den ebenfalls gebissenen, weil diese allein verstehen und verzeihen könnten, was einer auch alles (218) getan und geredet hat vor Schmerz. Also auch ich der ich noch empfindlicher gebissen bin, und am empfindlichsten Ort wo nur einer kann gebissen werden, denn am Herzen oder an der Seele oder wie man es nennen soll bin ich verwundet von den Reden der Weisheit, die sich an eine junge nicht unedle Seele, wenn sie sie einmal ergriffen, heftiger als eine Natter ansaugen und sie in Wort und Tat zu allem bringen können, und da ich hier nur einen Phaidros und Agathon vor mir habe, einen Eryximachos und Pausanias, Aristodemos und Aristophanes, und was soll ich den Sokrates selbst erst nennen und die andern alle, denn ihr seid alle behaftet mit dieser Wut und Schwärmerei der Philosophie: so sollt ihr es auch alle hören; denn ihr werdet Nachsicht haben mit dem was ich damals tat und jetzt erzähle. Die Diener aber und wer sonst ungeweiht und ungewandt ist, mögen sich den größten Riegel vor die Ohren schieben. Als nämlich, ihr Männer, das Licht nun ausgelöscht war und die Diener hinausgegangen, dachte ich, nun dürfte ich nicht länger Umschweife mit ihm machen, sondern gerade herausagen wie ich es meinte. Ich stieß ihn also an und sagte Sokrates schläfst du? – Nicht recht, sagte er. – Weißt du wohl was ich gesonnen bin? – Was doch? sprach er. – Du

dünkst mich, sagte ich, der einzige unter meinen Liebhabern zu sein, der es wert ist, und mir scheint als trügst du Bedenken mit mir davon zu reden. Ich aber, wie ich gesinnt hin, würde es für ganz unvernünftig halten, wenn ich dir nicht auch hierin gefällig sein wollte, und in allem was du irgend sonst von dem meinigen oder von meinen Freunden brauchst. Denn mir ist ja nichts wichtiger, als daß ich so trefflich werde als nur möglich, und hiezu, glaube ich, kann niemand mir mehr beförderlich sein als du. Also würde ich einem solchen Manne dies nicht zu gewähren mich weit mehr vor den Vernünftigen schämen, als es zu gewähren vor dem großen Haufen der Unvernünftigen. – Als er dies gehört, sagte er ganz spöttisch und recht wie er pflegt, O guter Alkibiades du scheinst wahrlich gar nicht dumm zu sein, wenn das wahr ist was du von mir sagst, und es eine Eigenschaft in mir gibt durch welche du besser werden könntest, und dann eine gar wunderbare Schönheit an mir erblicktest die deine Wohlgestalt um gar vieles übertrifft. Wenn du also dieses sehend in Gemeinschaft mit mir treten und Schönheit gegen Schönheit austauschen willst: so gedenkst du ja mich nicht wenig zu übervorteilen und suchst für den bloßen Schein derselben das wahre Wesen der Schönheit zu gewinnen, und denkst in Wahrheit Gold für Kupfer einzutauschen. Aber du Guter, überlege es nur besser, ob du dich nicht irrst und eigentlich nichts an mir ist. Das (219) Auge des Geistes fängt erst an scharf zu sehen, wenn das leibliche von seiner Schärfe schon verlieren will, und davon bist du noch weit entfernt. – Darauf sagte ich Von meiner Seite steht es so und ich habe nichts anders gesagt als ich es meine. Du aber überlege es nun selbst, wie du es für dich und mich am besten findest. – Ja, sagte er, das war wohl gesprochen, und wir wollen von nun an immer nach reiflicher Überlegung dasjenige tun, was hierin und in allem andern uns beiden das beste scheint. – Nach dieser Rede und Antwort nun, und nachdem ich meine Pfeile so zu sagen abgeschossen, glaubte ich ihn doch getroffen zu haben, und ich stand auf, ohne daß ich ihn weiter zum Worte kommen ließ, warf dieses mein Kleid über, denn es war Winter, und legte mich unter seinen Mantel, indem ich mit beiden Armen diesen göttlichen und in Wahrheit ganz wunderbaren Mann umfaßte, und so lag ich die ganze Nacht. Und auch das, Sokrates, wirst du nicht sagen können, daß ich lüge. Und ohnerachtet ich dies alles getan, siegte er so sehr und verachtete und verlachte meine Schönheit und trieb Übermut, wiewohl ich doch glaubte es wäre etwas damit, ihr Richter – denn Richter seid ihr über des Sokrates Hochmut – wißt es nur, bei den Göttern und Göttinnen, daß nachdem ich so mit dem Sokrates geschlafen hatte, ich aufstand, ohne etwas weiteres, als wenn ich bei einem Vater oder älteren Bruder gelegen hätte. Hierauf also wie meint ihr daß mir zu Mute gewesen, der ich mich gekränkt glaubte, und doch auch an des Mannes Natur und Besonnenheit und Tapferkeit mich erfreute, da ich einen solchen angetroffen, wie ich nie zu finden geglaubt an Weisheit und Beharrlichkeit, so daß ich weder wußte wie ich ihm zürnen sollte und mich seinem Umgang entziehen, noch auch wie ich ihn gewinnen könnte Rat wußte. Denn das wußte ich wohl, daß er durch Gold noch viel weniger irgendwo verwundbar wäre als Aias durch Eisen, womit ich aber geglaubt hatte daß er allein könne gefangen werden, dadurch war er mir doch auch entwischt. Ratlos also blieb ich, und in der Gewalt des Menschen, wie nie Einer in eines Andern seiner gewesen war. Dies nun war alles früher geschehen, hernach aber machten wir den Feldzug nach Potidaia zusammen, und waren dort Tischgenossen. Da nun übertraf er zuerst in Ertragung aller Beschwerden nicht nur mich, sondern alle insgesamt. Denn wenn wir etwa irgendwo abgeschnitten waren und wie es im Felde wohl geht hungern mußten: so war das nichts gegen ihn wie es die Andern aushielten. Und (220) auch wenn hoch gelebt wurde verstand er allein zu genießen auch übrigens zumal aber im Trinken, wiewohl er es immer nicht wollte, wenn er einmal gezwungen wurde, übertraf er alle, und, was das wunderbarste ist, niemals hat irgend jemand den Sokrates trunken gesehen. Hievon nun dünkt mich wird sich auch jetzt gleich der Beweis finden. Im Ertragen der Witterung aber, die Winter sind aber dort furchtbar, trieb er es bewundernswürdig weit, auch sonst immer besonders aber einmal, als der Frost so heftig war als

man sich nur denken kann, und die Andern entweder gar nicht hinausgingen, oder wer es etwa tat wunderwieviel Anzug und Schuhe unterband und die Füße einhüllte in Filz und Pelz, da ging dieser hinaus in eben solcher Kleidung wie er sie immer zu tragen pflegt, und ging unbeschuhet weit leichter über das Eis hin als die anderen in Schuhen. Die Kriegsmänner sahen ihn auch scheel an als verachtete er sie. Das wäre nun dieses. Doch wie er jenes vollbracht und bestand, der gewaltige Krieger, auch damals noch beim Heere, das lohnt wohl der Mühe zu hören. Es war ihm etwas eingefallen und er stand nachsinnend darüber von des Morgens an auf Einer Stelle, und da es ihm nicht von statten ging, ließ er nicht nach, sondern blieb immer forschend stehen. Nun wurde es Mittag, und die Leute merkten es und erzählten verwundert einer dem andern, daß Sokrates vom Morgen an über etwas nachsinnend dastände. Endlich als es Abend war und man gespeiset hatte, trugen einige Ionier, denn damals war es Sommer, ihre Schlafdecken hinaus, teils um im Kühlen zu schlafen, teils um auf ihn Acht zu geben, ob er auch die Nacht über da stehen bleiben würde. Und er blieb stehen bis es Morgen ward und die Sonne aufging; dann verrichtete er noch sein Gebet an die Sonne, und ging fort. Wollt ihr ihn auch in der Schlacht sehen; denn es ist billig ihm das auch nachzurühmen. Als nämlich das Gefecht vorfiel, bei welchem mir die Heerführer den Preis zuerkannten, hat mich kein anderer Mensch gerettet als dieser, der mich Verwundeten nicht verlassen wollte, und so meine Waffen und mich selbst glücklich mit durchbrachte. Auch drang ich damals darauf, Sokrates, daß die Heerführer dir den Preis erteilen sollten, was du auch weder tadeln wirst, noch sagen daß ich es lüge; allein wie die Heerführer auf meine Vornehmheit Rücksicht nahmen und mir ihn geben wollten, so warst du noch eifriger darauf als die Heerführer, daß ich ihn erhalten sollte und nicht du selbst. Besonders noch, ihr Männer, war es sehr viel wert den Sokrates zu sehen als sich das Heer von Delion fliehend zurückzog. Denn ich war zu Pferde dabei, er aber (221) in schwerer Rüstung zu Fuß. Er zog sich also zurück erst als das Volk schon ganz zerstreut war, er und Laches. Ich komme dazu und erkenne sie, und rede ihnen sogleich zu gutes Mutes zu sein und sagte daß ich sie nicht verlassen würde. Da konnte ich nun den Sokrates noch schöner beobachten als bei Potidaia, denn ich selbst war weniger in Furcht weil ich zu Pferde war, zuerst wie weit er den Laches an Fassung übertraf, und dann schien er mir nach deinem Ausdruck Aristophanes auch dort einherzugehn stolzierend und stier seitwärts hin werfend die Augen, ruhig umschauend nach Freunden und Feinden; und jeder mußte es sehen schon ganz von ferne, daß wenn einer diesen Mann berührte, er sich aufs kräftigste verteidigen würde. Darum kamen sie auch unverletzt davon er und der andere. Denn fast werden die welche sich so zeigen im Kriege gar nicht angetastet, sondern man verfolgt nur die welche in voller Hast fliehen. Und viel anderes und bewundernswürdiges könnte man gewiß noch vom Sokrates rühmen. Allein in andern Bestrebungen kann man wohl leicht auch von anderen dasselbe sagen; wie aber er durchaus keinem Menschen ähnlich ist weder von alten noch von jetzigen, das ist ganz bewunderungswert. Denn wie Achilleus war, so könnte man wohl auch den Brasidas und Andere darstellen, und wie Perikles so den Nestor und Antenor, und so gibt es noch Andere, und auf ähnliche Art könnte man Vergleichen für Andere finden; wie aber dieser Mensch in seiner Wunderlichkeit ist, er selbst und seine Reden, so würde einer auch von fern nichts ähnliches finden, weder bei den jetzigen noch bei den Alten, wenn ihn nicht jemand, wie ich eben tue, mit keinem Menschen vergleichen will, sondern mit den Silenen und Satyrn ihn und seine Reden. Und dies habe ich gleich zuerst noch übergangen, daß auch seine Reden jenen aufzuschließenden Silenen äußerst ähnlich sind. Denn wenn einer des Sokrates Reden anhören will, so werden sie ihm anfangs ganz lächerlich vorkommen, in solche Worte und Redensarten sind sie äußerlich eingehüllt, wie in das Fell eines frechen Satyrs. Denn von Lasteseln spricht er, von Schmieden und Schustern und Gerbern, und scheint immer auf dieselbige Art nur dasselbige zu sagen, so daß jeder unerfahrene und unverständige Mensch über seine Reden spotten muß. Wenn sie aber einer geöffnet sieht und inwendig hineintritt: so wird er zuerst finden, daß diese

Reden allein inwendig Vernunft haben, und dann daß sie ganz göttlich (222) sind und die schönsten Götterbilder von Tugend in sich enthalten, und auf meiste von dem oder vielmehr auf alles abzwecken was dem der gut und edel werden will zu untersuchen gebührt. Dies ist es ihr Männer, was ich am Sokrates lobe, und wiederum auch was ich tadle, habe ich mit eingemischt und euch gesagt wie er mich gekränkt hat. Und nicht nur mir hat er solches angetan, sondern auch dem Charmides dem Sohn des Glaukon und dem Euthydemos dem Sohn des Diokles, und gar vielen andern die er hintergeht als wäre er ihr Liebhaber und dann vielmehr sich zum Liebling aufwirft statt Liebhaber. Was ich auch dir vornehmlich sage Agathon, damit du dich nicht von ihm hintergehn lassest sondern durch unsern Schaden klug gemacht dich hütetest, und nicht erst nach dem Sprichwort wie ein Kind durch Schaden klug werdest.

Nachdem Alkibiades also geredet, sei ein Gelächter entstanden über seine Offenherzigkeit, weil er noch schien verliebt zu sein in den Sokrates. Sokrates aber habe gesagt: Nüchtern scheinst du mir noch ganz zu sein Alkibiades, sonst würdest du dich nicht so fein im Kreise herumdrehen können, und das weswegen du dies alles vorgebracht hast zu verbergen suchen, indem du es nur so wie beiläufig ans Ende hinstellst, als ob du nicht alles nur deshalb vorgebracht hättest um mich und den Agathon zu entzweien, weil du meinst ich dürfe nur dich lieben und keinen andern, und Agathon nur von dir geliebt werden und auch nicht von Einem Andern sonst. Allein du hast dich damit doch nicht versteckt, sondern dieses dein silenisches und satyrisches Schauspiel ist gar wohl verstanden worden. Also lieber Agathon, laß ihn nichts dabei gewinnen, sondern gib Acht, daß Niemand mich und dich entzweien könne. – Darauf habe Agathon gesagt, du magst wohl Recht haben Sokrates. Ich vermute aber auch, er hat sich nur deshalb zwischen dich und mich gelegt um uns von einander zu trennen. Er soll also auch davon nichts haben, sondern ich will zu dir kommen und mich dort niederlegen. – Freilich, habe Sokrates gesagt, komm nur und lege dich hier unterhalb von mir. – O Zeus, habe Alkibiades gesagt: Was widerfährt mir schon wieder von dem Menschen? er denkt daß er mir überall überlegen sein muß. Aber wenn es denn nicht anders geht, du Wundervoller, so laß doch wenigstens den Agathon zwischen uns liegen. – Das geht ja unmöglich, habe Sokrates gesagt, denn du hast mich gelobt und ich muß nun weiter den rechter Hand loben. Wenn nun Agathon unterhalb von dir sitzt: so soll er doch wohl mich nicht von neuem loben, ehe er vielmehr von mir ist gelobt worden. Laß also gut sein, und beneide es dem Jüngling nicht von mir gelobt zu werden; (223) denn ich habe auch gewaltige Lust ihn recht zu preisen. – Juchhe, Alkibiades, habe Agathon gesagt, nun kann ich ja auf keine Weise hier bleiben, sondern muß vor allen Dingen den Platz wechseln um von dem Sokrates gelobt zu werden. – Das sind eben die alten Sachen! habe Alkibiades gesagt, wenn Sokrates dabei ist kann kein Anderer etwas von einem Schönen haben. Auch jetzt was für eine leichte und wahrscheinliche Ausrede hat er nun wieder gefunden, daß dieser nur neben ihm sitzen muß!

Agathon also sei aufgestanden, um sich neben den Sokrates zu setzen. Plötzlich aber sei eine große Menge Herumziehender an die Türe gekommen, und weil sie sie offen gefunden, indem einer hinausgegangen ihnen entgegen, wären sie eingedrungen und hätten sich niedergelassen. Alles sei nun voll Lärm geworden, und ohne alle Ordnung sei man genötiget worden, gewaltig viel Wein zu trinken. Eryximachos, Phaidros und einige Andere, sagte Aristodemos, wären fort gegangen, seiner aber habe sich der Schlaf bemächtigt, und er habe viel geschlafen, wie denn die Nächte damals lang waren. Gegen Morgen aber sei er aufgewacht als die Hähne schon krächten, und habe gesehen, daß die Andern teils schliefen teils fortgegangen wären, nur Agathon, Aristophanes und Sokrates hätten allein noch gewacht und aus einem großen Becher rechts herum getrunken, und Sokrates habe mit ihnen Gespräch geführt. Des übrigen nun, sagte Aristodemos, erinnere er sich nicht mehr von den Reden, denn er wäre nicht von Anfang an dabei



gewesen und sei auch dazwischen wieder eingeschlummert, die Hauptsache aber wäre gewesen, daß Sokrates sie nötigen wollte einzugestehen, es gehöre für einen und denselben Komödien und Tragödien dichten zu können, und der künstlerische Tragödiendichter sei auch der Komödiendichter. Dies wäre ihnen abgenötigt worden, sie wären aber nicht recht gefolgt und schläfrig geworden. Und zuerst wäre Aristophanes eingeschlafen, und als es schon Tag geworden auch Agathon. Sokrates nun, nachdem er diese in den Schlaf gebracht, wäre aufgestanden und weggegangen, und er wie gewöhnlich ihm gefolgt. So sei er ins Lykeion gegangen, und habe sich nach dem Bade wie sonst den ganzen Tag dort aufgehalten, und erst Abends nach Hause zur Ruhe begeben.

# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Phaidon

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1987

Was schon in der Einleitung zum »Gastmahl« vorläufig ist gesagt worden über die Verwandtschaft und das Zusammengehören dieser beiden Gespräche, das liegt uns nun zunächst ob in Beziehung auf das vorliegende Werk genauer durchzuführen, wie es eigentlich gemeint ist. Wollte nämlich jemand des Versuchs wegen mit uns annehmen, das »Gastmahl« und der »Phaidon« zusammengenommen wären zu den bereits gegebenen Darstellungen des Sophisten und des Staatsmannes die dritte, die des Philosophen; so würden wir ihn dann, damit ihm auch das nähere nicht entgehe, aufmerksam darauf machen, daß in der Rede der Diotima aus dem Begriff der Liebe, um dieses Gebiet lediglich der Ausgeburts in dem Schönen anweisen zu können, das Verlangen nach der Weisheit ausdrücklich ausgeschlossen worden, und also gleichsam an einen andern Ort hin verwiesen, welches man schon an sich für eine Andeutung auf den »Phaidon« ansehen könnte. Denn niemand wird ja wohl in Abrede sein, daß, wenn die Liebe überhaupt das Gute haben will, alsdann, wer die Weisheit liebt, nicht auch die Weisheit vorzüglich sollte für sich haben wollen, so daß dieses eben so wesentlich zu seinem Tun und Leben gehört, als sie Andern mitzuteilen und einzupflanzen. Und erst durch diese beiden Verrichtungen des Philosophen ist sein Verhältnis zu dem Sophisten und dem Staatsmann vollkommen bestimmt. Denn der Staatsmann als solcher erzeugt auch, aber nur vorbereitend in der Gattung die besseren zwischen den äußersten Enden schwebenden Naturen, welche dann auch der Erkenntnis am meisten empfänglich sind; so daß der Philosoph am besten aus den Händen des wahren Staatsmannes den Gegenstand für seine Liebe empfängt, um dann in demselben das höhere Leben der Erkenntnis zu erzeugen und auszubilden. Und der Sophist gleichermaßen ist auch in dialektischem Teilen und Verknüpfen beschäftigt, aber von den Sinnen festgehalten in Lust und Wahn befangen haftet er nur an den irdischen Abbildern, und will nur das Nichtseiende daraus für sich gewinnen und haben. Der Philosoph hingegen strebt sich das Seiende zu erwerben und rein zu erhalten in Erkenntnis, und deshalb sucht er, um sich zu den Urbildern zu erheben in denen es allein zu finden ist, wie er könne seine Seele, der sie einwohnen, für sich allein wirken lassen und loskommen von dem Einfluß der Sinne und des gesamten Leibes. Und eben dieses ist das Verlangen reiner Geist zu werden, das Sterbenwollen des Weisen, welches uns zu Anfang dieses Werkes beschrieben wird, und aus dem sich alle folgenden Untersuchungen entwickeln. Allein, wird mancher sagen, wenn auch dieses Sterbenwollen das andere wesentliche Treiben des Philosophen ist in Platons Sinn, so ist es doch nicht der hauptsächlichste Inhalt unseres Gespräches, sondern scheint nur als Einleitung und Veranlassung da zu stehen neben allen Verhandlungen über der Seelen Unsterblichkeit, welche doch offenbar dasjenige sind, worauf es am meisten ankommt. Daß nun die Unsterblichkeit

wenigstens zu gleichen Teilen geht mit jenem Sterbenwollen, soll nicht geläugnet werden; nur übersehe auch niemand, wie eben in die Beweisführungen über die Unsterblichkeit immer wieder die Möglichkeit und Wahrheit des Erkennens verwebt ist, und beides in der Tat auf das innigste verbunden für unseren Schriftsteller. Denn das Streben nach Erkenntnis könnte als ein Sterbenwollen gar nicht Statt finden, auch nicht in dem Philosophen, wenn es notwendig zugleich wäre ein Vernichtetwerdenwollen. Und wenn die Seele das Seiende, welches nicht dem Entstehen und Vergehen und der ganzen Form des Werdens unterworfen ist, erkennen soll, so kann sie es, nach dem alten immer mit zu verstehenden Grundsatz, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, auch nur als eine eben so seiende und auf eben solche Weise. So ist denn die Ewigkeit der Seele die Bedingung der Möglichkeit alles wahren Erkennens für den Menschen, und wiederum die Wirklichkeit des Erkennens ist der Grund, aus welchem am sichersten und leichtesten die Ewigkeit der Seele eingesehen wird. Daher auch in den vorigen Gesprächen, in denen das Erkennen gesucht wurde, die Unsterblichkeit immer zugleich mit gesucht und geahnet ward; und man kann sagen, daß beide vom »Gorgias« und »Theaitetos« an immer mehr annähernd zusammentreten, bis sie endlich hier aufs genaueste verknüpft werden. Wer nun so den Zusammenhang dieser beiden Punkte im Sinn des Platon aufgefaßt hat, der wird wohl nicht länger Bedenken tragen, den »Phaidon« und das »Gastmahl« zusammenzustellen, und die Verwandtschaft beider anzuerkennen. Denn wie die dort beschriebene Liebe das Bestreben ist, das Unsterbliche mit dem Sterblichen zu verbinden: so ist die hier dargestellte reine Betrachtung das Bestreben das Unsterbliche als solches aus dem Sterblichen zurückzuziehen. Und beide sind offenbar notwendig mit einander verbunden. Denn wenn die erkennende Seele wünscht, sich immer mehr und zuletzt gänzlich aus dem Gebiete des Werdens und Scheinens zu entfernen: so ist es, da ihr doch obliegt sich immer alles unbeseelten anzunehmen, nur schuldiger Ersatz, daß sie zuvor die Erkenntnis Anderen, die länger in diesem Gebiete zu wandeln bestimmt sind, einpflanzt. Und auf der andern Seite, wenn die Seele sich bestrebt in Andere das Wahre hineinzubilden: so ist ja dieses die einzige Bewährung ihrer Liebe, wenn auch sie selbst dem Wahren allein anhangend so weit sie kann von dem Scheine flieht. Von diesen beiden wesentlichen Verrichtungen des Philosophen beherrscht nun je eine eines von unseren beiden Gesprächen; wiewohl eben ihr notwendiger Zusammenhang eine gänzliche Scheidung nicht zuließ, auch darin ganz dem Charakter dieser zweiten Periode der Platonischen Werkbildung entsprechend. Denn wie die Darstellung der Liebe in der Rede der Diotima gar nicht bestehen konnte ohne Rückweisung auf die reine Betrachtung: so blickt auch hier wo eigentlich die Betrachtung dargestellt wird auf mannigfaltige Weise das Verlangen hindurch, immer mit Gleichgesinnten zusammen zu leben, und in ihnen das Wahre mit zu erzeugen als gemeinsames Werk und Gut, nur daß es für den Sokrates gleichsam um ein ruhiges Hinscheiden zu gewähren als in seinem eigentlichen Kreise schon im wesentlichen vollendet dargestellt wird. Und dieses führt uns darauf, wie auch das mimische in beiden Gesprächen so sehr analog erscheint, und dasselbe Verhältnis bezeichnet. Im »Gastmahl« nämlich ist Sokrates vorzüglich dargestellt in der Festlichkeit und dem Glanze des Lebens, aber doch auch nicht vergessen, wie er in philosophische Betrachtung versunken alles übrige hintansetzen konnte; im »Phaidon« hingegen ist das am meisten hervorragende die Ruhe und Heiterkeit, mit welcher er den Tod erwartet, als den Befreier von allem was die Betrachtung stört, und wiederum unterbricht er auch so nicht das gewohnte Zusammenleben, sondern will noch mit dem tödlichen Becher die heiligen Gebräuche des festlichen Mahles begehen. Allgemein ist wohl anerkannt, daß es wenig schöneres gibt von Darstellungen dieser Art als hier der sterbende Sokrates; aber ganz wird doch die Seele erst von der Größe des Gegenstandes erfüllt, wenn man beide Bilder desselben Mannes, das hier und das im »Gastmahl« aufgestellte in eines zusammenfaßt.

Wenn nun jemand fragen wollte, warum denn nicht, wenn die Sache eine solche Bewandnis hat, Platon dieses selbst getan, und überhaupt die Darstellung des Philosophen in seinen beiderlei Tätigkeiten in Ein Werk zusammen gearbeitet habe: so ist dies, da man ihn selbst nicht mehr fragen kann, auf der einen Seite zu viel gefragt, und es kann uns nicht obliegen eine bestimmte Erklärung darüber zu geben; auf der andern Seite aber ist es leicht im allgemeinen hinzuweisen darauf, wie weit eben in dieser Periode die Philosophie selbst des Platon gebildet war, und wie sie ihm seine Werke gestaltete, so nämlich daß ohne gänzliche Trennung doch überwiegend in jedem ein Gegensatz vorherrscht, und ganz natürlich eben wie der »Gorgias« und der »Theaitetos« so auch das »Gastmahl« und der »Phaidon« zusammen gehören. Ja man kann sagen, daß sich diese Bildungsstufe in unserem Gespräch noch besonders abspiegelt in der Darstellung des Gegensatzes zwischen Seele und Leib, welche beide auch schroff genug dem äußeren nach geschieden werden, aber doch, wo die Sache selbst redet, nie gänzlich von einander lassen können. Übrigens aber wäre es auch ein wunderliches Mißverständnis des Gesagten, wenn jemand dieses so streng und äußerlich nehmen wollte, daß die beiden Gespräche der dritte Teil jener im »Sophisten« angekündigten Trilogie sind, als ob Platon, die öftere Wiederholung der nämlichen Form fürchtend, nun den Philosophen auf eine andere Weise darzustellen beschloss, und weil er statt der etwas trocknen ironischen Einteilungen wieder die prachtvollste Mimik erwählt hätte, eben dadurch vielleicht zu einer Teilung des Gegenstandes bewogen worden wäre, und sich so beide Gespräche mit einander konstruiert und sie zugleich entworfen hätte. Denn es wäre zu derb und handfest, dergleichen behaupten zu wollen. Sondern leicht kann Platon die Trilogie haben unvollendet fallen gelassen, meinend, seine Leser könnten sich nun den Philosophen wie den zweiten Teil jener einen Rede im »Phaidros« selbst konstruieren, aus manchem früheren und späteren, worauf er sie in Gedanken verweisen konnte. Hat es sich aber auch so verhalten, so mußte ihm dennoch, und dies ist es eigentlich nur was wir behaupten, im Fortschreiten auf seiner schriftstellerischen Laufbahn notwendig dieselbe Aufgabe unter einer andern Form wiederkommen.

Unsere beiden Gespräche nämlich bilden den ersten, so wie der »Philebos« den zweiten Übergangspunkt von den bisherigen Werken, deren Charakter das indirekte Verfahren war, zu den folgenden unmittelbar konstruktiven. Und wenn Platon im Begriff zu einer andern Methode sich zu wenden das, was er mit der bisherigen beabsichtigt, und was er, wenngleich ohne überall die Resultate mit gleicher Bestimmtheit auszusprechen, auch wirklich gelehrt und festgestellt hatte, noch einmal, beschließend sowohl das Alte als vorbereitend das Neue, zusammenfassen wollte: was konnte ihm anders entstehen, als daß er das Tun des Philosophen als reines Tun, denn die Schilderung seiner Werkbildung sollte nun ihm erst angehn, so darstellte, wie er es nach eigner Lust und Einsicht geübt hatte? Merkwürdig bleibt es freilich und könnte auf eine frühere Abfassung unserer Gespräche zu deuten scheinen, daß das in den unmittelbar vorangehenden Gesprächen so fast verschwundene und im »Philebos« auch gleich wieder sehr zurückgedrängte mimische in diesen beiden Gesprächen so gewaltig heraustritt, gleichsam in seiner letzten und höchsten Glorie. Allein teils sieht wohl Jeder, daß das mimische auch in keinem andern Gespräche, am wenigsten in den frühesten, dem »Phaidros« und dem »Protagoras« so ganz in den Gegenstand verwachsen und innig mit ihm eines ist als hier, und es also auch nirgends ein größeres Recht hatte, sich in vollem Glanze zu zeigen. Teils auch können mancherlei andere Umstände hiezu Veranlassung gegeben haben, im »Gastmahl«, von welchem ohnehin gewiß ist, daß es nicht zu den früheren Werken des Platon gehört, in diesem etwa die nicht abzuläugnende apologetische Tendenz der eine anschauliche Darstellung des Sokratischen Lebens sehr gut mußte zu statten kommen, im »Phaidon« vielleicht die Erinnerung an die eigenen sikelischen Begebenheiten, und der Wunsch zu zeigen, wie feigherzige Furcht vor dem Tode dem wahren

Schüler des Sokrates nicht einwohnen könne. Darum ist es auch gar nicht das genaue Verhältnis zu dem »Gastmahl« allein, was dem »Phaidon« diese Stelle in den Platonischen Werken bestimmt. Vielmehr ist es das so deutliche Zusammenfassen alles bisherigen, die bestimmte Vorbereitung auf das künftige, worauf wir einen Jeden vorzüglich verweisen; mag ihm dann jenes besondere Verhältnis mehr oder minder klar einleuchten, dies kann der Hauptsache keinen Eintrag tun.

Zuerst wird wohl jeder sehen, daß nur bei dem Übergang von den bisherigen Werken zu den künftigen jene Rechenschaft an ihrer Stelle war, die uns hier Platon in der Person des Sokrates ablegt von seinen Fortschritten in der Spekulation, und von den Wendungen seiner philosophischen Laufbahn, wie er nämlich den Anfang gemacht mit dem Anaxagoras, wie ihm durch diesen zuerst die Idee des Guten und die Herrschaft der Vernunft als höchste Norm aller Weltbetrachtung eingeleuchtet, wie er sich auf dialektischem Wege von der Untauglichkeit der Empedokleischen Physik überzeugt, und deshalb, so lange seine eigene Idee ihm noch nicht klar genug gewesen, um sie als Prinzip treu und vollständig durchzuführen, nicht anders als kritisch und hypothetisch habe zu verfahren gewußt, was vorzüglich wohl auf seine Behandlung der Eleatischen und Herakleitischen Philosophie geht, und auf das Resultat derselben, daß nur die ewigen Formen das Beharrliche sind zu dem Wechselnden und die wahren Einheiten zu dem Mannigfaltigen, und daß nur auf sie und die Beziehung der Dinge zu ihnen Erkenntnis und Wissenschaft von irgend etwas kann gebaut werden. Welcher Grundsatz hier zuerst ganz frei und mit solcher Bezugnahme auf die Konstruktion der Wissenschaft aufgestellt wird, daß jeder, der sich auf Platonische Wendungen und den Platonischen Wert der Ausdrücke versteht, sehr leicht sehen muß, indem Platon dieses geschrieben, sei ihm auch die Idee des Guten nicht mehr zu fremd gewesen oder zu unklar, um aus ihr in Verbindung mit jenem Grundsatz beide Wissenschaften, die auch hier angedeutet werden, aufzubauen. Sondern jeder recht aufmerksame Leser fühlt gewiß bei dieser Stelle die bestimmteste Neigung, gleich aus dem »Phaidon« in den »Timaios« hinüberzuspringen, bis er sich etwa besinnt, daß dem Platon das sittenwissenschaftliche überall früher komme in seinen Darstellungen als das naturwissenschaftliche, und daß auf der andern Seite doch auch die Idee des Guten selbst, noch einer genaueren Darlegung fähig, und zumal wegen der damals schwebenden Streitpunkte, auch wohl bedürftig sei, und wir also zuvor noch den »Philebos« und die »Republik« durchzumachen haben, die auch hier beide offenbar aus dem »Phaidon« emporkeimen. Auch das entgeht wohl keinem gesunden Gefühl, daß die Lehre von der Seele in unserm Gespräch noch unfertig ist, aber doch in der letzten Entwicklung, nicht mehr mythologisch verpuppt wie im »Phaidros«, sondern wie der eben ausschüpfende Schmetterling, dem nur noch die Flügel, welches ja in wenigen Momenten geschieht, zur Vollständigkeit wachsen müssen, was dann ebenfalls ganz nahe auf den »Timaios« hinweist. Denn wie die Seele hier beschrieben wird als Leben überall hinbringend, als dem sich immer gleich bleibenden verwandter, das nähert sich zwar der strengen Bestimmtheit, aber es ist sie noch nicht selbst, und es sieht ganz so aus, wie wenn jemand von einem Gegenstand, dem eine eigne Untersuchung soll gewidmet werden, zum Behuf einer andern soviel nur beibringt, als jeder ohne weiteres zugeben muß.

Wie nun alle diese Andeutungen auf das, was noch kommen sollte, dem »Phaidon« seinen Platz anweisen vor den letzten großen Werken des Platon, aber nahe an dieselben ihn hinanrückend: so bestimmen auch alle Verhältnisse zu den bereits mitgeteilten Gesprächen ihm seinen Platz nach diesen. Wenn wir nämlich auf die Gespräche, welche den zweiten Teil bilden, in der Ordnung, wie sie hier aufgeführt werden, sehen: so finden wir, daß in demselben der Zusammenhang, welcher statt findet zwischen der Platonischen Lehre von der Erkenntnis und der von der

Unsterblichkeit, noch nicht mit festen Strichen sondern nur auf entfernte Art gezeichnet wird, indem wo von dem seienden und gleichen im Gegensatz des veränderlichen und werdenden die Rede ist, auch immer irgendwie der Unsterblichkeit Erwähnung geschieht. Näher wird er zuerst gebracht durch die Art, wie im »Menon« die Lehre, daß die Erkenntnis Erinnerung sei, durchgeführt und anschaulich gemacht wird, worauf sich auch Platon hier im »Phaidon« beruft, vielleicht bestimmter und ausdrücklicher als irgend sonstwo auf ein früheres Werk. Denn wer diese Berufung läugnen wollte, dem bliebe schwerlich etwas anderes übrig, als anzunehmen, die Aussage des Sokratischen Kebes gehe nur auf mündliche Vorträge sei es nun des Sokrates oder des Platon zurück, und nach eben dieser Aussage sei nun der »Menon«, aber dann wohl nicht vom Platon selbst sondern von einem Andern gebildet worden; was indes wohl keinem, der irgend gesunde Kritik ausübt, wird wahrscheinlich gemacht werden können. Ganz klar aber konnte jener Zusammenhang nicht füglich dargestellt werden, bis die im »Sophisten« enthaltenen Untersuchungen vorangegangen waren; und die Leichtigkeit, mit der sich Sokrates alles was diesen Punkt betrifft als längst abgesprochene Sachen zugeben läßt, wäre ohne eine solche Beziehung unerklärlich. Darum also erfolgt diese Darstellung erst hier, hier aber dafür auch ganz vollständig, und der Ort, wo sie gegeben wird, ist unstreitig der Kern des ganzen Gespräches, wie denn offenbar der Platonische Sokrates selbst darauf das meiste Gewicht legt, daß es die gleiche Notwendigkeit ist, vermöge deren die Ideen sind und die Seele ist, auch ehe wir geboren werden, und auch die gleiche Weise wie die Ideen sind und wie die Seele ist außer dem Gebiete des Werdens, worin sie im Leben erscheint. Dieses nur ist dem Sokrates und den seinigen das unmittelbar gewisse, woran sie fest halten, eben weil es mit der Realität der Erkenntnis selbst unmittelbar eins und dasselbige ist; und diejenigen, welche den Platon anders verstehen, oder wenigstens ihm eine andere Vorstellung der Unsterblichkeit, als sei sie das ihm unmittelbar gewisse und das Resultat seiner Demonstration, unterschieben, mögen sich durch diese Stelle warnen lassen, daß sie sich nicht denen ohne es zu wollen beigesellen, welche verwirrt genug träumen, daß nach Platon auch die Ideen außer der Natur und außer dem Gemüt noch irgendwo ein ich weiß nicht auf welche Weise sinnliches oder irgendwie räumliches und äußeres Dasein hätten. Denn außer dem was mit jenem höheren wahrhaft unsterblichen Sein der Seele notwendig zusammenhängt, und hier auch als eine ordentliche Rede durchgeführt wird, daß nämlich die in der Zeit sich immer wiederholenden Erscheinungen der Seele im Leibe immer wieder aus der Fülle jener Unsterblichkeit hervorgehen, und wahre Wiederholungen sind, nicht neue Schöpfungen, außer diesem ordnet Platon selbst alle andern Vorstellungen und näheren Bestimmungen unter jene Lehre als nicht gleichartiges noch von gleichem Grade der Gewißheit, sondern teils als anmutiges Gespräch und als Beschwörungen für das Kind in uns, welches törichterweise den Tod fürchtet, teils hat es überhaupt eine andere Beziehung. So zum Beispiel sind die wiederholten und immer vervollkommneten Erscheinungen der Seele im Leben des Leibes ganz gleichartig und gleichlaufend mit den verschiedenen Orten derselben auf der Erde, an deren einem sie auch deutlicher und minder getrübt sieht als an andern; aber was sie sieht sind doch immer nur die Dinge, und nicht im helleren Vorstellen deutlicherer Abdrücke der Ideen bewährt sich ihr höheres und wahrhaft unsterbliches Sein, sondern nur im Erkennen selbst. Daher dient beides wohl mehr dazu, das ganze Gebiet der Seele im Reiche des Werdens und des leiblichen Lebens zu verzeichnen, als die Unsterblichkeit selbst darzustellen oder näher zu bestimmen. Ja wer weiß, ob nicht der ganze Einwurf des Kebes, daß das Überdauern der Seele über viele Leiber noch nicht die Unsterblichkeit beweise, der etwas hart und unerwartet an den Simmias, den Schüler des Philolaos gerichtet wird, verdeckterweise gegen die Pythagoreer gemeint ist, welche glaubten in der Seelenwanderung die Unsterblichkeit dargestellt zu haben, und daher, worüber auch früher geklagt wird, nichts genaueres über diese lehrten. Nur lasse sich niemand etwa hiedurch und durch die Harmonia verführen, zu glauben, daß vielleicht auch

Simmias seine Einwendung, daß die Seele wohl nur Stimmung des im Körper gegebenen sein könne, gleichsam im Namen der Pythagoreer vortrage. Vielmehr waren diese wohl darin ganz einig mit Platon, daß nur die Tugend und das Laster als Stimmung der Seele selbst könne angesehen werden, und die Einwendung ist vielmehr ganz im Geiste des strengen atomistischen Systems, dem sich aber freilich von dieser Seite Empedokles nicht wenig nähert, so daß sich schwerlich möchte entscheiden lassen, wem namentlich die Einkleidung des Gedankens abborgt oder angepaßt ist. Und wem die Beantwortung teilweise wenigstens unklar und ungenügend scheint, der übersehe nur nicht, daß sie sich auf den schon an mehreren Orten angeregten Unterschied bezieht zwischen den Begriffen, welche dem mehr und weniger unterworfen sind, und denen, welche ein eigenes Sein ausdrückend auch ihr Maß in sich selbst haben; denn hieraus läßt sich wohl finden, obgleich es nicht ganz in unserer Art ist die Sache zu sehen, wiefern die Stimmung wohl sich unter jene setzen lasse, die Seele aber nur unter diese.

Ungerechnet nun diese allgemeine Beziehung auf die bisherigen Gespräche vermöge der Verbindung zwischen der Lehre von der Erkenntnis und der von der Unsterblichkeit, fehlt es auch nicht an anderen mehr oder minder mit jenem durchgreifenden Hauptpunkt zusammenhängenden Rückweisungen auf andere frühere. So erinnert zum Beispiel außer jener Anführung auch dasjenige noch an eine Stelle im »Menon«, was hier von der gemeinen und bürgerlichen Tugend gesagt wird, und es scheint, Platon habe hier zeigen gewollt, daß diese niedere Art der Tugend, eigentlich nur ein Schattenbild der wahren, auch stattfinden könne, ohne daß selbst eine eigene richtige Vorstellung dabei zum Grunde liegt; und jene Ansicht im »Staatsmann« von den natürlichen Anlagen, welche die eine zu dieser, die andere zu jener Tugend führen, bildet gleichsam den Übergang zwischen beiden. So auch wo von der wahren Tugend die Rede ist, und sie als Vernünftigkeit beschrieben wird, setzt die Art, wie auf den »Protagoras« Rücksicht genommen und noch einmal jeder Mißverständnis der dortigen Dialektik beseitigt wird, eigentlich alle dazwischenliegenden Untersuchungen voraus. Denn nun erst können wir wissen, was doch notwendig dazu gehört, daß das Abschätzen verschiedener Lustgrade gegen einander keine Erkenntnis sein kann. Ferner die Abkunft der Geborenen aus den Toten, die hier aus einem Naturgesetz alles Werdenden allgemein abgeleitet wird, haben wir im »Staatsmann« schon in einer mythischen Darstellung gehabt, die sich wohl einem Jeden als die frühere wird zu erkennen geben. So ist auch ebendasselbst schon der erste Grund gelegt zu der höchsten Erweiterung und allgemeinsten Behandlung des Begriffs der Seele, indem gesagt ist, daß auch Himmel und Erde der Natur des Leibes teilhaftig sind, zu dem es ja auf diese Weise notwendig auch eine Seele geben muß, so daß auch von dieser Seite angesehen der »Phaidon« näher vorbereitend und bestimmend zwischen jenes Werk und den »Timaios« tritt. Eben so wenn man genau betrachtet, was hier von der Lust gesagt wird, kann man kaum glauben, es sei früher als das im »Gorgias« abgehandelte, so sehr ist es leidenschaftloser hingestellt und aus einer tieferen Anschauung geschöpft; wohl aber wird es jeder für früher erkennen, als den »Philebos«, der erst die ausgeführte Darstellung des Angenehmen von dieser Seite enthält; ja es scheint fast, als ob Platon hier habe darauf vorbereiten gewollt, daß dieser Gegenstand noch einmal müsse abgehandelt werden, und zwar reifer, ruhiger, mit mehr Berücksichtigung der Natur. Für jeden aber, der vom »Phaidon« aus auf die bisher mitgeteilten Werke umherschaut, wird wohl am meisten Reiz haben die Vergleichung desselben mit dem »Phaidros«, wegen der mannigfaltigen Berührungspunkte zwischen beiden. Und vielleicht wird es den meisten so gehn, daß wenn sie den »Phaidon« schon eine Weile hinter sich haben, und sie sich dann den »Phaidros« dicht vors Auge halten, sie einzelne Punkte in demselben finden werden, die ihnen dem »Phaidon« zu ähnlich scheinen, um einen großen Zwischenraum zwischen beiden zu gestatten, ja vielleicht manche, in denen sie noch mehr Vorschmack vom »Timaios« finden, und deshalb den

»Phaidros« für später halten möchten als den »Phaidon«; woraus ich mir denn erkläre, wie auch diese Meinung Anhänger gefunden hat. Wer hingegen sich beide Werke in gleiche Entfernung stellt, und also das Ganze von beiden gleichförmig zu überschauen im Stande ist, der glaube ich wird sich wundern müssen, um wievieles doch der »Phaidon« sich vollendeter zeigt, weiser und eines reiferen Alters würdig, so daß er sich recht zum »Phaidros« verhält, wie der sterbende Sokrates zu jenem, der noch vieles zu lernen hofft von den Leuten auf dem Markte. Denn schon das mythische sogar, wieviel nüchterner ist es und besonnener! Hier ist nicht mehr die Rede von einem überhimmlischen Ort und von einem blinzelnden Schauen der Ideen, und kein Bedürfnis regt sich der trocken aufgestellten Unsichtbarkeit derselben durch ein mißdeutliches Bild nachzuhelfen; sondern es genügt, um den Kreislauf der Seele zu zeigen, an einer Darstellung der Erde, welche zwar auch auf Sagen der Dichter und der Weisen gebaut ist, aber doch auf späteren, mehr Ahndung von Wissenschaft enthaltenden. Ja wiewohl man nicht in jeder Einzelheit eine besondere Bedeutung suchen soll, würden wir doch demjenigen kaum abstimmen, welcher vermutete, was von Sokrates Behandlung der Aesopischen Fabeln gesagt wird, sei eine Rechtfertigung dafür, daß in den meisten Platonischen Mythen so wenig eigne Erfindung enthalten ist. Und wie viel gebildeter ist nicht im »Phaidon« das philosophische Talent, wieviel bestimmter tritt der Zusammenhang eigner Einsichten auf, wie wird hier, verglichen mit jener jugendlichen Freude an den ersten Elementen, über die philosophische Methode gesprochen aus langer Übung und vielseitiger Kenntnis, so daß gewiß leichter der junge Platon den Sokrates im »Phaidros« so jung konnte reden lassen, als im »Phaidon« so alt. Ja selbst wenn jemand annehmen will, Platon habe, als er den »Phaidros« schrieb, schon Kenntnis gehabt von Pythagoreischen Schriften, was uns jedoch noch immer keinesweges notwendig scheint; wie ganz anders wird von dieser Schule dort gehandelt, wo sie als eine ferne mythische Weisheit erscheint, und hier, wo Platon Hand anlegt um das unzulängliche in ihren Lehren zu ergänzen. Und nun der im »Phaidros« geführte Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, wird wohl jemand glauben können, dieser sei noch eine annehmliche Zugabe nach allem was in unserem Gespräch über diesen Gegenstand darüber verhandelt ist? Und wird nicht vielmehr Jeder einsehn, Platon habe diesen Beweis bei Seite gestellt und gleichsam verläugnet, weil er sich nun gescheut, die Seele, wie er dort getan, Urgrund, oder Gott, welcher der wahre Urgrund ist, Seele zu nennen? Diejenigen also, welche den »Phaidon« gleich nach des Sokrates Tode, den »Phaidros« aber erst nach der Ägyptischen Reise geschrieben glauben, was können sie wohl außer dem in der Einleitung zum »Phaidros« schon besprochenen noch aufbringen, als etwa einerseits den großen Fund, wenn wir ihnen dieses nicht erst leihen, daß im »Phaidros« als Veranlasser von Reden Simmias deshalb über den Phaidros gesetzt werde, weil er die Reden im »Phaidon« veranlaßt habe, und andererseits jene einzelnen Stellen im »Phaidros«, in denen doktrinelles Gegenstände mit einer größeren Bestimmtheit ausgesprochen werden, als der ersten Schrift zuzukommen scheint, und in denen Wörter vorkommen, welche Untersuchungen voraussetzen, die sich erst in anderen Gesprächen finden. Allein wie wenig jener Umstand gegen alles von uns aufgestellte besagen will, leuchtet wohl Jedem ein; und so auch kann jedem überlassen bleiben, sich selbst zu erklären, wie diese wenigen Stellen des »Phaidros« aus der dialektischen Tendenz desselben auch bei einem noch ganz unentwickelten Zustande der Platonischen Philosophie entstanden sind, so daß es der Ausrede gar nicht bedarf, als seien sie bei einer späteren Bearbeitung erst eingelegt, wiewohl sie eingelegt genug aussehn. Endlich ohne allen Bezug auf den »Phaidros« wäre wohl für eine so frühe Stellung des »Phaidon« nichts zu sagen, als daß eine so ausführliche Darstellung des Sokrates nur kurz nach seinem Tode an ihrem Ort gewesen wäre, und daß die Stelle im »Theaitetos« über die Flucht von hinnen eine Erläuterung über das Sterbenwollen im »Phaidon« sein solle; und solche Gründe anführen heißt genugsam die Schwachheit der Sache ins Licht setzen.



Diese Auseinandersetzung, in welche sich zugleich von selbst eingefügt hat, was über den Inhalt des Gesprächs vorher zu erinnern war, wird hoffentlich dem »Phaidon« seine Stelle zwischen dem »Gastmahl« und dem »Philebos« sichern. Außerdem sind chronologische Spuren nicht geradezu vorhanden, wohl aber deuten mehrere Zeichen auf eine spätere Zeit. Nur auf zwei wollen wir aufmerksam machen. Einmal trägt die Art, wie Sokrates sowohl in dem Mythos den Sitz der hellenischen Bildung als die schlechteste Gegend der Erde darstellt, als auch ausdrücklich seine Schüler ermahnt, die Weisheit auch außerhalb Hellas unter den Geschlechtern der Barbaren zu suchen, durchaus das Gepräge einer späteren Zeit, wo vorzüglich vielleicht durch die Bekanntschaft mit den Pythagoreern die Sehnsucht nach morgenländischer Weisheit aufgeregt war, und hat eine ganz andere Bedeutung als anderwärts wohl einzelne Anpreisungen der Ägyptier oder Lokrer oder Geten. Dann aber auch wird hier offenbar die Bekanntschaft mit den Schriften des Philolaos vorausgesetzt, und das Gespräch selbst lehrt genugsam, daß diese in Athen selbst damals noch nicht einheimisch waren, weil nur den Thebischen Freunden zugemutet wird von der Lehre des Mannes, der sich dort aufgehalten, zu wissen; nach Schriften aber, die in Athen bekannt waren, auf andere Weise pflegt gefragt zu werden; so daß die Sage allerdings Wahrscheinlichkeit gewinnt, Platon habe diese Bücher als ein Gastgeschenk von seinen Reisen mitgebracht.

## Phaidon

### *Echekrates • Phaidon*

(57) Echekrates: Warest du selbst, o Phaidon, bei dem Sokrates an jenem Tage, als er das Gift trank in dem Gefängnis, oder hast du es von einem andern gehört?

Phaidon: Selbst war ich da, o Echekrates.

Echekrates: Was also hat denn der Mann gesprochen vor seinem Tode, und wie ist er gestorben? Gern hörte ich das. Denn weder von meinen Landsleuten den Phlasiern reiset jetzt leicht einer nach Athen, noch ist von dort her seit geraumer Zeit ein Gastfreund angekommen, der uns etwas genaues darüber berichten konnte, außer nur daß er das Gift getrunken hat und gestorben ist, von dem übrigen wußte keiner etwas zu sagen.

Phaidon: Auch von der Klage also habt ihr nichts erfahren, wie es dabei hergegangen ist?

Echekrates: Ja, das hat uns jemand erzählt, und wir haben uns gewundert, daß, da sie schon längst abgeurteilt war, er offenbar (58) erst weit später gestorben ist. Wie war doch das, o Phaidon?

Phaidon: Durch Zufall fügte es sich so, Echekrates. Es traf sich nämlich, daß gerade an dem Tage vor dem Gericht das Schiff war bekränzt worden, welches die Athener nach Delos senden.

Echekrates: Was hat es damit auf sich?

Phaidon: Dies ist das Schiff, wie die Athener sagen, worin einst Theseus fuhr, um jene zweimal sieben nach Kreta zu bringen, die er rettete und sich selbst auch. Damals nun hatten sie dem Apollon gelobt, wie man sagt, wenn sie gerettet würden, ihm jedes Jahr einen Aufzug nach Delos zu senden, welchen sie nun seitdem immer und auch jetzt noch jährlich an den Gott senden. Sobald nun dieser Aufzug angefangen hat, ist es gesetzlich, während dieser Zeit die Stadt rein zu halten, und von Staats wegen niemanden zu töten, bis das Schiff in Delos angekommen ist, und auch wieder zurück. Und dies währt bisweilen lange, wenn widrige Winde einfallen. Des Aufzuges Anfang ist aber, wenn der Priester des Apollon das Vorderteil des Schiffes bekränzt; und dies, wie ich sage, war eben den Tag vor dem Gerichtstage geschehen. Daher hatte Sokrates soviel Zeit in dem Gefängnis zwischen dem Urteil und dem Tode.

Echekrates: Wie war es aber bei seinem Tode selbst, o Phaidon? was wurde gesprochen und vorgenommen? welche von seinen Vertrauten waren bei dem Manne? oder ließ die Behörde sie nicht zu ihm, und er starb ohne Beisein von Freunden?

Phaidon: Keinesweges, sondern es waren deren, und zwar ziemlich viele zugegen.

Echekrates: Alles dieses bemühe dich doch uns recht genau zu erzählen, wenn es dir nicht etwa an Muße fehlt.

Phaidon: Nein ich habe Muße, und will versuchen es euch zu erzählen. Denn des Sokrates zu

gedenken, sowohl selbst von ihm redend als auch Anderen zuhörend, ist mir immer von allem das erfreulichste.

Echekrates: Und eben solche, o Phaidon, hast du jetzt zu Hörern. Also versuche nur alles so genau du immer kannst uns vorzutragen.

Phaidon: Mir meines Teils war ganz wunderbar zu Mute dabei. Bedauern nämlich kam mir gar nicht ein als wie einem, der bei dem Tode eines vertrauten Freundes zugegen sein soll; denn glücklich erschien mir der Mann, o Echekrates, in seinem Benehmen und seinen Reden, wie standhaft und edel er endete, so daß ich vertraute, er gehe auch in die Unterwelt nicht ohne göttlichen Einfluß, sondern auch dort werde er sich Wohlbefinden, wenn jemals einer sonst. Darum nun trat (59) mich weder etwas weichherziges an, wie man doch denken sollte bei solchem Trauerfall, noch auch waren wir fröhlich wie in unsern philosophischen Beschäftigungen nach gewohnter Weise, obwohl unsere Unterredungen auch von dieser Art waren; sondern in einem wunderbaren Zustande befand ich mich und in einer ungewohnten Mischung die aus Lust zugleich und Betrübniß zusammengemischt war, wenn ich bedachte, daß Er nun gleich sterben würde. Und alle Anwesenden waren fast in derselben Gemütsstimmung, bisweilen lachend, dann wieder weinend, ganz vorzüglich aber einer unter uns, Apollodoros. Du kennst ja wohl den Mann und seine Weise.

Echekrates: Wie sollte ich nicht!

Phaidon: Der war nun ganz vorzüglich so; aber auch ich war gleichermaßen bewegt und die übrigen.

Echekrates: Welche aber waren denn gerade da, Phaidon?

Phaidon: Eben dieser Apollodoros war von den einheimischen zugegen, und Kritobulos mit seinem Vater Kriton; dann noch Hermogenes und Epigenes und Aeschines und Antisthenes. Auch Ktesippos der Paeanier war da, und Menexenos und einige andere von den Eingebornen; Platon aber glaube ich war krank.

Echekrates: Waren auch noch Fremde zugegen?

Phaidon: Ja, Simmias der Thebaier und Kebes und Phaidondes, und aus Megara Eukleides und Terpsion.

Echekrates: Wie aber Aristippos und Kleombrotos, waren die da?

Phaidon: Nein, es hieß sie wären in Aegina.

Echekrates: War noch sonst jemand gegenwärtig?

Phaidon: Ich glaube, dies waren sie ziemlich Alle.

Echekrates: Und wie nun weiter? Was für Reden sagst du wurden geführt?

Phaidon: Ich will versuchen, dir alles von Anfang an zu erzählen. Wir pflegten nämlich auch schon die vorigen Tage immer zum Sokrates zu gehen, ich und die Andern, und versammelten

uns des Morgens im Gerichtshause, wo auch das Urteil gefällt worden war; denn dies ist nahe bei dem Gefängnis. Da warteten wir jedesmal bis das Gefängnis geöffnet wurde, und unterredeten uns unterdessen. Denn es wurde nicht sehr früh geöffnet; sobald es aber offen war, gingen wir hinein zum Sokrates, und brachten den größten Teil des Tages bei ihm zu. Auch damals nun hatten wir uns noch früher versammelt, weil wir Tages zuvor, als wir Abends aus dem Gefängnis gingen, erfahren hatten, daß das Schiff aus Delos angekommen sei. Wir gaben uns also einander das Wort, auf das früheste an dem gewohnten Ort zusammenzukommen. Das taten wir auch, und der Türsteher, der uns aufzumachen pflegte, kam heraus und sagte, wir sollten warten und nicht eher kommen, bis er uns rief. Denn, sprach er, die Elf lösen jetzt den Sokrates, und kündigen ihm an, daß er heute sterben (60) soll. Nach einer kleinen Weile kam er denn und hieß uns hineingehn. Als wir nun hineintraten, fanden wir den Sokrates eben entfesselt, und Xanthippe, du kennst sie doch, sein Söhnchen auf dem Arm haltend, saß neben ihm. Als uns Xanthippe nun sah, wehklagte sie, und redete allerlei dergleichen wie die Frauen pflegen, wie O Sokrates, nun reden diese deine Freunde zum letztenmale mit dir, und du mit ihnen. Da wendete sich Sokrates zum Kriton, und sprach, O Kriton, laß doch jemand diese nach Hause führen. Da führten einige von Kritons Leuten sie ab heulend und sich übel gebärdend. Sokrates aber auf dem Bette sitzend zog das Bein an sich und rieb sich den Schenkel mit der Hand, indem er zugleich sagte, Was für ein eigenes Ding, ihr Männer, ist es doch um das, was die Menschen angenehm nennen, wie wunderbar es sich verhält zu dem was ihm entgegengesetzt zu sein scheint, dem unangenehmen, daß nämlich beide zu gleicher Zeit zwar nie in dem Menschen sein wollen, doch aber wenn einer dem einen nachgeht und es erlangt, er meist immer genötiget ist auch das andere mitzunehmen, als ob sie zwei an einer Spitze zusammengeknüpft wären; und ich denke, wenn Aesopos dies bemerkt hätte, würde er eine Fabel daraus gemacht haben, daß Gott beide, da sie im Kriege begriffen sind, habe aussöhnen wollen, und weil er dies nicht gekonnt, sie an den Enden zusammengeknüpft habe, und deshalb nun, wenn jemand das eine hat, komme ihm das andere nach. So scheint es nun auch mir gegangen zu sein; weil ich von der Fessel in dem Schenkel vorher Schmerz hatte, so kommt mir nun die angenehme Empfindung hintennach. – Darauf nahm Kebes das Wort, und sagte, Beim Zeus, Sokrates, das ist gut, daß du mich daran erinnerst. Denn nach deinen Gedichten, die du gemacht hast, indem du die Fabeln des Aesopos in Verse gebracht, und nach dem Vorgesang an den Apollon, haben mich auch Andere schon gefragt, und noch neulich Euenos, wie es doch zugehe, daß seit dem du dich hier befindest du Verse machest, da du es zuvor nie getan hast. Ist dir nun etwas daran gelegen, daß ich dem Euenos zu antworten weiß, wenn er mich wieder fragt, und ich weiß gewiß, das wird er: so sprich was ich ihm sagen soll. – Sage ihm denn, sprach er, o Kebes, die Wahrheit, daß ich es nicht tue um etwa gegen ihn und seine Gedichte aufzutreten, denn das wüßte ich wohl wäre nicht leicht, sondern um zu versuchen, was wohl ein gewisser Traum meine, und mich vor Schaden zu hüten, wenn etwa dies die Musik wäre, die er mir anbefiehlt. Es war nämlich dieses; es ist mir oft derselbige Traum vorgekommen in dem nun vergangenen Leben, der mir bald in dieser bald in jener Gestalt erscheinend immer dasselbige sagte, O Sokrates, sprach er, mach und treibe Musik. Und ich dachte sonst immer, nur zu dem was (61) ich schon tat ermuntere er mich und treibe mich noch mehr an, wie man die Laufenden anzutreiben pflegt, so ermuntere mich auch der Traum zu dem was ich schon tat, Musik zu machen, weil nämlich die Philosophie die vortrefflichste Musik ist, und ich diese doch trieb. Jetzt aber seit das Urteil gefällt ist, und die Feier des Gottes meinen Tod noch verschoben hat, dachte ich doch, ich müsse, falls etwa der Traum mir doch beföhle, mit dieser gemeinen Musik mich zu beschäftigen, auch dann nicht ungehorsam sein, sondern es tun. Denn es sei doch sicherer, nicht zu gehn, bis ich mich auch so vorgesehen und Gedichte gemacht, um dem Traum zu gehorchen. So habe ich denn zuerst auf den Gott gedichtet, dem das Opfer eben gefeiert wurde, und nächst dem Gott, weil ich bedachte, daß ein Dichter müsse, wenn er ein Dichter sein

wolle, Fabeln dichten und nicht vernünftige Reden, und ich selbst nicht erfindsam bin in Fabeln, so habe ich deshalb von denen die bei der Hand waren und die ich wußte, den Fabeln des Aesopos, welche mir eben aufstießen, in Verse gebracht. Dieses also, o Kebes, sage dem Euenos, und er solle Wohlleben, und wenn er klug wäre, mir nachkommen. Ich gehe aber, wie ihr seht, heute, denn die Athener befehlen es. – Da sagte Simmias, Was läßt du doch da dem Euenos sagen, o Sokrates! ich habe schon viel mit dem Manne verkehrt; aber soviel ich gemerkt, wird er auch nicht die mindeste Lust haben dir zu folgen. – Wie so? fragte er, ist Euenos nicht ein Philosoph? – Das dünkt mich doch, sprach Simmias. – Nun so wird er auch wollen, er und jeder der würdig an diesem Geschäfte teilnimmt nicht unwürdig hiezu mit gehört. Nur Gewalt wird er sich doch nicht selbst antun; denn dies sagen sie sei nicht recht. Und als er dies sagte, ließ er seine Beine von dem Bett wieder herunter auf die Erde, und so sitzend sprach er das übrige. – Kebes fragte ihn nun, Wie meinst du das, o Sokrates, daß es nicht recht sei, sich selbst Leides zu tun, daß aber doch der Philosoph dem Sterbenden zu folgen wünsche? – Wie Kebes? habt ihr über diese Dinge nichts gehört, du und Simmias, als ihr mit dem Philolaos zusammenwaret? – Nichts genaues wenigstens, Sokrates. – Auch ich kann freilich nur vom Hörensagen davon reden; was ich aber gehört, bin ich gar nicht abgünstig euch zu sagen. Auch ziemt es sich ja wohl am besten, daß der, welcher im Begriff ist dorthin zu wandern, nachsinne und sich Bilder mache über die Wanderung dorthin, wie man sie sich wohl zu denken habe. Was könnte einer auch wohl noch weiter tun in der Zeit bis zum Untergang der Sonne! – Weshalb also sagen sie, es sei nicht recht sich selbst zu töten, o Sokrates? Denn ich habe dies auch schon, wonach du eben fragtest, vom Philolaos gehört, als er sich bei uns aufhielt, und auch schon von andern, daß man dies nicht tun dürfe. Genaueres aber habe (62) ich von keinem jemals etwas darüber gehört. – So mußt du dich noch weiter bemühen, sagte er, du kannst es ja wohl noch hören. Vielleicht aber kommt es dir auch wunderbar vor, daß dies allein unter allen Dingen schlechthin so sein soll, und auf keine Weise, wie doch sonst überall, bisweilen und einigen besser zu sterben als zu leben. Und denen nun besser wäre zu sterben, wird dir wunderbar vorkommen, daß es diesen Menschen nicht erlaubt sein solle, sich selbst wohlzutun, sondern sie einen andern Wohltäter erwarten sollen. – Da sagte Kebes etwas lächelnd und in seiner Mundart, Das mag Gott wissen. – Es kann freilich so scheinen unvernünftig zu sein, sprach Sokrates, aber es hat doch auch wieder einigen Grund. Denn was darüber in den Geheimnissen gesagt wird, daß wir Menschen wie in einer Feste sind, und man sich aus dieser nicht selbst losmachen und davongehen dürfe, das erscheint mir doch als eine gewichtige Rede und gar nicht leicht durchzusehn. Wie denn auch dieses, o Kebes, mir ganz richtig gesprochen scheint, daß die Götter unsere Hüter, und wir Menschen eine von den Herden der Götter sind. Oder dünkt es dich nicht so? – Allerdings wohl, sagte Kebes. – Also auch du würdest gewiß, wenn ein Stück aus deiner Herde sich selbst tötete, ohne daß du angedeutet hättest, daß du wolltest es solle sterben, diesem zürnen, und wenn du noch eine Strafe wüßtest, es bestrafen? – Ganz gewiß, sagte er. – Auf diese Weise nun wäre es also wohl nicht unvernünftig, daß man nicht eher sich selbst töten dürfe, bis der Gott irgend eine Notwendigkeit dazu verfügt hat, wie die jetzt uns gewordenen? – Dieses freilich, sagte Kebes, scheint ganz billig. Was du jedoch vorher sagtest, daß jeder Philosoph gern werde sterben wollen, dieses, o Sokrates, kommt dann ungereimt heraus; wenn doch, was wir eben sagten, sich richtig so verhält, daß Gott es ist, der unser hütet, und wir zu seiner Herde gehören. Denn daß nicht die vernünftigsten grade am unwilligsten aus dieser Pflege sich entfernen sollten, wo diejenigen für sie sorgen, welche die besten Versorger sind für alles was ist, die Götter das ist gar nicht zu denken. Denn sie können ja nicht glauben, daß sie sich selbst besser hüten werden wenn sie frei geworden sind; sondern nur ein unvernünftiger Mensch könnte das vielleicht glauben, daß es gut wäre von seinem Herrn zu fliehen, und könnte nicht bedenken, daß man ja von dem Guten nicht fliehen muß, sondern sich soviel möglich daran halten, und daß er also unvernünftigerweise fliehen würde; der Vernünftige

aber würde immer streben bei dem zu sein, der besser wäre als er. Und so käme ja wohl o Sokrates, das Gegenteil von dem heraus was eben gesagt ward, den Vernünftigen nämlich ziemte es ungern zu sterben, und nur den Unvernünftigen gern. – Als dies Sokrates ausgehört hatte, schien er mir seine (63) Freude zu haben an des Kebes Eifer in der Sache, und indem er uns ansah, sagte er, Immer spürt doch Kebes irgend Gründe aus, und will sich gar nicht leicht überreden lassen von dem, was einer behauptet. – Darauf sagte Simmias, Aber jetzt, o Sokrates, scheint auch mir etwas an dem zu sein, was Kebes vorbringt. Denn weshalb doch sollten wohl wahrhaft weise Männer von besseren Herren als sie selbst sind fliehen und ihrer gern los werden? Und zwar scheint mir Kebes mit seiner Rede auf dich zu zielen, daß du es so leicht erträgst uns zu verlassen, und auch jene guten Herrscher, wie du selbst gestehst, die Götter. – Ihr habt Recht, sprach er. Ich denke nämlich, ihr meint, ich solle mich hierüber verteidigen wie vor Gericht. – Allerdings, sagte Simmias. – Wohlan denn, sprach er, laßt mich versuchen, ob ich mich mit besserem Erfolg vor euch verteidigen kann als vor den Richtern. Nämlich, sprach er, o Simmias und Kebes, wenn ich nicht glaubte zuerst zu andern Göttern zu kommen, die auch weise und gut sind, und dann auch zu verstorbenen Menschen, welche besser sind als die hiesigen, so täte ich vielleicht unrecht, nicht unwillig zu sein über den Tod. Nun aber wisset nur, daß ich zu wackeren Männern hoffe zu kommen; und wenn ich auch das nicht so ganz sicher behaupten wollte, doch daß ich zu Göttern komme, die ganz treffliche Herren sind, wisset nur, wenn irgend etwas von dieser Art, will ich dieses gewiß behaupten. So daß ich eben deshalb nicht so unwillig bin, sondern der frohen Hoffnung, daß es etwas gibt für die Verstorbenen, und, wie man ja schon immer gesagt hat, etwas weit besseres für die Guten als für die Schlechten. – Wie nun, sagte Simmias? gedenkst du, diese Meinung für dich zu behalten, und so von uns zu gehn, oder möchtest du uns auch davon mitteilen? Mich wenigstens dünkt, dies müsse ein gemeines Gut sein auch für uns; und zugleich wird ja eben das deine Verteidigung sein, wenn du uns von dem was du sagst überzeugst. – So will ich es denn versuchen, sprach er. Zuvor aber laßt uns doch von unserm Kriton hören; was es doch ist, was er mir schon lange sagen will? – Was sonst o Sokrates, sprach Kriton, als daß der, welcher dir den Trank bereiten soll, mir schon lange zuredet, man müsse dir andeuten, doch ja so wenig als möglich zu sprechen. Denn er sagt, durch das Reden erhitze man sich, und das vertrage sich nicht mit dem Trank; wenn aber doch, so hätten die bisweilen zwei- auch dreimal trinken gemußt, die dergleichen getan. – Darauf sagte Sokrates, Ach laß ihn laufen! mag er nur seinerseits sich anschicken, mir auch zweimal zu geben, und wenn es nötig wäre auch dreimal. – Das wußte ich wohl fast vorher, sagte Kriton; aber er ließ mir schon lange keine Ruhe. – Laß ihn, sprach er.

Euch Richtern aber, will ich nun Rede darüber stehen, daß ich mit Grunde der Meinung bin, ein Mann, welcher wahrhaft philosophisch sein Leben vollbracht, müsse getrost sein, wenn (64) er im Begriff ist zu sterben, und der frohen Hoffnung, daß er dort Gutes in vollem Maß erlangen werde, wann er gestorben ist. Wie das nun so sein möge, o Simmias und Kebes, das will ich versuchen euch deutlich zu machen. Nämlich diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, mögen wohl, ohne daß es freilich die Andern merken, nach gar nichts anderm streben, als nur zu sterben und tot zu sein. Ist nun dieses wahr: so wäre es ja wohl wunderbar, wenn sie ihr ganzes Leben hindurch zwar sich um nichts anders bemühten als um dieses, wenn es nun aber selbst käme, hernach wollten unwillig sein über das, wonach sie so lange gestrebt und sich bemüht haben. – Da lachte Kebes und sagte. Beim Zeus, Sokrates, wiewohl ich jetzt eben nicht im mindesten lachlustig bin, hast du mich doch zu lachen gemacht. Ich denke nämlich, wenn die Leute so dies hörten, würden sie glauben, dies sei ganz vortrefflich gesagt gegen die Philosophen, und würden gewiß gewaltig beistimmen, die bei uns nun gar, es sei so, die Philosophen sehnten sich wirklich zu sterben, und sie ihrerseits wüßten auch, daß sie

wohl verdienten dies zu erlangen. – Da würden sie auch ganz wahr sprechen, o Simmias, das eine ausgenommen, daß sie das recht gut wüßten. Denn weder wissen sie, wie die wahrhaften Philosophen den Tod wünschen, noch wie sie ihn verdienen und was für einen Tod. Laßt uns nun, sprach er, jenen den Abschied geben, zu uns selbst aber sagen, ob wir wohl glauben, daß der Tod etwas sei? – Allerdings fiel Simmias ein. – Und wohl etwas anderes als die Trennung der Seele von dem Leibe? und daß das heiße tot sein, wenn abgesondert von der Seele der Leib für sich allein ist, und auch die Seele abgesondert von dem Leibe für sich allein ist. Oder sollte wohl der Tod etwas anderes sein als dieses? – Nein, sondern eben dieses. – So bedenke denn, Guter, ob auch dich dasselbe bedünkt wie mich; denn hieraus, glaube ich, werden wir das besser erkennen, wonach wir fragen. Scheint dir, daß es sich für einen philosophischen Mann gehöre, sich Mühe zu geben um die sogenannten Lüste, wie um die am Essen und Trinken? – Nichts weniger wohl, o Sokrates, sprach Simmias. – Oder um die aus dem Geschlechtstriebe? – Keinesweges. – Und die übrige Besorgung des Leibes, glaubst du, daß ein solcher sie groß achte? wie schöne Kleider und Schuhe und andere Arten von Schmuck des Leibes zu haben, glaubst du, daß er es achte oder verachte mehr als höchst nötig ist sich hierum zu kümmern? – Verachten, dünkt mich wenigstens, wird es der wahrhafte Philosoph. – Dünkt dich also nicht überhaupt eines solchen ganze Beschäftigung nicht um den Leib zu sein, sondern soviel nur möglich von ihm abgekehrt und der Seele zugewendet? – Das dünkt mich. – Also hierin zuerst zeigt sich der Philosoph als (65) ablösend seine Seele von der Gemeinschaft mit dem Leibe vor den übrigen Menschen allen. – Offenbar. – Und die meisten Menschen meinen doch, o Simmias, wem dergleichen nicht süß ist, und wer daran keinen Teil hat, dem lohne es nicht zu leben, sondern ganz nahe sei der am Totsein, der sich um die angenehmen Empfindungen nicht bekümmere, welche durch den Leib kommen. – Du sprichst vollkommen recht. – Wie aber nun mit dem Erwerb der richtigen Einsicht selbst, ist dabei der Leib im Wege oder nicht, wenn ihn jemand bei dem Streben danach zum Gefährten mit aufnimmt? Ich meine so, Gewähren wohl Gesicht und Gehör den Menschen einige Wahrheit? Oder singen uns selbst die Dichter das immer vor, daß wir nichts genau hören noch sehen? Und doch wenn unter den Wahrnehmungen, die dem Leibe angehören, diese nicht genau sind und sicher: dann die andern wohl gar nicht; denn alle sind ja wohl schlechter als diese; oder dünken sie dich das nicht? – Freilich, sagte er. – Wann also trifft die Seele die Wahrheit? Denn wenn sie mit dem Leibe versucht etwas zu betrachten, dann offenbar wird sie von diesem hintergangen. – Richtig. – Wird also nicht in dem Denken, wenn irgendwo, ihr etwas von dem Seienden offenbar? – Ja. – Und sie denkt offenbar am besten, wenn nichts von diesem sie trübt, weder Gehör noch Gesicht noch Schmerz und Lust, sondern sie am meisten ganz für sich ist, den Leib gehn läßt, und soviel irgend möglich ohne Gemeinschaft und Verkehr mit ihm dem Seienden nachgeht. – So ist es. – Also auch dabei verachtet des Philosophen Seele am meisten den Leib, flieht von ihm, und sucht für sich allein zu sein? – So scheint es. – Wie nun hiemit, o Simmias. Sagen wir, daß das gerechte etwas sei oder nichts? – Wir behaupten es ja freilich beim Zeus. – Und nicht auch das schöne und gute? – Wie sollte es nicht? – Hast du nun wohl schon jemals hievon das mindeste mit Augen gesehen? – Keinesweges, sprach er. – Oder mit sonst einer Wahrnehmung, die vermittelt des Leibes erfolgt, es getroffen? ich meine aber alles dieses, Größe Gesundheit, Stärke, und mit einem Worte von allem insgesamt das Wesen was jegliches wirklich ist; wird etwa vermittelt des Leibes hievon das eigentlich wahre geschaut, oder verhält es sich so, wer von uns am meisten und genauesten es darauf anlegt, jegliches selbst unmittelbar zu denken was er untersucht, der kommt auch am nächsten daran, jegliches zu erkennen? – Allerdings. – Und der kann doch jenes am reinsten ausrichten, der am meisten mit dem Gedanken allein zu jedem geht, ohne weder das Gesicht mit anzuwenden beim Denken, noch irgend einen anderen Sinn mit (66) zuzuziehen bei seinem Nachdenken, sondern sich des reinen Gedankens allein bedienend, auch jegliches rein für sich zu fassen trachtet, so viel möglich

geschieden von Augen und Ohren, und um es kurz zu sagen von dem ganzen Leibe, der nur verwirrt und die Seele nicht läßt Wahrheit und Einsicht erlangen, wenn er mit dabei ist. Ist es nicht ein solcher, o Simmias, der wenn irgend einer das Wahre treffen wird? – Über die Maßen hast du Recht, o Sokrates, sprach Simmias. – Ist es nun nicht natürlich, daß durch dieses alles eine solche Meinung bei den wahrhaft philosophierenden aufkommt, so daß sie auch dergleichen unter sich reden. Es wird uns ja wohl gleichsam ein Fußsteig herausragen mit der Vernunft in der Untersuchung, weil so lange wir noch den Leib haben und unsere Seele mit diesem Übel im Gemenge ist, wir nie befriedigend erreichen können, wornach uns verlangt; und dieses sagen wir doch sei das Wahre. Denn der Leib macht uns tausenderlei zu schaffen wegen der notwendigen Nahrung, dann auch wenn uns Krankheiten zustoßen verhindern uns diese das Wahre zu erjagen, und auch mit Gelüsten und Begierden, Furcht und mancherlei Schattenbildern und vielen Kindereien erfüllt er uns; so daß recht in Wahrheit, wie man auch zu sagen pflegt, wir um seinetwillen nicht einmal dazu kommen auch nur irgend etwas richtig einzusehen. Denn auch Kriege und Unruhen und Schlachten erregt uns nichts anders als der Leib und seine Begierden. Denn über den Besitz von Geld und Gut entstehen alle Kriege, und dieses müssen wir haben des Leibes wegen, weil wir seiner Pflege dienstbar sind, und daher fehlt es uns an Muße der Weisheit nachzutrachten um aller dieser Dinge willen wegen alles dessen. Und endlich noch, wenn er uns auch einmal Muße läßt, und wir uns anschicken etwas zu untersuchen: so fällt er uns wieder bei den Untersuchungen selbst beschwerlich, macht uns Unruhe und Störung und verwirrt uns, daß wir seinetwegen nicht das Wahre sehen können. Sondern es ist uns wirklich ganz klar, daß wenn wir je etwas rein erkennen wollen, wir uns von ihm losmachen und mit der Seele selbst die Dinge selbst schauen müssen. Und dann erst offenbar werden wir haben, was wir begehren, und wessen Liebhaber wir zu sein behaupten, die Weisheit, wenn wir tot sein werden, wie die Rede uns andeutet, so lange wir leben aber nicht. Denn wenn es nicht möglich ist, mit dem Leibe irgend etwas rein zu erkennen: so können wir nur eines von beiden, entweder niemals zum Verständnis gelangen oder nach dem Tode. Denn alsdann wird die Seele (67) für sich allein sein abgesondert vom Leibe, vorher aber nicht. Und so lange wir leben, werden wir, wie sich zeigt, nur dann dem Erkennen am nächsten sein, wenn wir soviel möglich nichts mit dem Leibe zu schaffen noch gemein haben, was nicht höchst nötig ist, und wenn wir mit seiner Natur uns nicht anfüllen, sondern uns von ihm rein halten, bis der Gott selbst uns befreit. Und so rein der Torheit des Leibes entledigt, werden wir wahrscheinlich mit eben solchen zusammen sein, und durch uns selbst alles ungetrübte erkennen, und dies ist eben wohl das Wahre. Dem Nichtreinen aber mag Reines zu berühren wohl nicht vergönnt sein. Dergleichen meine ich, o Simmias, werden notwendig alle wahrhaft wißbegierigen denken und unter einander reden. Oder dünkt dich nicht so? – Auf alle Weise, o Sokrates. – Wenn nun, sprach Sokrates, dieses wahr ist, o Freund, so ist ja große Hoffnung, daß wenn ich dort angekommen bin, wohin ich jetzt gehe, ich dort, wenn irgendwo, zur Genüge dasjenige erlangen werde, worauf alle unsere Bemühungen in dem vergangenen Leben gezielt haben; so daß die mir jetzt aufgetragene Wanderung mit guter Hoffnung anzutreten ist auch für jeden andern, der nur glauben kann dafür gesorgt zu haben, daß seine Seele rein ist. – Allerdings, sprach Simmias. – Und wird nicht das eben die Reinigung sein, was schon immer in unserer Rede vorgekommen ist, daß man die Seele möglichst vom Leibe absondere, und sie gewöhne, sich von allen Seiten her aus dem Leibe für sich zu sammeln und zusammenzuziehen, und soviel als möglich sowohl gegenwärtig als hernach für sich allein zu bestehen, befreit wie von Banden von dem Leibe? – Allerdings, sagte er. – Heißt aber dies nicht Tod, Erlösung und Absonderung der Seele von dem Leibe? – Allerdings, sagte jener. – Und sie zu lösen streben immer am meisten, sagte er, nur allein die wahrhaft philosophierenden; und eben dies also ist das Geschäft der Philosophen, Befreiung und Absonderung der Seele von dem Leibe; oder nicht? – Offenbar. – Also wäre es ja, wie ich anfänglich sagte, lächerlich, wenn ein Mann,



der sich in seinem ganzen Leben darauf eingerichtet hätte, so nahe als möglich an dem Gestorbensein zu leben, hernach wenn eben dieses kommt sich ungebärdig stellen wollte? wäre das nicht lächerlich? – Wie sollte es nicht? – In der Tat also, o Simmias, trachten die richtig philosophierenden danach zu sterben und tot zu sein ist ihnen unter allen Menschen am wenigsten furchtbar. Erwäge es nur so. Wenn sie auf alle Weise mit dem Leibe entzweit sind, und begehren die Seele für sich allein zu haben, geschieht dieses aber, dann sich fürchten und unwillig sein wollten; wäre das nicht die größte Torheit, wenn sie dann nicht mit Freuden dahin gehn wollten, wo sie Hoffnung haben, (68) dasjenige zu erlangen, was sie im Leben liebten; sie liebten aber die Weisheit, und des Zusammenseins mit demjenigen entledigt zu werden, was ihnen zuwider war? Oder sollten nur Viele denen menschliche Geliebte und Weiber und Kinder gestorben sind, freiwillig haben in die Unterwelt gehen gewollt, von dieser Hoffnung getrieben, daß sie dort die wieder sehn würden nach denen sie sich sehnten und mit ihnen umgehn; wer aber die Weisheit wahrhaft liebt und eben diese Hoffnung kräftig aufgefaßt hat, daß er sie nirgend anders nach Wunsch erreichen werde als in der Unterwelt, den sollte es verdrießen zu sterben, und er sollte nicht freudig dorthin gehn? Das muß man ja wohl glauben, Freund, wenn er nur wahrhaft ein Weisheitliebender ist. Denn gar stark wird ein solcher dieses glauben, daß er nirgend anders die Wahrheit rein antreffen werde als nur dort. Wenn sich aber dies so verhält, wie ich eben sagte, wäre es nicht große Unvernunft, wenn ein solcher den Tod fürchtete? – Gar große, beim Zeus, sagte jener. – Also, sagte er, ist dir auch das wohl ein hinlänglicher Beweis von einem Manne, wenn du ihn unwillig siehst indem er sterben soll, daß er nicht die Weisheit liebte, sondern den Leib irgendwie; denn wer den liebt, derselbe ist auch geldsüchtig und ehrsüchtig, entweder eines von beiden oder beides. – Vollkommen verhält es sich so, wie du sagst. – Wird nun nicht auch, o Simmias, sagte er, was man Tapferkeit nennt den so gesinnten vorzüglich zukommen? – Ganz gewiß wohl, antwortete er. – Nicht auch die Besonnenheit, was auch alle Leute Besonnenheit nennen, sich von Begierden nicht fortreißen lassen, sondern sich gleichgültig gegen sie verhalten und sittsam, kommt nicht auch sie denen allein zu, welche den Leib am meisten geringschätzen und in der Liebe zur Weisheit leben? – Notwendig, sagte er. – Denn, fügte jener hinzu, wenn du nur recht betrachten willst die Tapferkeit und Besonnenheit der Andern, so wird sie dir ganz wunderlich vorkommen. – Wie das, o Sokrates? – Du weißt doch, sagte er, daß den Tod die Andern Alle unter die großen Übel rechnen. – Allerdings. – Ist es also nicht aus Furcht vor noch größeren Übeln daß die Tapfern unter ihnen den Tod erdulden, wenn sie ihn erdulden? – So ist es. – Also weil sie sich fürchten, und aus Furcht sind Alle tapfer, bis auf die, welche die Weisheit lieben. Wiewohl das doch ungereimt ist, daß einer aus Furcht und Feigheit tapfer sein soll. – Freilich wohl. – Und wie die Sittsamen unter ihnen? hat es mit denen nicht dieselbe Bewandnis? Aus irgend einer Zügellosigkeit sind sie besonnen, wiewohl wir freilich sagen dies sei unmöglich, aber doch geht es ihnen wirklich ganz ähnlich bei dieser einfältigen Besonnenheit. Denn aus Besorgnis einiger Lust beraubt zu werden, und weil sie diese begehren, enthalten sie sich der einen weil von Anderen beherrscht, und wiewohl man das Zügellosigkeit nennt, (69) von Lüsten beherrscht werden, begegnet ihnen doch, daß sie von Lüsten beherrscht andere Lüste beherrschen, und dies ist doch dem ganz ähnlich, was eben gesagt wurde, auf gewisse Weise aus Zügellosigkeit besonnen geworden zu sein. – Das leuchtet ein. – O bester Simmias, daß uns also nur nicht dies gar nicht der rechte Tausch ist um Tugend zu erhalten, Lust gegen Lust, und Unlust gegen Unlust, und Furcht gegen Furcht austauschen, und größeres gegen kleineres wie Münze; sondern jenes die einzige rechte Münze gegen die man alles dieses vertauschen muß, die Vernünftigkeit, und nur alles was mit dieser und für diese verkauft ist und eingekauft in Wahrheit allein Tapferkeit ist und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und überhaupt wahre Tugend nun mit Vernünftigkeit ist, mag nun Lust und Furcht und alles übrige der Art dabei sein oder nicht dabei sein; werden aber diese abgesondert von der Vernünftigkeit

gegen einander umgetauscht, eine solche Tugend dann immer nur ein Schattenbild ist und in der Tat knechtisch, nichts gesundes und wahres an sich habend, das wahre aber gerade Reinigung von dergleichen allem ist, und Besonnenheit und Gerechtigkeit und Tapferkeit und die Vernünftigkeit selbst Reinigungen sind. Und so mögen auch diejenigen, welche uns die Weißen angeordnet haben, gar nicht schlechte Leute sein, sondern schon seit langer Zeit uns andeuten, wenn einer ungeweiht und ungeheiligt in der Unterwelt anlangt, daß der in den Schlamm zu liegen kommt, der gereinigte aber und geweihte, wenn er dort angelangt ist, bei den Göttern wohnt. Denn, sagen die welche mit den Weißen zu tun haben, Thyrsusträger sind viele, doch ächte Begeisterte wenig. Diese aber sind, nach meiner Meinung, keine anderen, als die sich auf rechte Weise der Weisheit beflissen haben, deren einer auch ich nach Vermögen im Leben nicht versäumt, sondern mich auf alle Weise bemüht habe zu werden. Ob ich mich aber auf die rechte Weise bemüht und etwas vor mich gebracht, das werden wir dort angekommen, sicher erfahren, wenn Gott will binnen kurzem, wie mich dünkt. Dieses nun, sprach er, o Simmias und Kebes, ist meine Verteidigung darüber, daß euch zu verlassen und die hiesigen Gebieter mir mit Recht nicht schwer fällt noch mich verdrießt, weil ich dafür halte, auch dort nicht minder vortreffliche Gebieter und Freunde anzutreffen als hier; den Meisten aber ist dies unglaublich. Bin ich also für euch überzeugender gewesen in meiner Verteidigung, als für die Athenischen Richter, so ist es gut.

Als Sokrates dieses geredet, fiel Kebes ein und sprach, o Sokrates, das andere dünkt mich alles gar schön gesagt, nur (70) das von wegen der Seele findet großen Unglauben bei den Menschen, ob sie nicht, wenn sie vom Leibe getrennt ist, nirgend mehr ist, sondern an jenem Tage umkommt und untergeht, an welchem der Mensch stirbt, und sobald sie von dem Leibe sich trennt und ausfährt wie ein Hauch oder Rauch, auch zerstoßen ist und verflogen, und nirgend nichts mehr ist. Denn wäre sie noch wo für sich bestehend und zusammenhaltend, wenn erlöst von diesen Übeln, die du eben beschrieben hast: so wäre ja große und schöne Hoffnung, o Sokrates, daß alles wahr sei was du sagst. Aber dies bedarf vielleicht nicht geringer Überredungsgründe und Beweise, daß die Seele noch ist nach dem Tode des Menschen und noch irgend Kraft und Einsicht hat. – Du sprichst ganz wahr, sagte Sokrates, o Kebes; aber was sollen wir machen? Sollen wir eben das mit einander durchsprechen, ob es wahrscheinlich ist, daß es sich so verhalte oder ob nicht? – Ich mindestens, sagte Kebes, möchte gern hören, was für eine Meinung du hierüber hast. – Wenigstens glaube ich nicht, sprach Sokrates, daß irgend einer der es hört, und wäre es auch ein Komödienschreiber, sagen dürfte, daß ich leeres Geschwätz treibe und Reden führe über ungehörige Dinge. Dünkt es euch nun und sollen wir die Sache in Erwägung ziehn: so laßt uns so betrachten, ob die Seelen nachdem die Menschen gestorben in der Unterwelt sind, oder ob nicht. Eine alte Rede gibt es nun freilich, die deren wir erwähnt haben, daß wie sie von hier dorthin gekommen sind, sie auch wieder hieher zurückkehren und wieder geboren werden aus den Toten. Und wenn sich dies so verhält, daß die Lebenden wieder geboren werden aus den Gestorbenen: so sind ja wohl unsere Seelen dort? denn sie könnten nicht wieder geboren werden, wenn sie nicht wären. Und ein hinreichender Beweis wäre dies daß es so ist, wenn wirklich offenbar würde, daß die Lebenden nirgend anders herkämen als von den Toten. Wenn dies aber nicht so ist, dann bedürften wir eines andern Grundes. – Gewiß, sagte Kebes. – Betrachte es nur nicht allein an Menschen, fuhr jener fort, wenn du es eher inne werden willst, sondern auch an den Tieren insgesamt und den Pflanzen, und überhaupt an allem was eine Entstehung hat laß uns zusehn, ob etwa alles so entsteht, nirgend anders her, als jedes aus seinem Gegenteil, was nur ein solches hat, wie doch das schöne von dem häßlichen das Gegenteil ist, und das gerechte von dem ungerechten, und eben so tausend anderes sich verhält. Dieses also laß uns sehen, ob nicht notwendig, was nur ein entgegengesetztes hat, nirgend anders her selbst entsteht, als aus diesem

ihm entgegengesetzten. So wie wenn etwas größer wird, muß es doch notwendig aus irgend vorher kleiner gewesenem hernach größer werden? – Ja. – Nicht auch wenn es kleiner wird, (71) wird es aus vorher größerem hernach kleiner? – So ist es, sagte er. – Und eben so aus stärkerem das schwächere, und aus langsamerem das schnellere? – Gewiß. – Und wie? wenn etwas schlechter wird, nicht aus besserem? und wenn gerechter, nicht aus ungerechterem? – Wie sonst? – Dies also, sprach er, haben wir sicher genug, daß alle Dinge so entstehen, das entgegengesetzte aus dem entgegengesetzten. – Freilich. – Und wie? gibt es nicht auch so etwas dabei, wie zwischen jeglichem entgegengesetzten, was doch immer zwei sind, auch ein zwiefaches Werden von dem einen zu dem andern, und von diesem wieder zu jenem zurück? wie zwischen dem größeren und kleineren ist Wachstum und Abnahme, und so nennen wir auch das eine wachsen, das andere abnehmen. – Ja, sagte er. – Nicht auch aussondern und vermischen, abkühlen und erwärmen, und so alles, wenn wir auch bisweilen die Worte dazu nicht haben, muß sich doch der Sache nach überall so verhalten, daß eines aus dem andern entsteht, und daß es ein Werden von jedem zu dem andern gibt? – Gewiß. – Wie nun, fuhr er fort, ist dem Leben auch etwas entgegengesetzt, wie dem Wachen das Schlafen? – Gewiß, sagte er. – Und was? – Das Totsein, sagte er. – Also entstehen diese auch aus einander, wenn sie entgegengesetzt sind, und es gibt zwischen ihnen zweien ein zwiefaches Werden. – Wie sollte es nicht? – Die Verknüpfungen nun des einen Paares von den ebengenannten Dingen will ich dir aufzeigen, sprach Sokrates, und das dazu gehörige Werden, du aber mir die andern. Ich sage nämlich, das eine sei Schlafen und das andere Wachen, und aus dem Schlafen werde das Wachen, und aus dem Wachen das Schlafen, und dies Werden beider sei das Einschlafen und das Aufwachen; habe ich es dir hinlänglich erklärt oder nicht? – Vollkommen. – Sage du mir also nun eben so von Leben und Tod. Sagst du nicht, dem Leben sei das Totsein entgegengesetzt? – Das sage ich. – Und daß beides aus einander entstehe? – Ja. – Aus dem Lebenden also, was entsteht? – Das Tote, sprach er. – Und was aus dem Toten? – Notwendig, sprach er, muß man eingestehn, das Lebende. – Aus dem Gestorbenen also, o Kebes, entsteht das Lebende und die Lebenden? – So zeigt es sich, sprach er. – Also sind, sprach er, unsere Seelen in der Unterwelt. – So scheint es. – Und nicht wahr, auch von dem Werden, was hiezu gehört, ist das eine deutlich genug? Denn sterben ist doch deutlich genug, oder nicht? – Freilich, sagte er. – Was wollen wir aber nun machen? sprach er. Wollen wir nicht auch das entgegengesetzte Werden hinzunehmen, sondern soll die Natur von dieser Seite lahm sein? oder müssen wir nicht notwendig auch ein dem Sterben entgegengesetztes Werden annehmen? – Auf alle Weise, sagte er. – Und was für eines? – Das Aufleben. – Also, sprach er, wenn es ein Aufleben gibt, so wäre eben dieses das Werden (72) der Lebenden aus den Toten, das Aufleben? – Freilich. – Also auch auf diese Weise kommt es uns heraus, daß die Lebenden aus den Toten entstanden sind, nicht weniger als die Toten aus den Lebenden. Ist dies nun so, so schien es uns ja ein hinreichender Beweis, daß die Seelen der Verstorbenen wo sein müssen, woher sie wieder lebend werden. – Mich dünkt, o Sokrates, dem eingestandenem gemäß müsse es sich so verhalten. – Siehe nun auch, o Kebes, sprach er, daß wir nichts mit Unrecht eingestanden haben, wie mich dünkt. Denn wenn nicht dem auf die eine Art gewordenen immer das auf die andere entspräche, und das Werden wie im Kreise herumginge, sondern es ein grade fortschreitendes Werden gäbe nur aus dem Einen in das gegenüberstehende, ohne daß dies sich wieder wendete und zum andern zurückkäme: so siehst du wohl, daß am Ende alles einerlei Gestalt haben und in einerlei Zustand sich befinden, und aufhören würde zu werden. – Wie meinst du das? fragte er. – Es ist gar nicht schwer, sagte er, zu begreifen was ich meine; sondern wie wenn das Einschlafen zwar wäre, ein Aufwachen aber entspreche ihm nicht das aus dem Schlafenden würde, so, weißt du wohl, würde am Ende alles beweisen, Endymion sei nur eine Posse und nirgends anzutreffen, weil es auch allem andern eben so erginge wie ihm, daß es schlief; und wie wenn alles immer vermischt würde und nicht gesondert, bald jenes

Anaxagoreische sich einstellen würde. Alle Dinge zumal: würde nicht eben so auch, lieber Kebes, wenn alles zwar stürbe, was am Leben Anteil hat, nachdem es aber gestorben wäre, das tote immer in dieser Gestalt bliebe und nicht wieder auflebte, ganz notwendig zuletzt alles tot sein und nichts leben? Denn wenn zwar aus dem Andern das Lebende würde, das Lebende aber stürbe: wie wäre denn zu helfen, daß nicht zuletzt Alles im Totsein aufginge? – Gar nicht, denke ich, o Sokrates, sagte Kebes, sondern du scheinst mir durchaus richtig zu reden. – Es ist auch, o Kebes, sagte er, wie mich dünkt auf alle Weise so, und nicht etwa überlistet gestehen wir dieses ein, sondern es gibt in der Tat ein Wiederaufleben, und ein Werden der Lebenden aus den Toten, und ein Sein der Seelen der Gestorbenen, und zwar für die Guten ein Bessersein, für die Schlechten aber ein Schlechteres. – Und eben das auch, sprach Kebes einfallend, nach jenem Satz, o Sokrates, wenn er richtig ist, den du oft vorzutragen pflegtest, daß unser Lernen nichts anders ist als Wiedererinnerung, und daß wir deshalb notwendig in einer früheren Zeit gelernt haben müßten, wessen wir uns wiedererinnern, und daß dies unmöglich wäre, wenn unsere Seele nicht schon war, ehe sie in diese menschliche Gestalt kam; (73) so daß auch hiernach die Seele etwas unsterbliches sein muß. – Aber, o Kebes, sprach Simmias einfallend, welche sind davon die Beweise? erinnere mich daran, denn in diesem Augenblick besinne ich mich nicht recht darauf. – Nur an den einen schönsten, sagte Kebes, daß wenn die Menschen gefragt werden, und einer sie nur recht zu fragen versteht, sie alles selbst sagen wie es ist, da doch, wenn ihnen keine Erkenntnis einwohnte und richtige Einsicht, sie nicht im Stande sein würden dieses zu tun. Und wenn man sie zu den meßkünstlerischen Figuren führt oder etwas ähnlichem, so zeigt sich dabei am deutlichsten, daß sich dies so verhält. – Wenn du es aber so nicht glaubst, o Simmias, sagte Sokrates, so sieh zu, ob du uns, wenn du es etwa folgendermaßen betrachtest, beifallen wirst. Du zweifelst nämlich, wie doch das sogenannte Lernen könne Erinnerung sein? – Ich zweifle zwar, sprach Simmias, grade nicht; nur eben dieses, wovon die Rede ist, ich bedarf erinnert zu werden; und fast schon aus dem, was mir Kebes versucht hat zu sagen, habe ich mich besonnen und glaube es. Nichts desto weniger aber würde ich jetzt gern hören, wie du es vorgetragen hast. – So ich, sprach er. Wir gestehen doch wohl, daß wenn sich einer etwas erinnern soll, er dies vorher schon wissen muß? – Gewiß wohl. – Gestehen wir etwa auch dieses, daß wenn einem Erkenntnis auf folgende Weise kommt, dies Erinnerung sei? ich meine aber diese Art, wenn jemand irgend etwas sieht oder hört oder anderswie wahrnimmt, und er dann nicht nur jenes erkennt, sondern dabei noch ein anderes vorstellt, dessen Erkenntnis nicht dieselbe ist, sondern eine andere, ob wir dann nicht mit Recht sagen, daß er sich dessen erinnere, wovon er so eine Vorstellung bekommen hat? – Wie meinst du das? – So wie dergleichen. Eine ganz andere Vorstellung ist doch die von einem Menschen und die von einer Leier? – Wie sollte sie nicht? – Du weißt aber doch, daß Liebhabern, wenn sie eine Leier sehen, oder ein Kleid, oder sonst etwas was ihr Liebling zu gebrauchen pflegt, es so ergeht; sie erkennen die Leier, und in ihrer Seele nehmen sie zugleich auf das Bild des Knaben, dem die Leier gehört, und das ist nun Erinnerung: so wie auch einer, wenn er den Simmias sieht, wohl leicht an den Kebes denkt und tausenderlei dergleichen. – Tausenderlei, beim Zeus, sagte Simmias. – Und nicht wahr, sprach er, dergleichen ist nun Erinnerung, vorzüglich wenn es einem bei solchen Dingen begegnet, die ihm, weil sie ihm seit langer Zeit schon nicht vorgekommen und er nicht an sie gedacht, in Vergessenheit geraten waren. – Allerdings, sagte er. – Wie nun, kann man sich auch wohl, wenn man ein gemaltes Pferd sieht oder eine gemalte Leier, eines Menschen dabei erinnern? und wenn man den Simmias gemalt sieht, sich des Kebes dabei erinnern? – Auch das freilich. – Auch wenn man den Simmias gemalt sieht, sich des Simmias selbst erinnern. – Das kann man freilich, sagte er. – Und (74) nicht wahr, in allen diesen Fällen entsteht uns Erinnerung, das eine Mal aus ähnlichen Dingen, das andere Mal aus unähnlichen. – So entsteht sie. – Aber wenn nun einer bei ähnlichen Dingen sich etwas erinnert, muß ihm nicht auch das noch dazu begegnen, daß er inne wird, ob diese

etwas zurückbleiben in der Ähnlichkeit oder nicht hinter dem, dessen er sich erinnert? – Notwendig, sagte er. – Wohlan denn, sprach jener, sieh zu ob sich dies so verhält. Wir nennen doch etwas gleich? ich meine nicht ein Holz dem andern, oder einen Stein dem andern, noch irgend etwas dergleichen, sondern außer diesem allen etwas anderes, das gleiche selbst, sagen wir, daß das etwas ist oder nichts? – Etwas, beim Zeus, sprach Simmias, ganz stark. – Erkennen wir auch dieses, was es ist? – Allerdings, sprach er. – Woher nahmen wir aber seine Erkenntnis? Nicht aus dem, was wir eben sagten, wenn wir Hölzer oder Steine oder irgend andere gleiche Dinge sahen, haben wir nicht bei diesen uns jenes vorgestellt, was doch verschieden ist von diesen? Oder scheint es dir nicht verschieden zu sein? Bedenke es nur auch so. Erscheinen dir nicht gleiche Steine oder Hölzer, ganz dieselben bleibend, bisweilen als gleich und dann wieder nicht? – O ja. – Wie aber, die gleichen Dinge selbst erscheinen dir bisweilen als ungleich; etwa auch die Gleichheit als Ungleichheit? – Nimmermehr wohl, Sokrates. – Also, sprach er, sind jene gleichen Dinge und dieses Gleiche selbst nicht dasselbige. – Offenbar keinesweges, o Sokrates. – Doch aber bei jenen gleichen, verschieden von diesem Gleichen, hast du die Erkenntnis des letzteren vorgestellt oder erhalten? – Vollkommen richtig. – Indem es jenen entweder ähnlich ist oder unähnlich? – Freilich. – Und das macht ja, sprach er, keinen Unterschied. Denn so oft du etwas sehend von dieser Gesichtswahrnehmung aus dir noch ein anderes vorstellst, es sei nun ähnlich oder unähnlich, so ist notwendig dieses Vorstellen eine Erinnerung gewesen. – Allerdings. – Wie aber weiter, sprach er, begegnet uns wohl so etwas bei den gleichen Hölzern und andern, von denen wir eben sprachen; scheinen sie uns eben so gleich zu sein, wie das gleiche selbst? oder fehlt etwas daran, daß sie nicht so sind wie das gleiche, oder nichts? – Gar viel, sprach er, fehlt daran. – Müssen wir nun nicht gestehen, wenn jemand der etwas sieht, bemerkt, dieses was ich hier sehe will zwar sein wie etwas gewisses anderes, es bleibt aber zurück, und vermag nicht so zu sein wie jenes, sondern ist schlechter, daß der welcher dies bemerkt notwendig jenes vorher kennen muß, dem er sagt, daß das andere zwar gleiche, aber doch dahinter zurückbleibe? – Notwendig. – Und wie? geht es uns nun so mit den gleichen Dingen und dem Gleichen selbst? – Auf alle Weise. – Notwendig also kennen wir das Gleiche schon vor (75) jener Zeit, als wir zuerst gleiches erblickend bemerkten, daß alles dergleichen strebe zu sein wie das Gleiche, aber doch dahinter zurückbleibe? – So ist es. – Aber auch das geben wir doch zu, daß wir eben dieses nirgend anders her bemerkt haben, noch im Stande sind zu bemerken, als bei dem Sehen oder Berühren oder irgend einer andern Wahrnehmung, denn diese sind mir alle einerlei. – Sie sind auch einerlei, o Sokrates, für das, wohin unsere Rede will. – Aber doch an den Wahrnehmungen muß man bemerken, daß alles so in den Wahrnehmungen vorkommende jenem nachstrebt, was das gleiche ist und daß es dahinter zurückbleibt. Oder wie wollen wir sagen? – So. – Ehe wir also anfangen zu sehen oder zu hören, oder die anderen Sinne zu gebrauchen, mußten wir schon irgendwoher die Erkenntnis bekommen haben des eigentlich Gleichen, was es ist, wenn wir doch das Gleiche in den Wahrnehmungen so auf jenes beziehen sollten, daß dergleichen alles zwar strebt zu sein wie jenes, aber doch immer schlechter ist. – Notwendig nach dem vorhergesagten, o Sokrates. – Nun aber haben wir doch gleich von unserer Geburt an gesehen, gehört und die anderen Sinne gebraucht? – Freilich. – Und wir mußten, sagen wir, schon ehe dieses geschah, die Erkenntnis des Gleichen bekommen haben? – Ja. – Ehe wir also geboren wurden müssen wir sie, wie sich zeigt, bekommen haben. – So zeigt es sich. – Wenn wir sie also vor unserer Geburt empfangen haben, und in ihrem Besitz geboren worden sind: so erkannten wir auch schon ehe wir wurden und sobald wir da waren nicht das Gleiche nur und das Größere und Kleinere, sondern alles dieser Art insgesamt. Denn es ist uns ja jetzt nicht eben mehr von dem Gleichen die Rede, als auch von dem Schönen selbst und dem Guten selbst und dem Rechten und Frommen, und wie ich sage von allem, was wir bezeichnen, als dies selbst was es ist, in unsern Fragen wenn wir fragen und in unsern Antworten wenn wir antworten. So daß wir

notwendig von diesem allen die Erkenntnisse, schon ehe wir geboren wurden, erhalten haben. – So ist es. – Und daß wir, wenn wir sie nicht immer wieder vergäßen nachdem wir sie bekommen, auch immer wissen und uns ihrer das ganze Leben hindurch bewußt sein würden. Denn das heißt ja wissen, eine empfangene Erkenntnis besitzen und nicht verloren haben? oder heißt das nicht vergessen, o Simmias, Verlust einer Erkenntnis? – Auf alle Weise, sagte er, o Sokrates. – Und wenn wir, meine ich, vor unserer Geburt sie besaßen und sie bei der Geburt verloren haben, hernach aber beim Gebrauch unserer Sinne an solchen Gegenständen eben jene Erkenntnisse wieder aufnahmen, die wir einmal schon vorher hatten: ist dann nicht, was wir lernen heißen, das Wiederaufnehmen einer uns schon angehörigen Erkenntnis? und wenn wir dies wiedererinnern nennen, werden wir es nicht richtig benennen? – Gewiß. – Denn das hatte sich uns doch als möglich gezeigt, daß wer etwas wahrnimmt, es sei (76) nun durch Gesicht und Gehör, oder irgend einen anderen Sinn, dabei etwas anderes vorstellen könne, was er vergessen hatte und was diesem nahe kam als unähnlich oder als ähnlich. Also, wie ich sage, eines von beiden, entweder sind wir dieses wissend geboren worden, und wissen es unser Leben lang alle, oder die, von denen wir sagen daß sie hernach erst lernen, erinnern sich dessen nur, und das Lernen ist eine Erinnerung. – Wohl gar sehr verhält es sich so, Sokrates. – Welches nun wählst du, o Simmias, daß wir wissend geboren werden, oder daß wir uns hernach dessen erinnern, wovon wir schon vorher eine Erkenntnis gehabt hatten? – So im Augenblick, o Sokrates, weiß ich nicht zu wählen. – Wie aber? kannst du hier wählen, oder was dünkt dich hievon? muß ein wissender Mann von dem was er weiß Rechenschaft geben können oder nicht? – Ganz notwendig, o Sokrates, sprach er. – Und dünkt dich denn, daß Alle Rechenschaft zu geben im Stande sind von dem, was wir eben anführten? – Das wünschte ich wohl, sprach Simmias; aber ich fürchte vielmehr, es möchte uns schon morgen hier zu Lande keiner mehr gefunden werden, der dies gehörig zu tun vermöchte. – Du meinst also nicht, o Simmias, daß Alle dieses wissen? – Keinesweges. – Also erinnern sie sich dessen, was sie einst gelernt hatten. – Notwendig. – Wann aber hatten unsere Seelen die Erkenntnis davon bekommen? doch wohl nicht seitdem wir als Menschen geboren sind? – Nicht füglich. – Früher also? – Ja. – Also waren, o Simmias, die Seelen, auch ehe sie in menschlicher Gestalt waren, ohne Leiber, und hatten Einsicht. – Wenn wir nicht etwa bei der Geburt diese Erkenntnisse empfangen, o Sokrates, denn diese Zeit bleibt uns noch übrig. – Gut, o Freund! aber in welcher andern Zeit verlieren wir sie denn? Denn wir haben sie nicht wenn wir geboren werden, wie wir eben eingestanden. Oder verlieren wir sie in derselben Zeit, in welcher wir sie auch empfangen? oder weißt du noch eine andere Zeit anzugeben? – Keinesweges, o Sokrates, sondern ich merkte nur nicht, daß ich nichts sagte. – Also verhält es sich nur so, sprach er, o Simmias. Wenn das etwas ist, was wir immer im Munde führen, das Schöne und Gute und jegliches Wesen dieser Art, und wir hierauf alles was uns durch die Sinne kommt beziehen, als auf ein vorher gehabtes was wir als das unsrige wieder auffinden und diese Dinge damit vergleichen: so muß notwendig, eben so wie dieses ist, so auch unsere Seele sein, auch ehe wir noch geboren worden sind. Wenn aber alles dieses nichts ist, so wäre dann auch diese Rede vergeblich geredet. Verhält es sich wohl so, und ist es die ganz gleiche Notwendigkeit, daß jenes ist und daß auch unsere Seelen sind auch vor unserer Geburt, und daß, wenn jenes nicht dann auch nicht dieses? – Über die Maßen, o Sokrates, sprach Simmias, dünkt es mich dieselbe Notwendigkeit zu sein; und an einen sichern Ort rettet sich unser Satz, dahin nämlich, daß unsere Seele auf dieselbe Weise ist, ehe wir noch geboren werden, wie jenes alles, wovon (77) du eben sprachest. Denn ich habe gar nichts, was mir so klar wäre als eben dieses, daß alles dergleichen wahrhaft in dem allerhöchsten Sinne ist, das Schöne und das Gute und was du sonst eben anführtest; und mir wenigstens genügt der Beweis vollkommen. – Wie aber dem Kebes, sprach Sokrates. Denn wir müssen auch den Kebes überzeugen. – Gewiß auch ihm, sprach Simmias, wie ich glaube, wiewohl er der hartnäckigste Mensch ist im Unglauben an Anderer Reden. Allein

davon, glaube ich, ist er nun hinreichend überzeugt, daß ehe wir geboren wurden unsere Seele war. Ob aber auch nachdem wir gestorben sind sie noch sein wird, das scheint auch mir selbst, o Sokrates, noch nicht bewiesen zu sein, sondern es steht noch entgegen, wie auch Kebes eben sagte, jene gemeine Rede, ob nicht indem der Mensch stirbt die Seele zerstiebt, und auch ihr dieses das Ende des Seins ist. Denn was hindert doch, daß sie zwar anderwärts her werde und bestehe und sei auch ehe sie in menschlichen Leib gelangt, daß aber doch, nachdem sie in diesen gelangt ist, wenn sie von ihm getrennt wird, alsdann auch sie selbst endet und untergeht? – Wohl gesprochen, o Simmias, sagte Kebes. Denn es scheint gleichsam die eine Hälfte von dem bewiesen zu sein, was wir brauchen, daß nämlich ehe wir geboren wurden unsere Seele war; aber man muß noch dazu beweisen, daß auch, wenn wir tot sind, sie um nichts weniger sein wird als vor unserer Geburt, wenn der Beweis seine Vollendung bekommen soll. – Es ist doch, o Simmias und Kebes, sprach Sokrates, auch jetzt schon bewiesen, wenn ihr diesen Satz zusammenbringen wollt mit jenem, den wir vorher zugestanden hatten, daß nämlich alles Lebende aus dem Gestorbenen entsteht. Denn wenn die Seele ist auch vorher, und wenn sie notwendig, indem sie ins Leben geht und geboren wird, nirgend andersher kommen kann, als aus dem Tode und dem Gestorbensein: wie sollte sie denn nicht notwendig, auch nachdem sie gestorben ist, sein, wenn sie doch wiederum geboren werden soll? Bewiesen also ist dies, wie ich sagte, auch jetzt schon. Dennoch scheint ihr, du und Simmias, gern auch diesen Satz noch weiter durcharbeiten zu wollen, und euch zu fürchten wie die Kinder, daß nicht gar buchstäblich der Wind sie, wenn sie aus dem Leibe herausfährt, auseinanderwehe und zerstäube, zumal wenn einer nicht etwa bei Windstille, sondern in recht tüchtigem Sturmwinde stirbt. – Da sagte Kebes lächelnd, So tue denn so als fürchteten wir uns, und versuche uns zu überreden. Lieber jedoch nicht, als ob wir selbst uns fürchteten, aber vielleicht ist auch in uns ein Kind, welches dergleichen fürchtet. Dieses also wollen wir versuchen zu überzeugen, daß es den Tod nicht fürchten müsse wie ein Gespenst. – Dieses müßt ihr, sprach Sokrates, täglich besprechen, bis ihr es herausbannt. – (78) Woher aber, o Sokrates, sprach er, sollen wir einen tüchtigen Besprecher zu solchen Dingen nehmen, nun du doch von uns scheidest? – Hellas ist noch groß, o Kebes, sagte er, und treffliche Männer sind darin, und groß sind auch die Geschlechter der Barbaren, die ihr alle durchsuchen müßt, um einen solchen Besprecher zu finden, ohne weder Geld zu scheuen noch Mühe. Denn es gibt wohl nichts, worauf ihr das Geld besser wenden könntet. Aber auch unter einander müßt ihr euch bemühen, denn ihr möchtet auch wohl nicht leicht wen finden, der dies besser als ihr vermöchte zu tun.

Das soll gewiß geschehen, sprach Kebes, von wo wir aber abgegangen sind, dahin laß uns zurückkehren, wenn es dir recht ist. – Mir gar sehr recht, wie sollte es nicht? – Wohl gesprochen, sagte er. – Also ohngefähr so, sprach Sokrates, müssen wir uns selbst fragen, Welcherlei Dingen kommt es wohl zu dies zu erfahren, das Zerstieben, und für welche muß man also fürchten, daß ihnen dieses begegne, welchen aber kommt es nicht zu, und für welche nicht? Dann müssen wir untersuchen, zu welchen von beiden die Seele gehört, und hieraus und dem gemäß entweder Mut fassen oder besorgt sein für unsere Seelen. – Ganz richtig, sagte er. – Und nicht wahr, dem was man zusammengesetzt hat und was seiner Natur nach zusammengesetzt ist, kommt wohl zu auf dieselbe Weise aufgelöst zu werden wie es zusammengesetzt worden ist; wenn es aber etwas unzusammengesetztes gibt, diesem wenn sonst irgend einem kommt wohl zu, daß ihm dieses nicht begegne? – Das scheint mir sich so zu verhalten, sprach Kebes. – Und nicht wahr, was sich immer gleich verhält und auf einerlei Weise, davon ist wohl am wahrscheinlichsten, daß es das unzusammengesetzte sei; was aber bald so bald anders und nimmer auf gleiche Weise, dieses das zusammengesetzte? – Mir wenigstens scheint es so. – So gehen wir denn, sprach er, zu dem wovon wir auch vorher sprachen. Jenes Wesen selbst, welchem wir das eigentliche Sein

zuschreiben in unsern Fragen und Antworten, verhält sich dies wohl immer auf gleiche Weise, oder bald so bald anders? Das Gleiche selbst, das Schöne selbst, und so jegliches was nur ist selbst, nimmt das wohl jemals auch nur irgend eine Veränderung an? oder verhält sich nicht jedes dergleichen als ein einartiges Sein an und für sich immer auf gleiche Weise, und nimmt niemals auf keine Weise irgendwie eine Veränderung an? – Auf gleiche Weise, sprach Kebes, und einerlei verhält es sich notwendig, o Sokrates. – Wie aber das viele schöne, wie Menschen, Pferde, Kleider, oder sonst irgend etwas dergleichen schönes oder gleiches oder sonst einem von jenem gleichnamiges, verhalten sich auch diese immer gleich, oder ganz jenem entgegengesetzt, weder mit sich selbst jedes noch unter einander jemals, um es kurz zu sagen, auch nur im mindesten gleich. – Wiederum so, sprach Kebes, scheint mir dieses niemals einerlei sich (79) zu verhalten. – Und diese Dinge, sprach er, kannst du doch anrühren, sehen und mit den andern Sinnen wahrnehmen; aber zu jenen sich gleichseienden kannst du doch wohl auf keine Weise irgend anders gelangen, als durch das Denken der Seele selbst, sondern unsichtbar sind diese Dinge und werden nicht gesehen. – Auf alle Weise, sagte er, hast du Recht. – Sollen wir also, sprach er, zwei Arten der Dinge setzen, sichtbar die eine und die andere unsichtbar? – Das wollen wir, sprach er. – Und die unsichtbare, als immer auf gleiche Weise sich verhaltend, die sichtbare aber niemals gleich? – Auch das, sagte er, wollen wir setzen. – Wohlan denn, sprach er, ist nicht von uns selbst das eine Leib und das andere Seele? – Allerdings. – Welcher von jenen beiden Arten nun wollen wir wohl sagen, daß der Leib ähnlicher sei und verwandter? – Das muß ja jedem deutlich sein, dem sichtbaren. – Wie aber die Seele, ist die unsichtbar oder sichtbar? – Menschen wenigstens ist sie es nicht, o Sokrates, sagte er. – Aber wir sprachen doch von dem sichtbaren und unsichtbaren für die Natur der Menschen, oder meinst du für irgend eine andere? – Für die menschliche. – Was sagen wir also von der Seele, daß sie sichtbar sei oder nicht sichtbar? – Nicht sichtbar. – Also unsichtbar. – Ja. – Ähnlicher also als der Leib ist die Seele dem unsichtbaren, er aber dem sichtbaren. – Ganz notwendig, o Sokrates. – Und nicht wahr, auch das haben wir schon lange gesagt, daß die Seele, wenn sie sich des Leibes bedient um etwas zu betrachten, es sei durch das Gesicht oder das Gehör oder irgend einen andern Sinn – denn das heißt vermittelt des Leibes, wenn man vermittelt eines Sinnes etwas betrachtet – dann von dem Leibe gezogen wird zu dem, was sich niemals auf gleiche Weise verhält, und daß sie dann selbst schwankt und irrt und wie trunken taumelt, weil sie ja eben solches berührt. – Das haben wir gesagt. – Wenn sie aber durch sich selbst betrachtet, dann geht sie zu dem reinen immer seienden unsterblichen und sich stets gleichen, und als diesem verwandt hält sie sich stets zu ihm, wenn sie für sich selbst ist und es ihr vergönnt wird, und dann hat sie Ruhe von ihrem Irren, und ist auch in Beziehung auf jenes immer sich selbst gleich, weil sie eben solches berührt, und diesen ihren Zustand nennt man eben die Vernünftigkeit. – Auf alle Weise, o Sokrates, sagte er, ist dies schön und wahr gesagt. – Welcher, von beiden Arten also dünkt dich die Seele nach dem vorherigen und dem jetzt gesagten ähnlicher und verwandter zu sein? – Jeder, sagte er, dünkt mich, o Sokrates, müßte nach dieser Darstellungsweise zugeben, auch der ungelehrigste, daß doch in allem und jedem die Seele dem sich immer gleich bleibenden ähnlicher ist als dem nicht solchen. – Und wie der Leib? – Dem anderen. – Betrachte es auch von dieser Seite, daß so lange Leib und Seele zusammen sind, die Natur ihm (80) gebietet zu dienen und sich beherrschen zu lassen, ihr aber zu herrschen und zu regieren, auch hiernach nun welches von beiden dünkt dich dem göttlichen ähnlich zu sein und welches dem sterblichen? oder dünkt dich nicht das göttliche so geartet zu sein, daß es herrscht und regiert, das sterbliche aber, daß es sich beherrschen läßt und dient? – Das dünkt mich. – Welchem gleicht nun die Seele? – Offenbar, o Sokrates, die Seele dem göttlichen, und der Leib dem sterblichen. – Sieh nun zu, sprach er, o Kebes, ob aus allem gesagten uns dieses hervorgeht, daß dem göttlichen, unsterblichen, vernünftigen, eingestaltigen, unauflöselichen, und immer einerlei und sich selbst gleich sich verhaltenden am ähnlichsten ist die



Seele, dem menschlichen und sterblichen und unvernünftigen und vielgestaltigen und auflöslichen und nie einerlei und sich selbst gleich bleibenden diesem wiederum der Leib am ähnlichsten ist? Oder wissen wir hiegegen noch etwas anderes zu sagen, lieber Kebes, daß es sich nicht so verhalte? – Wir wissen nichts dergleichen. – Wie nun, wenn sich dieses so verhält, kommt nicht dem Leibe wohl zu leicht aufgelöst zu werden, der Seele hingegen ganz und gar unauflöslich zu sein oder wenigstens beinahe so? – Wie sollte es nicht? – Und du bemerkst doch, sprach er, daß wenn der Mensch stirbt, auch seinem sichtbaren, dem Leibe, der noch im sichtbaren da liegt, den wir Leichnam nennen, und dem es zukommt aufgelöst zu werden und zu zerfallen und verweht zu werden, nicht gleich etwas hievon widerfährt, sondern er noch eine ganz geraume Zeit so bleibt, und wenn einer bei günstiger Leibesbeschaffenheit stirbt und zu eben solcher Zeit, dann gar lange. Und wenn der Leib zusammengefallen ist und getrocknet, wie sie in Ägypten aufgetrocknet werden, so hält er sich fast undenkliche Zeit. Ja einige Teile des Leibes, wie Knochen, Sehnen und alle dergleichen, sind wenn er auch schon verfault ist so zu sagen doch fast unsterblich. Oder nicht? – Ja. – Und die Seele also, das unsichtbare und sich an einen andern eben solchen Ort begebende, der edel und rein und unsichtbar ist, nämlich in die wahre Geisterwelt zu dem guten und weisen Gott, wohin, wenn Gott will, alsbald auch meine Seele zu gehen hat, diese, die so beschaffen und geartet ist, sollte, wenn sie von dem Leibe getrennt ist, sogleich verweht und untergegangen sein, wie die meisten Menschen sagen? Daran fehlt wohl viel, ihr lieben Kebes und Simmias! Sondern viel mehr verhält es sich so, wenn sie sich rein losmacht, und nichts von dem Leibe mit sich zieht, weil sie mit gutem Willen nichts mit ihm gemein hatte im Leben, sondern ihn floh und in sich selbst gesammelt blieb und dies immer im Sinn hatte, was nichts anders heißen will, als daß sie recht philosophierte und darauf dachte leicht zu sterben; oder hieß dies nicht auf den (81) Tod bedacht sein? – Allerdings ja. – Also welche sich so verhält, die geht zu dem ihr ähnlichen dem unsichtbaren und zu dem göttlichen, unsterblichen, vernünftigen, wohin gelangt ihr dann zu Teil wird glücklich zu sein, von Irrtum und Unwissenheit, Furcht und wilder Liebe und allen andern menschlichen Übeln befreit, indem sie, wie es bei den Eingeweihten heißt, wahrhaft die übrige Zeit mit Göttern lebt. Wollen wir so sagen, o Kebes, oder anders? – So, beim Zeus, sprach Kebes. – Wenn sie aber, meine ich, befleckt und unrein von dem Leibe scheidet, weil sie eben immer mit dem Leibe verkehrt und ihn gepflegt und geliebt hat, und von ihm bezaubert gewesen ist und von den Lüsten und Begierden, so daß sie auch glaubte, es sei überall gar nichts anderes wahr als das körperliche, was man betastet und sieht, ißt und trinkt und zur Liebe gebraucht, und weil sie das für die Augen dunkle und unsichtbare, der Vernunft hingegen faßliche und mit Weisheitsliebe zu ergreifende gewohnt gewesen ist zu hassen und zu scheuen und zu fürchten, meinst du, daß eine so beschaffene Seele sich werde rein für sich absondern können? – Wohl nicht im mindesten, sprach er. – Sondern durchzogen von dem körperlichen, womit sie durch den Umgang und Verkehr mit dem Leibe, wegen des ununterbrochenen Zusammenseins und der vielen Sorge um ihn, gleichsam zusammengewachsen ist. – Freilich. – Und dies, o Freund, muß man doch glauben, sei unbeholfen und schwerfällig, irdisch und sichtbar, so daß auch die Seele, die es an sich hat, schwerfällig ist, und wieder zurückgezogen wird in die sichtbare Gegend aus Furcht vor dem unsichtbaren und der Geisterwelt, wie man sagt an den Denkmälern und Gräbern umher schleichend, an denen daher auch allerlei dunkle Erscheinungen von Seelen sind gesehen worden, wie denn solche Seelen wohl Schattenbilder darstellen müssen, welche nicht rein abgelöst sind, sondern noch Teil haben an dem sichtbaren, weshalb sie denn auch gesehn werden. – Das leuchtet wohl ein, o Sokrates. – Und freilich leuchtet auch ein, o Kebes, daß dies nicht die Seelen der Guten sind, sondern der Schlechten, welche um dergleichen gezwungen sind herumzuirren, Strafe leidend für ihre frühere Lebensweise, welche schlecht war. Und so lange irren sie, bis sie durch die Begierde des sie noch begleitenden körperlichen wieder gebunden werden in einen

Leib. Und natürlich werden sie in einen von solchen Sitten gebunden, deren sie sich befließiget hatten im Leben. – Was meinst du für welche, o Sokrates? – Wie, die sich ohne alle Scheu der Völlerei und des Übermuts und Trunkes befließigten, solche begeben sich wohl natürlich in Esel und ähnliche Arten von Tieren. Oder meinst du nicht? – Das ist ganz wahrscheinlich. – Die aber Ungerechtigkeit, (82) Herrschsucht und Raub vorzogen, diese dagegen in die verschiedenen Geschlechter der Wölfe, Habichte und Geier? oder wohin anders sollen wir sagen daß solche gehen. – Ohne weiteres, sprach Kebes, in dergleichen. – Und gewiß so doch auch mit den übrigen, daß jegliche der Ähnlichkeit mit ihren Bestrebungen nachgeht? – Gewiß, wie sollte sie nicht. – Also, sprach er, sind auch wohl die glücklichsten unter diesen die, und kommen an den besten Ort, welche der gemeinen und bürgerlichen Tugend nachgestrebt haben, die man doch auch Besonnenheit und Gerechtigkeit nennt, die aber nur aus Gewöhnung und Übung entsteht ohne Philosophie und Vernunft? – Wie sind diese die glücklichsten? – Weil doch natürlich ist, daß diese wiederum in eine solche gesellige und zahme Gattung gehen etwa in Bienen oder Wespen oder Ameisen, oder auch wieder in diese menschliche Gattung, und wieder ganz leidliche Männer aus ihnen werden. – Das ist natürlich. – In der Götter Geschlecht aber ist wohl keinem, der nicht philosophiert hat und vollkommen rein abgegangen ist, vergönnt zu gelangen, sondern nur dem lernbegierigen. Eben deshalb nun, o lieber Simmias und Kebes, enthalten sich die wahrhaften Philosophen aller von dem Leibe herrührenden Begierden, und harren aus und geben sich ihnen nicht hin, noch auch nur weil sie Verderb des Hauswesens und Armut fürchten wie die meisten Geldsüchtigen, oder die Ehrlosigkeit und Schmach der Trägheit scheuen wie die Herrschsüchtigen und Ehrsüchtigen, enthalten sie sich ihrer. – Das würde sich auch für sie nicht ziemen, o Sokrates, sprach Kebes. – Freilich nicht, beim Zeus, sagte er. Darum sagen auch allen solchen, o Kebes, jene alle, die irgend für ihre Seele Sorge tragen und nicht für der Leiber Bildung und Bedienung leben, Fahrewohl, und gehen nicht gleichen Schritt mit ihnen, die ja nicht wissen wohin sie gehen. Sie selbst aber, feststellend daß sie nichts tun dürfen was der Philosophie zuwider wäre und der Erlösung und Reinigung durch sie, wenden sich dorthin, jener folgend wie sie führt. – Wie das, o Sokrates? – Das will ich dir sagen, sprach er. Es erkennen nämlich die Lehrbegierigen, daß die Philosophie, indem sie ihre Seele findet, ordentlich gebunden im Leibe und ihm anklebend, und gezwungen wie durch ein Gitter durch ihn das Sein zu betrachten, nicht aber für sich allein, und daher in aller Torheit sich umherwälzend, und in dem sie die Gewalt dieses Kerkers erkennt, wie er ordentlich (83) eine Lust ist, so daß der Gebundene selbst am meisten immer mit angreift um gebunden zu werden; wie ich nun sage, die Lehrbegierigen erkennen, daß indem die Philosophie in solcher Beschaffenheit ihre Seele annimmt, sie ihr gelinde zuspricht und versucht, sie zu erlösen, indem sie zeigt, daß alle Betrachtung durch die Augen voll Betrug ist, voll Betrug auch die durch die Ohren und die übrigen Sinne, und deshalb sie überredet, sich von diesen zurückzuziehen, soweit es nicht notwendig ist, sich ihrer zu bedienen, und sie ermuntert, sich vielmehr in sich selbst zu sammeln und zusammenzuhalten; und nichts anderem zu glauben als wiederum sich selbst, was sie für sich selbst von den Dingen an und für sich anschaut; was sie aber vermittelst eines anderen betrachtet, dieses, weil es in jeglichem anderen wieder ein anderes wird, für nichts wahres zu halten, und solches sei ja eben das wahrnehmbare und sichtbare, was sie aber selbst sieht sei das gedenkbare und unsichtbare. Dieser Befreiung nun glaubt nicht widerstreben zu dürfen des wahrhaften Philosophen Seele, und enthält sich deshalb der Lust und Begierde, der Unlust und Furcht soviel sie kann, indem sie bedenkt, daß wenn jemand sehr heftig sich freut oder fürchtet, trauert oder begehrt, er nie ein so großes Übel hievon erleidet als er wohl glaubt, wenn er nun etwa erkrankt ist oder einen Verlust erlitten hat seiner Begierden wegen, was aber das größte und äußerste aller Übel ist, dieses wirklich erleidet und es nicht in Rechnung bringt. – Welches ist doch dieses, o Sokrates, sprach Kebes. – Daß nämlich jedes Menschen Seele, sobald sie über irgend etwas sich heftig erfreut oder

betrübt, auch genötigt ist von demjenigen, womit ihr dieses begegnet zu glauben, es sei das wirksamste und das wahrste, da sich dies doch nicht so verhält. Und dies sind doch am meisten die sichtbaren Dinge, oder nicht? – Freilich. – In diesem Zustande also wird am meisten die Seele von dem Leibe gebunden. – Wie so? – Weil jegliche Lust und Unlust gleichsam einen Nagel hat und sie an den Leib annagelt und anheftet, und sie leibartig macht, wenn sie doch glaubt, daß das wahr sei, was auch der Leib dafür aussagt. Denn dadurch, daß sie gleiche Meinung hat mit dem Leibe und sich an dem nämlichen erfreut, wird sie, denke ich, genötigt, auch gleicher Sitte und gleicher Nahrung wie er teilhaftig zu werden, so daß sie nimmermehr rein in die Unterwelt kommen kann, sondern immer des Leibes voll von hinnen geht; daher sie auch bald wiederum in einen andern Leib fällt, und wie hineingesät sich einwurzelt, und daher unteilhaftig bleibt des Umganges mit dem göttlichen und reinen und eingestaltigen. – Vollkommen wahr ist was du sagst, o Sokrates, sprach Kebes. – Dieser Ursachen wegen also, o Kebes, sind die wahrhaft lehrbegierigen sittsam und tapfer, und nicht weshalb die Leute sagen. Oder meinst du? – Nein, ich weiß nicht. – Es geht (84) auch nicht anders als daß die Seele eines philosophischen Mannes so rechnet und nicht glauben kann, sie müsse sich zwar von der Philosophie erlösen lassen, nachdem diese sie aber erlöset, sich selbst wiederum der Lust und Unlust hingeben um sich wieder festbinden und die vorige Arbeit vergeblich machen zu lassen, als wolle sie das Gegenstück treiben zu der Penelope Weberei; sondern Ruhe von dem Allen sich verschaffend, der Vernunft folgend und immer darin verharrend, daß sie das wahre und göttliche und der Meinung nicht unterworfen anschaut und sich davon nährt, glaubt sie, so lange sie lebt, so leben zu müssen, nach dem Tode aber zu dem verwandten und eben solchen gelangt von allen menschlichen Übeln erlöst zu werden. Hat sie sich so genährt, so ist wohl kein Wunder, wenn sie nicht fürchtet, ob sie nicht doch nach solchen Bestrebungen bei der Trennung von dem Leibe zerrissen, von ich weiß nicht welchen Winden verweht und zerstäubt umkommen und nirgend mehr sein werde.

Eine Stille entstand nun, nachdem Sokrates dieses gesagt, auf lange Zeit, und er selbst, Sokrates, war ganz in das Vorgetragene vertieft, wie man ihm ansehen konnte, und auch die meisten von uns. Kebes und Simmias aber sprachen ein wenig mit einander. Da sah sie Sokrates an, und fragte, Wie? euch dünkt doch nicht etwa das Gesagte noch mangelhaft gesagt zu sein? Denn es gibt wohl noch viel Bedenken und Einwendungen dabei, wenn einer es ganz genau durchnehmen will. Hattet ihr nun etwas anderes untereinander, so will ich nichts gesagt haben; wenn ihr aber noch hierüber zweifeltet, so tragt nur ja kein Bedenken, es entweder allein zu sagen und anzuführen, wenn ihr glaubt, daß es so besser werde vorgetragen werden, oder auch mich mit dazu zu nehmen, wenn ihr meint mit mir besser zu fahren. – Da sagte Simmias, Ich will dir die Wahrheit sagen, Sokrates. Wir beide haben schon lange zweifelnd einander angestoßen und aufgemuntert zu fragen, weil wir zwar gern hören möchten, aber doch Bedenken tragen, dir Unruhe zu machen, daß es dir nicht etwa zuwider wäre bei dem jetzigen Unglück. – Als er dies hörte, sagte er mit sanftem Lächeln, O weh, Simmias! wahrlich gar schwer werde ich die übrigen Menschen überzeugen, daß ich das jetzige Geschick für kein Unglück halte, da ich nicht einmal euch überzeugen kann, sondern ihr fürchtet, ich möchte jetzt unbequemer sein als sonst im Leben. Und wie es scheint haltet ihr mich in der Wahrsagung für schlechter als die Schwäne, welche, wenn sie merken, daß sie sterben sollen, wie sie schon sonst immer gesungen haben, dann am meisten und (85) vorzüglich singen, weil sie sich freuen, daß sie zu dem Gotte gehen sollen, dessen Diener sie sind. Die Menschen aber wegen ihrer eigenen Furcht vor dem Tode lügen auch auf die Schwäne, und sagen, daß sie über den Tod jammernd aus Traurigkeit sängen, ohne zu bedenken, daß kein Vogel singt wenn ihn hungert oder friert oder ihm sonst irgend etwas fehlt, auch nicht einmal die Nachtigall selbst, oder die Schwalbe, und der Wiedehopf, von denen

sie sagen, daß sie aus Unlust klagend singen; aber weder diese, glaube ich, singen aus Traurigkeit noch die Schwäne; sondern weil sie, meine ich, dem Apollon angehören, sind sie wahrsagerisch; und da sie das Gute in der Unterwelt voraus erkennen, so singen sie und sind fröhlich an jenem Tage, ausgezeichnet und mehr als sonst vorher. Ich halte aber auch mich dafür, ein Dienerschaftsgenoß der Schwäne zu sein, und demselben Gotte heilig, und nicht schlechter als sie das Wahrsagen zu haben von meinem Gebieter, also auch nicht unmutiger als sie aus dem Leben zu scheiden. Also deshalb mögt ihr immer sagen und fragen was ihr wollt, so lange die eilf Männer der Athener es gestatten. – Sehr schön, sagte Simmias; also will ich dir sagen, was für Zweifel ich habe, und dann auch dieser, wiefern er das Gesagte nicht annimmt. Denn ich denke über diese Dinge, o Sokrates, ohngefähr wie du, daß etwas sicheres davon zu wissen in diesem Leben entweder unmöglich ist oder doch gar schwer; aber was darüber gesagt wird nicht auf alle Weise zu prüfen, ohne eher abzulassen bis einer ganz ermüdet wäre vom Untersuchen nach allen Seiten, einen gar weichlichen Menschen verrät. Denn Eines muß man doch in diesen Dingen erreichen, entweder wie es damit steht lernen oder erfinden, oder wenn dies unmöglich ist, die beste und unwiderleglichste der menschlichen Meinungen darüber nehmen, und darauf wie auf einem Brette versuchen durch das Leben zu schwimmen, wenn einer nicht sicherer und gefahrloser kann auf einem festeren Fahrzeuge oder einer göttlichen Rede reisen. So will denn auch ich jetzt mich nicht schämen zu fragen, da ja auch du dasselbe sagst, und nicht hernach mir selbst Vorwürfe zu machen haben, daß ich jetzt nicht gesagt habe was ich denke. Mir nämlich, o Sokrates, sowohl wenn ich bei mir selbst als wenn ich mit diesem das Gesagte betrachte, erscheint es gar nicht gründlich genug. – Darauf sagte Sokrates, Vielleicht, o Freund, erscheint es dir ganz recht; aber sage nur, wiefern nicht gründlich. – Insofern, sprach er, als auch von der Stimmung und der Leier und den Saiten einer ganz auf dieselbe Weise reden könnte, daß nämlich die Stimmung etwas unsichtbares und unkörperliches und gar schönes und göttliches ist an der gestimmten Leier, die Leier selbst aber und die Saiten (86) Körper sind und körperliches und zusammengesetzt und irdisch und dem sterblichen verwandt. Wenn nun einer die Leier zerbräche oder die Saiten zerschnitt oder zerrisse, so könnte einer mit derselben Rede wie du durchführen, jene Stimmung müsse notwendig noch da sein und nicht untergegangen. Denn es wäre doch keine Möglichkeit, daß die Leier noch da sein sollte, nachdem die Saiten zerrissen wären, und die Saiten selbst, die doch dem sterblichen ähnlich sind, die Stimmung aber sollte untergegangen sein, die doch dem göttlichen und unsterblichen gleichartig und verwandt ist, und zwar noch vor dem sterblichen; sondern, würde er sagen, notwendig muß die Stimmung noch irgendwo sein, und eher werden die Hölzer verfaulen und die Saiten, als jener etwas begegnen wird. Nun aber glaube ich, o Sokrates, du selbst wirst auch dies schon erwogen haben, daß wir uns die Seele als so etwas vorzüglich vorstellen, wenn doch unser Leib eingespannt ist und zusammengehalten von warmem und kaltem, trockenem und feuchtem und dergleichen Dingen, daß unsere Seele die Mischung und Stimmung eben dieser Dinge sei, wenn sie schön und im rechten Verhältnis gegen einander gemischt sind. Ist nun die Seele eine Stimmung: so ist offenbar, daß wenn unser Leib unverhältnismäßig erschlafft oder angespannt wird von Krankheiten und andern Übeln, die Seele dann notwendig sogleich umkommt, obgleich sie das göttlichste ist, eben wie alle andern Stimmungen in Tönen und in allen Werken der Künstler, die Überreste eines jeden Leibes aber noch lange Zeit bleiben, bis sie verbrannt werden oder verwesen. Sieh nun zu, was wir gegen diese Rede sagen wollen, wenn jemand behauptet, daß die Seele als die Mischung alles zum Leibe gehörigen in dem was wir Tod nennen zuerst untergehe. – Da sah sich Sokrates um, wie er oftmals tat, und sagte lächelnd, Simmias hat ganz recht gesprochen. Wenn nun einer besseren Rat weiß als ich, warum antwortet er nicht? denn er hat die Sache gewiß gar nicht schlecht angegriffen. Doch mich dünkt, ehe wir antworten, müssen wir erst auch den Kebes hören, was der wieder unserer Rede Schuld gibt, damit wir Zeit gewinnen und uns beraten können, was wir

sagen wollen, und dann, wenn wir ausgehört haben, ihnen entweder einräumen, wenn sie etwas ordentliches scheinen angestimmt zu haben, oder wenn nicht, dann schon unsere Rede verfechten. Also, sagte er, sprich, o Kebes, was denn dich beunruhiget hat, daß du nicht glauben kannst. – Ich will es also sagen, sprach Kebes. Mir scheint nämlich unsere Rede noch immer auf demselben Fleck zu sein, und an demselben Mangel, dessen wir schon vorher erwähnten, auch jetzt noch zu (87) leiden. Denn daß unsere Seele schon war, ehe sie in diese Gestalt kam, das will ich nicht zurücknehmen, daß es nicht sehr artig, und wenn es nicht anmaßend ist zu sagen, ganz befriedigend bewiesen wäre; daß sie aber auch noch wenn wir tot sind irgendwo sei, dies scheint mir nicht eben so. Daß freilich die Seele nicht stärker und dauerhafter sein sollte als der Leib, dies gebe ich der Einwendung des Simmias nicht nach, denn in diesem allen scheint sie mir sich gar weit zu unterscheiden. Warum also, könnte die Rede wohl sagen, bist du noch ungläubig, wenn du doch siehst, daß nach des Menschen Tode das schwächere noch ist? dünkt dich dann nicht, daß das dauerhaftere sich gewiß noch erhalten müsse in eben dieser Zeit? Dagegen nun überlege, ob ich hiermit etwas sage. Denn eines Bildes bedarf ich freilich auch, wie es scheint, eben so gut als Simmias. Mich dünkt nämlich dies grade eben so gesagt, wie wenn jemand, wenn ein alter Mann der ein Weber war gestorben wäre, diese Rede führen wollte. Der Mensch ist nicht umgekommen, sondern ist gewiß noch irgendwo, und zum Beweise dafür wollte er das Kleid anführen, was er anhatte und selbst gewebt hatte, daß das doch noch wohlbehalten wäre und nicht umgekommen; und wenn ihm einer nicht glauben wollte, er diesen dann fragte, was wohl seiner Natur nach dauerhafter wäre, ein Mensch oder ein Kleid, wenn es nämlich im Gebrauch wäre und getragen würde, und wenn der dann antworten müßte, der Mensch bei weitem, jener dann glaubte bewiesen zu haben, der Mensch also müsse wohl ganz gewiß wohlbehalten sein, da ja das vergänglichere nicht untergegangen wäre. Ich denke aber, o Simmias, das verhält sich nicht so. Sieh aber auch du zu, was ich meine. Denn jeder würde wohl der Meinung sein, daß das einfältig gesagt wäre, wenn es jemand sagen wollte. Denn dieser Weber hat schon gar viele solche Kleider verbraucht und gewebt, und ist zwar später umgekommen als jene vielen, aber als das letzte denke ich doch eher, und deshalb ist doch wohl ein Mensch immer nicht schlechter oder vergänglicher als ein Kleid. Und dieses selbige Bild, meine ich, läßt sich anwenden auf Seele und Leib; und wer eben dasselbige sagte von diesen, würde mir scheinen verständig zu reden, daß nämlich die Seele zwar dauerhafter ist, und der Leib schwächer und vergänglicher, doch aber, würde er hinzu setzen, verbrauche ja jede Seele viele Leiber, zumal wenn sie viele Jahre lebe. Denn wenn der Leib immer im Muß ist und vergeht, so lange der Mensch lebt, die Seele aber das verbrauchte immer wieder webt: so muß ja die Seele wohl, wenn sie umkommt, diese ihre letzte Bekleidung noch haben, und eher freilich nur als diese einzige umkommen, und erst wenn die Seele umgekommen ist, kann dann der Leib die Natur seiner Schwachheit beweisen, indem er schnell durch Fäulnis vergeht. So daß man also diesem Satz noch nicht zuverlässig trauen darf, daß wenn wir tot sind (88) unsere Seele noch irgendwo ist. Denn wenn jemand auch dem, der deine Behauptung vorträgt, noch mehr einräumen wollte, und zugeben, unsere Seele sei nicht nur in der Zeit vor unserer Geburt gewesen, sondern es hindere auch nichts, daß nicht auch nach dem Tode Einiger Seelen noch wären und sein würden, und noch oft würden geboren werden und wieder sterben, denn so stark sei sie von Natur, daß sie dieses gar vielmal aushalten könne; nur aber, indem er dieses zugäbe, nicht auch noch jenes einräumte, daß sie in diesen vielen Geburten gar nicht von Kräften komme, und auch am Ende nicht in einem von diesen Toden gänzlich untergehe, sondern sagte, Diesen Tod aber und diese Auflösung des Leibes, welche der Seele den Untergang bringt, wisse nur keiner, denn es sei unmöglich, daß irgend einer von uns ihn fühle; wenn sich nun dieses so verhält, so kann doch von keinem der über den Tod gutes Mutes ist, gesagt werden, daß er nicht auf eine unverständige Weise mutig sei, wenn er nicht zu beweisen vermag, daß die Seele ganz und gar unsterblich und unvergänglich ist; wo nicht, so muß jeder,

der im Begriff ist zu sterben, für seine eigene Seele in Sorgen sein, ob sie nicht grade in dieser Trennung von dem Leibe ganz und gar untergehn werde.

Alle nun, als wir sie beide dieses hatten sagen gehört, waren wir, wie wir uns hernach gestanden, auf unangenehme Weise verstimmt, weil sie uns, die wir durch die vorigen Reden stark überzeugt waren, wieder unruhig zu machen und in Ungewißheit zurückzuwerfen schienen, nicht nur über das bereits gesagte, sondern auch wegen dessen, was nun noch würde gesagt werden, ob nicht wir ganz untaugliche Richter wären, oder auch die Sache selbst gar nicht zu entscheiden.

Echekrates: Bei den Göttern, o Phaidon, ich verzeihe euch das. Denn auch ich, da ich dies jetzt von dir gehört, habe so zu mir gesprochen, Welcher Rede soll man nun wohl noch glauben, denn die so sehr glaubliche, welche Sokrates vorgetragen, ist nun doch um allen Glauben gekommen. Denn gar wunderbar ergreift mich dieser Satz schon jetzt und immer, daß unsere Seele eine Stimmung ist; und wie er jetzt ausgesagt worden, hat er mir in Erinnerung gebracht, daß auch mir das vorher schon so gedäucht hatte. Und so bedarf ich nun wieder wie anfangs einer andern Rede, um mich zu überzeugen, daß mit dem Sterbenden die Seele nicht mitstirbt. Sage nun, beim Zeus, wie Sokrates dieses verfolgt hat, und ob auch ihm, wie du von euch sagst, etwas verdrießliches anzumerken war oder nicht, sondern er seinen Satz ruhig verteidigte, und ob er es befriedigend getan hat oder unzureichend. Dies alles berichte uns so genau als möglich.

Phaidon: Gewiß, o Echekrates, wie oft ich auch schon den Sokrates bewundert hatte, nie doch war ich mehr von ihm eingenommen, als damals. Denn daß er etwas zu erwidern wußte, (89) ist wohl nichts besonderes; aber ich bewunderte ihn zuerst vorzüglich darüber, wie freundlich und sanft und beifällig er die Reden der jungen Männer aufnahm, dann wie scharf er bemerkte, was sie auf uns gewirkt hatten, und wie gut er uns heilte und gleichsam wie Flüchtlinge und Geschlagene zurückrief und uns zusprach, ihm zu folgen und die Rede mit ihm zu erwägen.

Echekrates: Wie also?

Phaidon: Das will ich dir sagen. Ich saß nämlich zu seiner Rechten neben dem Bett auf einem Bänkchen, er aber saß weit höher als ich. Nun strich er mir über den Kopf, faßte die Haare im Nacken zusammen, denn er pflegte wohl oft in meinen Haaren zu spielen, und sagte, Morgen also, o Phaidon, wirst du wohl diese schönen Locken abscheren? – So sieht es wohl aus, o Sokrates, sprach ich. – Nicht doch, wenn du mir folgst. – Was denn? fragte ich. – Heute noch, sagte er, wollen wir ich meine und du diese abscheren, wenn uns nämlich die Rede stirbt, und wir sie nicht wieder ins Leben rufen können. Und wenn ich du wäre und mir diese Rede abhanden käme, wollte ich, wie die Argeier, einen Eid darauf ablegen, nicht eher das Haar wachsen zu lassen, bis ich in ehrlichem Kampf die Rede des Simmias und Kebes besiegt hätte. – Aber, sagte ich, mit zweien kann es ja auch Herakles nicht aufnehmen. – So rufe denn mich herbei, sprach er, als deinen Jolaos, so lange es noch Tag ist. – Das tue ich denn, sagte ich, aber nicht als Herakles, sondern wie Jolaos den Herakles. – Das ist gleichviel, sagte er. Aber daß wir uns ja zuerst hüten, daß uns nicht etwas gewisses begegne. – Was doch? fragte ich. – Daß wir ja nicht Redefeinde werden, sprach er, wie andere wohl Menschenfeinde. Denn unmöglich, sagte er, kann einem etwas ärgeres begegnen, als wenn er Reden haßt. Und die Redefeindschaft entsteht ganz auf dieselbe Weise wie die Menschenfeindschaft. Nämlich die Menschenfeindschaft entsteht, wenn man einem auf kunstlose Weise zu sehr vertraut, und einen Menschen für durchaus wahr, gesund und zuverlässig gehalten hat, bald darauf aber denselbigen als schlecht und unzuverlässig erfindet, und dann wieder einen, und wenn einem das öfter begegnet, und bei solchen, die man

für die vertrautesten und besten Freunde hält, so haßt man denn endlich, wenn man immer wieder anstößt, Alle, und glaubt daß nirgend an keinem irgend etwas gesundes ist. Oder hast du nicht bemerkt, daß das so zu gehen pflegt? – Ja wohl, sagte ich. – Ist das nun nicht, sprach er, schändlich, und ist nicht offenbar, daß ein solcher sich ohne die Kunst, die sich auf Menschen versteht, an den Umgang mit den Menschen wagt? Denn wenn er dieser Kunst gemäß mit ihnen umginge: so würde er, wie es sich in der Tat verhält, so auch glauben, daß es der sehr guten (90) und sehr schlechten beider immer nur wenige gibt, der mittelmäßigen aber am meisten. – Wie meinst du das, sprach ich. – Gerade, sagte er, wie mit dem sehr großen und sehr kleinen; glaubst du, daß es etwas seltneres gibt, als einen ganz ausgezeichnet großen oder ausgezeichnet kleinen Menschen oder Hund oder sonst etwas zu finden? und eben so mit schnell und langsam, häßlich und schön, weiß und schwarz? oder hast du nicht gemerkt, daß von alle dem das äußerste selten vorkommt und wenig, das mittlere aber unendlich häufig? – Freilich, sprach ich. – Und meinst du nicht, sagte er, wenn ein Wettstreit der Schlechtigkeit angestellt würde, daß auch da nur sehr wenige sich als die ersten zeigen würden? – Natürlich, sagte ich. – Freilich natürlich, sprach er; aber darin sind eigentlich die Reden nicht den Menschen ähnlich, sondern nur weil du führtest bin ich dir hieher gefolgt, wohl aber darin, daß wenn jemand einer Rede getraut hat, daß sie wahr sei, ohne die Kunst, welche sich auf Reden versteht, und sie ihm dann bald darauf wieder falsch vorkommt, manchmal mit Recht, manchmal mit Unrecht, und so wieder eine und eine andere, und vorzüglich gilt das, wie du wohl weißt, von denen, die sich mit Streitreden abgeben, daß sie am Ende glauben ganz weise geworden und allein zu der Einsicht gelangt zu sein, daß nicht nur an keinem Dinge irgend etwas gesundes und richtiges ist, sondern auch an den Reden nicht, vielmehr alles sich ordentlich wie im Euripos von oben nach unten dreht, und keine Zeit lang bei etwas bleibt. – Vollkommen richtig, sprach ich, redest du. – Und, o Phaidon, wäre das nun nicht ein Jammer, wenn es doch wirklich wahre und sichere Reden gäbe, und die man auch einsehen könnte, wenn einer, weil er auf solche Reden stößt, die ihm bald wahr zu sein scheinen bald wieder nicht, sich selbst nicht die Schuld geben wollte und seiner Kunstlosigkeit, sondern am Ende aus Mißmut die Schuld gern von sich selbst auf die Reden hinwälzte, und dann sein übriges Leben in Haß und Schmähungen gegen alle Reden hinbrächte, und so der Wahrheit und Erkenntnis der Dinge verlustig ginge? – Beim Zeus, sagte ich, ein großer Jammer. – So laß uns denn, sprach er, zuerst dafür uns hüten, und dem in unserer Seele keinen Eingang verstaten, als ob an allen Reden am Ende wohl gar nichts tüchtiges wäre; sondern vielmehr, daß wir nur noch nicht recht tüchtig sind, aber tapfer sein und trachten müssen tüchtig zu werden, du und die übrigen des ganzen künftigen Lebens wegen, ich aber eben (91) des Todes wegen. So daß ich vielleicht gar jetzt nicht sonderlich philosophisch mich in dieser Sache verhalte, sondern wie die ganz ungebildeten rechthaberisch. Denn auch diese, wenn sie über etwas streiten, kümmern sich nicht darum, wie sich das wohl eigentlich verhält wovon die Rede ist, sondern nur daß den Anwesenden das annehmlich erscheine, was sie selbst festgestellt haben, danach trachten sie. Und ich scheine gegenwärtig nur soviel mich von ihnen zu unterscheiden, daß ich nicht danach trachten will, daß den Anwesenden das was ich behaupte wahr erscheine, außer beiläufig, sondern daß es mir selbst nur recht gewiß sich so zu verhalten scheine. Ich berechne nämlich, lieber Freund, und siehe nur wie eigennützig, wenn das wahr ist, was ich behaupte, ist es doch vortrefflich, davon überzeugt zu sein; wenn es aber für die Toten nichts mehr gibt, werde ich doch wenigstens diese Zeit noch vor dem Tode den Anwesenden weniger unangenehm sein durch Klagen; dieser mein Irrtum aber dauert nicht mit aus, denn das wäre ein Übel, sondern wird in kurzem untergehn. So gerüstet also, sprach er, o Simmias und Kebes, mache ich mich an die Rede. Ihr aber, wenn ihr mir folgen wollt, kümmert euch wenig um den Sokrates, sondern weit mehr um die Wahrheit; und wenn ich euch dünke etwas richtiges zu sagen, so stimmt mir bei, wenn aber nicht, so widerstrebt mir auf alle Weise, damit ich nicht im Eifer mich und euch

zugleich betrügend, euch wie eine Biene den Stachel zurücklassend davon gehe.

Wohlan denn, fuhr er fort, erinnert mich zuerst was ihr sagtet, wenn ihr vielleicht findet, daß ich es nicht recht behalten habe. Simmias, denke ich, ist ungewiß, und fürchtet, die Seele möchte, obwohl etwas göttlicheres und schöneres als der Leib, doch vor ihm untergehen, indem sie ihrer Natur nach eine Stimmung sei. Kebes aber schien dieses zwar mir zuzugeben, daß die Seele ja dauerhafter sei als der Leib, aber das könne doch niemand wissen, ob nicht die Seele, wenn sie nun viele Leiber oft verbraucht hat, den letzten Leib doch zurückläßt und nun selbst umkommt, und dieses dann eben der Tod ist, der Untergang der Seele, denn der Leib geht ja doch immer unter ohne Aufhören. Ist es dieses, o Simmias und Kebes, was wir jetzt zu betrachten haben? Sie gaben beide zu, dieses sei es. – Und die vorigen Reden, sprach er, nehmt ihr die alle nicht an, oder einige zwar, andere aber nicht? – Einige sprachen sie, andere aber nicht. – Was sagt ihr also von jener Rede, sprach er, in welcher wir behaupteten, alles Lernen sei Erinnerung, und wenn sich dies so verhalte, müsse notwendig unsere Seele anderswo vorher sein, ehe sie an den Leib gebunden (92) worden? – Ich meines Teils, sprach Kebes, war damals wunderbar überzeugt davon, und bleibe auch jetzt dabei wie bei nichts anderem. – Und mir, sagte Simmias, geht es eben so, und es sollte mich wundern, wenn ich jemals hierüber anders dächte. – Aber du mußt doch anders denken, o thebischer Freund, sprach Sokrates, wenn nämlich jene Meinung bestehen soll, daß eine Stimmung ein zusammengesetztes Ding ist, und daß die Seele als eine Stimmung aus dem was in dem Leibe unter sich gespannt ist bestehe. Denn du wirst doch nicht sagen wollen, die Stimmung sei eher vorhanden als dasjenige da ist, woraus sie hervorgehen muß, oder willst du das? – Keinesweges, o Sokrates, sagte er. – Merkst du nun aber wohl, sagte er, daß dir dieses herauskommt, wenn du sagst, die Seele sei eher als sie in menschliche Gestalt und Leib komme, sie sei aber zusammengesetzt aus dem, was dann noch nicht ist? Die Stimmung wenigstens ist nicht so, der du sie vergleichst; sondern die Leier und die Saiten und die Töne sind vorher ungestimmt da, und zuletzt von allen entsteht die Stimmung, und geht zuerst wieder unter. Wie kann dir nun diese Rede mit jener zusammenstimmen? – Gar nicht, sprach Simmias. – Und doch, sprach er, sollte ja wohl wenn irgend eine Rede die von der Stimmung gut zusammenstimmen. – Das sollte sie wohl, sagte Simmias. – Diese aber, sagte er, stimmt dir doch nicht; also sieh zu, welche von beiden du wählen willst, die daß das Lernen Erinnerung ist, oder die daß die Seele Stimmung ist. – Viel lieber jene, o Sokrates, sagte er. Denn diese letztere ist mir ohne allen Beweis gekommen nur aus einer gewissen Wahrscheinlichkeit und Angemessenheit, woher auch die meisten Menschen zu ihren Meinungen kommen; ich weiß aber, daß die Reden, die sich nur durch einen solchen Schein bewähren, leere Prahler sind, und wenn man sich nicht wohl mit ihnen vorsieht, einen gar leicht betrügen, in der Meßkunst und in allem andern. Jene Rede aber von dem Lernen und der Erinnerung beruht auf einem annehmungswürdigen Grunde; denn es war gesagt worden, daß unsere Seele auch ehe sie in den Leib komme eben so sei, wie jenes Wesen ihr eignet, welches den Beinamen führt dessen was ist. Und dieses habe ich, wie ich mich selbst überzeuge, ganz mit Recht und mit gutem Grunde angenommen. Daher ist nun notwendig, wie ich sehe, daß ich es weder mir noch einem andern gelten lasse, welcher sagt, die Seele sei eine Stimmung. – Und was sprach er, o Simmias, sagst du hiezu? scheint dir wohl der Stimmung oder irgend einer andern Zusammensetzung zuzukommen, daß sie sich anders verhalten könne, wie jenes, woraus sie besteht? – Keinesweges. – Auch (93) nicht irgend etwas anderes tun, wie ich denke, oder leiden außer dem, was jenes tut und leidet? – Er stimmte ein. – Also kommt auch wohl der Stimmung nicht zu, das anzuführen, woraus sie zusammengesetzt ist, sondern zu folgen? – Das dünkte ihn auch so. – Weit gefehlt also, daß die Stimmung entgegengesetzt sich bewegen oder klingen oder sonst wie entgegengesetzt sein könnte ihren Teilen. – Weit gefehlt, sagte er. – Und wie, ist nicht ihrer Natur nach jede Stimmung grade so



Stimmung wie sie gestimmt ist? – Das verstehe ich nicht, sagte er. – Nicht, sagte er, wenn sie besser gestimmt ist oder in höherem Grade, falls dieses geschehen kann, wird sie dann nicht auch mehr Stimmung sein und in höherem Grade? wenn aber in geringerem und weniger, dann auch nicht so sehr und weniger? – Freilich. – Findet nun das wohl auch bei der Seele statt, daß eine Seele auch nur im allergeringsten mehr und in höherem Grade oder weniger und in geringerem als die andere eben dieses, Seele, sein kann? – Nicht im mindesten, sagte er. – Wohlan denn, beim Zeus, sprach er, von der einen Seele sagt man doch, daß sie Vernunft hat und Tugend und gut ist, von der andern aber, daß sie Unvernunft und Verderben hat und schlecht ist, und das sagt man doch mit Recht? – Mit Recht freilich. – Die nun sagen, daß die Seele eine Stimmung ist, was werden die wohl sagen, daß dieses sei in den Seelen, die Tugend und das Laster? etwa wiederum eine andere Stimmung und Verstimmtheit? so daß die eine gestimmt ist, die gute, und in ihr selbst, die doch Stimmung ist, eine andere Stimmung hat, die andere aber wiederum ungestimmt ist, und keine andere in sich hat? – Ich weiß es nicht zu sagen, sprach Simmias; offenbar aber müßte so etwas sagen, wer jenes voraussetzt. – Darüber aber sind wir ja vorher einig geworden, daß keine Seele mehr oder weniger Seele ist als die andere, und dies ist doch eben so viel, als daß keine Stimmung mehr oder weniger Stimmung ist als die andere; nicht wahr? – Freilich. – Die aber weder mehr noch weniger Stimmung ist, ist auch weder mehr noch weniger gestimmt. Ist es so? – So ist es. – Die aber weder mehr noch weniger gestimmte, hat die wohl größeren oder geringeren Anteil an dem Wesen der Stimmung oder gleichen? – Gleichen. – Also auch die Seele, wenn die eine eben dieses, Seele, weder mehr noch weniger ist als die andere, ist sie also auch weder mehr noch weniger gestimmt? – So ist es. – Und steht es so, so hat auch die eine weder mehr noch weniger Anteil an Verstimmtheit oder Stimmung? – Freilich nicht. – Und steht es wiederum so: könnte dann wohl die eine mehr oder weniger als die andere Anteil haben an Tugend und Laster, wenn doch das Laster Verstimmtheit ist und die Tugend Stimmung? – Nicht mehr. – Oder vielmehr, o Simmias, wenn wir es recht genau nehmen, wird keine Seele irgend Anteil am Laster haben, wenn sie (94) Stimmung ist. Denn da die Stimmung immer vollkommen eben dieses ist, Stimmung: so kann sie an der Verstimmtheit gar niemals Anteil haben. – Freilich nicht. – Dann also auch nicht die Seele, da sie vollkommen Seele ist, am Laster. – Wie ginge das wohl nach dem gesagten? – Nach dieser Rede also werden uns alle Seelen aller Lebendigen gleich gut sein, wenn sie doch ihrer Natur nach gleich sehr dieses sind, Seelen. – So dünkt mich auch, Sokrates, sprach er. – Dünkt es dich aber auch recht so gesagt zu sein, und daß der Rede dieses begegne, wenn die Annahme richtig wäre, daß die Seele Stimmung sei? – Ganz und gar nicht, sagte er. – Und wie, über alles was an dem Menschen ist, sagst du nicht, daß eben die Seele herrsche, zumal noch die vernünftige? – Gewiß nichts anderes. – Und etwa immer nachgebend den Zuständen des Leibes, oder auch ihnen widerstrebend? ich meine nämlich so, wenn dieser Hitze hat oder Durst, daß sie doch auf die entgegengesetzte Seite zieht, zum Nichttrinken, und wenn Hunger zum Nichtessen, und in tausend andern Dingen sehen wir doch die Seele dem leiblichen widerstreben? Oder nicht? – Allerdings. – Haben wir aber nicht im vorigen zugegeben, daß sie niemals, wenn sie Stimmung ist, entgegengesetzt klingen kann, wie jenes gespannt und nachgelassen und geschwungen wird, oder was sonst dem widerfährt, woraus sie hervorgeht; sondern daß sie jenem folgen muß und niemals anführen? – Das haben wir zugegeben; wie sollten wir nicht? – Und wie? scheint sie uns nun nicht doch ganz das Gegenteil zu tun, alles jenes zu regieren, woraus man doch sagt daß sie bestehe, und dem fast überall das ganze Leben hindurch zu widerstreben und es zu beherrschen auf alle Weise, bald härter im Zaum haltend und auf schmerzhaft Weise, wie in Sachen der Gymnastik und Heilkunst, bald wieder gelinder? und bald drohend bald verweisend mit den Begierden, dem Zorn, der Furcht, als eine andere mit einem andern redend, wie auch Homeros in der Odyssee gedichtet hat, wo er vom Odysseus sagt, Aber er schlug an die Brust und strafte das Herz mit den Worten, Dulde nun aus mein Herz, noch

härteres hast du geduldet. Meinst du wohl, er habe dies gedichtet in der Meinung, sie sei eine Stimmung, und eigne sich geleitet zu werden von den Zuständen des Leibes, und nicht selbst sie zu leiten und zu beherrschen, weil sie nämlich etwas weit göttlicheres ist als einer Stimmung zu vergleichen? – Beim Zeus, Sokrates, so kommt es mir nicht vor. – Also, mein Bester, mag es wohl auf keine Weise recht sein von uns, zu sagen, die Seele sei eine Stimmung. Denn wir würden, wie wir sehen, weder mit dem Homeros, (95) dem göttlichen Dichter, eins sein, noch mit uns selbst. – So verhalte es sich allerdings, sagte er.

Gut denn, sagte Sokrates, mit der Thebischen Harmonia sind wir, wie es scheint, noch so leidlich fertig geworden. Wie werden wir uns nun aber, o Kebes, auch mit dem Kadmos einigen und auf welche Weise? – Das denke ich, sprach Kebes, wirst du schon auffinden. Diese Rede wenigstens gegen die Stimmung hast du ganz wunderbar über meine Erwartung durchgeführt. Denn als Simmias sagte, was für Zweifel er hätte, verwunderte es mich gar sehr, was wohl jemand mit seiner Rede würde anfangen können, und doch konnte sie hernach nicht einmal den ersten Anlauf der deinigen aushalten, wie mir schien. So würde ich mich also auch nicht wundern, wenn dasselbige auch der Rede des Kadmos begegnete. – O Guter, sprach Sokrates, nur nicht großsprechen, damit uns nicht ein Zauber das was gesagt werden soll verrufe und verdrehe. Doch das soll bei Gott stehen, wir aber wollen nun auf gut homerisch näher tretend hieran versuchen, ob du wohl etwas sagst. Was du aber suchst, scheint mir der Hauptsache nach zu sein, du verlangst, es soll gezeigt werden, daß unsere Seele unvergänglich und unsterblich ist, wenn doch ein philosophischer Mann, der im Begriff zu sterben gutes Mutes ist, und der Meinung, daß er nach seinem Tode sich dort vorzüglich wohl befinden werde, mehr als wenn er einer andern Lebensweise folgend gestorben wäre, wenn ein solcher nicht ganz unverständlich und töricht sein soll bei seinem guten Mut. Zu zeigen aber, daß die Seele etwas starkes und göttliches ist, und daß sie war ehe wir geboren wurden, dies alles behauptest du könne gar füglich auch keine Unsterblichkeit andeuten, sondern daß die Seele zwar etwas lange beharrendes ist, und wer weiß wie lange Zeit vorher irgendwo gewesen ist, und vielerlei gewußt und getan hat, aber deshalb doch noch nicht unsterblich wäre, sondern eben dieses, daß sie in menschlichen Leib gekommen, könne schon der Anfang ihres Unterganges gewesen sein, gleichsam als eine Krankheit, und so könne sie in Jammer und Not dieses Leben leben, und am Ende desselben in dem was man Tod nennt untergehn. Und ob sie einmal in den Leib kommt oder oft, dies behauptest du könne keinen Unterschied darin machen, daß doch jeder von uns müsse besorgt sein. Denn es gehöre sich gar wohl, daß jeder, wer nicht unverständlich sein wolle, sich fürchte, der nicht wisse und keine Rechenschaft davon geben könne, daß sie unsterblich ist. Dies ist es ohngefähr, glaube ich, o Kebes, was du meinst, und absichtlich wiederhole ich es öfter, damit uns nichts davon entgeht, und auch du wenn du willst etwas hinzusetzen und davon tun kannst. – Darauf sagte Kebes, für jetzt habe ich wohl nichts davon zu tun oder hinzuzusetzen; sondern dies ist es was ich sagen will.

Darauf hielt Sokrates einige Zeit inne, als ob er etwas bei sich bedächte, und sagte dann, Es ist keine schlechte Sache, o Kebes, welche du aufregst. Denn wir müssen nun im Allgemeinen vom Entstehen und Vergehen die Ursache behandeln. (96) Ich also will dir, wenn du willst, darlegen, wie es mir damit ergeht. Dünkt dich dann etwas von dem was ich sage brauchbar zu sein zur Überzeugung von dem, wonach du fragst; so brauche es. – Allerdings, sprach Kebes, das will ich. – So höre denn was ich sagen werde. In meiner Jugend nämlich, o Kebes, hatte ich ein wundergroßes Bestreben nach jener Weisheit, welche man die Naturkunde nennt; denn es dünkte mich gar etwas herrliches, die Ursachen von allem zu wissen, wodurch jegliches entsteht und wodurch es vergeht und wodurch es besteht, und hundertmal wendete ich mich bald hier bald

dort hin, indem ich bei mir selbst zuerst dergleichen überlegte, ob wenn das Warme und Kalte in Fäulnis gerät, wie einige gesagt haben, dann Tiere sich bilden? und ob es wohl das Blut ist, wodurch wir denken, oder die Luft oder das Feuer? oder wohl keines von diesen, sondern das Gehirn uns alle Wahrnehmungen hervorbringt, des Sehens und Hörens und Riechens, und aus diesen dann Gedächtnis und Vorstellung entsteht, und aus Erinnerung und Vorstellung, wenn sie zur Ruhe kommen, dann auf dieselbe Weise Erkenntnis entsteht? Und wenn ich wiederum das Vergehen von alle diesem betrachtete, und die Veränderungen am Himmel und auf der Erde, so kam ich mir am Ende zu dieser ganzen Untersuchung so untauglich vor, daß gar nichts darüber geht. Und davon will ich dir hinreichenden Beweis geben. Nämlich was ich vorher auch ganz genau wußte, wie es mir und den Andern vorkam, darüber erblindete ich nun bei dieser Untersuchung so gewaltig, daß ich auch das verlernte, was ich vorher zu wissen glaubte von vielen andern Dingen, und so auch davon, wodurch der Mensch wächst. Denn dies, glaubte ich vorher, wisse jeder, daß es vom Essen und Trinken herkäme. Denn wenn aus den Speisen zum Fleische Fleisch hinzukommt und zu den Knochen Knochen, und eben so nach demselben Verhältnis auch zu allem übrigen das Verwandte sich hinzufindet, dann würde natürlich die Masse, die vorher wenig gewesen war, hernach viel, und so der kleine Mensch groß. So glaubte ich damals; dünkt dich nicht das ganz leidlich? – Ei wohl, sagte Kebes. – Bedenke auch noch dies. Ich glaubte genug daran zu haben, wenn ein Mensch neben einem andern kleinen stehend groß schien, daß er um einen Kopf größer wäre, und so auch ein Pferd neben dem andern, und was noch deutlicher ist als dieses, Zehn schien mir mehr als Achte zu sein, weil noch zwei dabei sind, und das zweifüßige größer als das einfüßige, weil es um die Hälfte herüberraagt. – Und jetzt, sprach Kebes, was dünkt dich hievon? – Daß ich, sagte er, beim Zeus, gar weit entfernt bin, auch nur zu glauben, daß ich zu irgend etwas hievon die Ursache wisse, da ich mir ja das nicht einmal gelten lasse, daß wenn jemand Eins zu Einem hinzunimmt, dann entweder das Eine, zu welchem hinzugenommen worden, zwei geworden ist, oder das hinzugenommene und das zu welchem hinzugenommen worden, eben weil eins zu dem andern hinzugekommen, zwei geworden sind. Denn ich wundere (97) mich wie doch als jedes für sich war, jedes von ihnen soll Eines gewesen sein, und sie damals nicht zwei waren, nun sie aber einander nahe gekommen, dieses die Ursache gewesen ist, daß sie Zweie geworden sind, die Vereinigung, daß man sie neben einander gestellt hat. Und eben so wenig, wenn jemand Eines zerspaltet, kann ich mich noch überreden, daß wiederum dieses, die Spaltung, Ursache geworden ist, daß Zwei geworden sind. Denn dies wäre ja eine ganz entgegengesetzte Ursache des Zweierwerdens als damals. Damals nämlich, weil sie einander näher gebracht wurden, und eines zum andern hinzugesetzt, nun aber weil eines vom andern hinweggeführt und getrennt wird. Auch nicht, warum Eines wird, getraue ich mich noch zu wissen, noch sonst irgend etwas mit einem Wort warum es wird oder vergeht oder ist, nämlich nach dieser Art und Weise der Untersuchung, sondern ich mische mir eine andere auf gut Glück zusammen, diese aber lasse ich auf keine Weise gelten. Sondern als ich einmal einen hörte, aus einem Buche, wie er sagte vom Anaxagoras, lesen, daß die Vernunft das anordnende ist, und aller Dinge Ursache, an dieser Ursache erfreute ich mich, und es schien mir auf gewisse Weise sehr richtig, daß die Vernunft von allem die Ursache ist, und ich gedachte, wenn sich dies so verhält, so werde die ordnende Vernunft auch alles ordnen, und jegliches stellen, so wie es sich am besten befindet. Wenn nun einer die Ursache von jeglichem finden wollte, wie es entsteht oder vergeht oder besteht, so dürfe er nur dieses daran finden, wie es grade diesem am besten sei zu bestehen oder irgend sonst etwas zu tun oder zu leiden. Und dem zufolge dann gezieme es dem Menschen nicht nach irgend etwas anderem zu fragen, sowohl in Bezug auf sich als auf alles andere, als nach dem trefflichsten und besten, und derselbe werde dann notwendig auch das schlechtere wissen, denn die Erkenntnis von beiden sei dieselbe. Dieses nun bedenkend freute ich mich, daß ich glauben konnte, über die Ursache der Dinge einen Lehrer gefunden zu haben, der recht nach

meinem Sinne wäre, an dem Anaxagoras, der mir nun auch sagen werde, zuerst ob die Erde flach ist oder rund, und wenn er es mir gesagt, mir dann auch die Notwendigkeit der Sache und ihre Ursache dazu erklären werde, indem er auf das bessere zurückginge, und mir zeigte, daß es ihr besser wäre, so zu sein. Und wenn er behauptete, sie stände in der Mitte, werde er mir dabei erklären, daß es ihr besser wäre in der Mitte zu stehn; und wenn er mir dies deutlich machte, war ich schon ganz entschlossen, daß ich nie mehr eine andere Art von Ursache begehren wollte. Eben so war ich entschlossen, mich nach der Sonne gleichermaßen zu erkundigen, (98) und dem Monde und den übrigen Gestirnen wegen ihrer verhältnismäßigen Geschwindigkeit und ihrer Umwälzungen und was ihnen sonst begegnet, woher es doch jedem besser ist, das zu verrichten und zu erleiden, was jeder erleidet. Denn ich glaubte ja nicht, nachdem er einmal behauptet, alles sei von der Vernunft geordnet, daß er irgend einen anderen Grund mit hineinziehen werde, als daß es das Beste sei, daß sie sich so verhalten wie sie sich verhalten; und also glaubte ich, indem er für jedes einzelne und alles insgesamt den Grund nachwies, werde er das Beste eines jeglichen darstellen, und das für alles insgesamt Gute. Und für vieles hätte ich diese Hoffnung nicht weggegeben; sondern ganz emsig griff ich zu den Büchern, und las sie durch so schnell ich nur konnte, um nur aufs schnellste das Beste zu erkennen und das Schlechtere. Und von dieser wunderbaren Hoffnung, o Freund, fiel ich ganz herunter, als ich fortschritt und las, und sah, wie der Mann mit der Vernunft gar nichts anfängt, und auch sonst gar nicht Gründe anführt, die sich beziehen auf das Anordnen der Dinge, dagegen aber allerlei Luft und Äther und Wasser vorschreibt und sonst vieles zum Teil wunderliches. Und mich dünkte, es sei ihm so gegangen, als wenn jemand zuerst sagte, Sokrates tut alles was er tut mit Vernunft, dann aber, wenn er sich daran machte, die Gründe anzuführen von jeglichem, was ich tue, dann sagen wollte, zuerst daß ich jetzt deswegen hier säße, weil mein Leib aus Knochen und Sehnen besteht, und die Knochen dicht sind und durch Gelenke von einander geschieden, die Sehnen aber so eingerichtet, daß sie angezogen und nachgelassen werden können, und die Knochen umgeben nebst dem Fleisch und der Haut, welche sie zusammenhält. Da nun die Knochen in ihren Gelenken schweben, so machten die Sehnen, wenn ich sie nachlasse und anziehe, daß ich jetzt im Stande sei meine Glieder zu bewegen, und aus diesem Grunde säße ich jetzt hier mit gebogenen Knien. Eben so wenn er von unserm Gespräch andere dergleichen Ursachen anführen wollte, die Töne nämlich und die Luft und das Gehör und tausenderlei dergleichen herbeibringen, ganz vernachlässigend die wahren Ursachen anzuführen, daß nämlich weil es den Athenern besser gefallen hat mich zu verdammen, deshalb es auch mir besser geschienen hat hier sitzen zu bleiben, und gerechter die Strafe geduldig anzustehen, welche sie angeordnet haben. Denn, beim Hunde, schon lange, glaube ich wenigstens, wären diese Sehnen und Knochen in Megara oder bei (99) den Böotiern, durch die Vorstellung des Besseren in Bewegung gesetzt, hätte ich es nicht für gerechter und schöner gehalten, lieber als daß ich fliehen und davongehn sollte, dem Staate die Strafe zu büßen die er ordnet. Also dergleichen Ursachen zu nennen ist gar zu wunderlich; wenn aber einer sagte, daß ohne dergleichen zu haben, Sehnen und Knochen und was ich sonst habe, ich nicht im Stande sein würde, das auszuführen was mir gefällt, der würde richtig reden. Daß ich aber deshalb täte was ich tue, und es in sofern mit Vernunft täte, nicht wegen der Wahl des Besten, das wäre doch gar eine große und breite Untauglichkeit der Rede, wenn sie nicht im Stande wäre zu unterscheiden, daß bei einem jeden Dinge etwas anderes ist, die Ursache, und etwas anderes jenes, ohne welches die Ursache nicht Ursache sein könnte; und eben dies scheinen mir wie im Dunkeln tappend die Meisten mit einem ungehörigen Namen, als wäre es selbst die Ursache, zu benennen. Darum legt dann der eine einen Wirbel um die Erde, und läßt sie dadurch unter dem Himmel stehen bleiben, der andere stellt ihr, wie einem breiten Troge einen Fußschemel, die Luft unter. Daß sie aber nun so liege, wie es am besten war sie zu legen, die Bedeutung davon suchen sie gar nicht auf, und glauben auch gar nicht, daß darin eine besondere höhere Kraft liege,

sondern meinen, sie hätten wohl einen Atlas aufgefunden, der stärker wäre und unsterblicher, als dieser, und alles besser zusammenhielte; das Gute und Richtige aber, glauben sie, könne überall gar nichts verbinden und zusammenhalten. Ich nun wäre, um zu wissen wie es sich mit dieser Ursache verhält, gar zu gern jedermanns Schüler geworden; da es mir aber so gut nicht wurde, und ich dies weder selbst zu finden noch von einem andern zu lernen vermochte, willst du, daß ich dir von der zweitbesten Fahrt wie ich sie durchgeführt habe zur Erforschung der Ursache, eine Beschreibung gebe, o Kebes? – Ganz über die Maßen, sprach er, will ich das. – Es bedünkte mich nämlich nach diesem, da ich aufgegeben die Dinge zu betrachten, ich müsse mich hüten, daß mir nicht begegne, was denen, welche die Sonnenfinsternis betrachten und anschauen, begegnet. Viele nämlich verderben sich die Augen, wenn sie nicht im Wasser oder sonst worin nur das Bild der Sonne anschauen. So etwas merkte ich auch, und befürchtete, ich möchte ganz und gar an der Seele geblendet werden, wenn ich mit den Augen nach den Gegenständen sähe, und mit jedem Sinne versuchte, sie zu treffen. Sondern mich dünkt, ich müsse zu den Gedanken meine Zuflucht nehmen, und in diesen das wahre Wesen der Dinge anschauen. Doch vielleicht ähnelt das Bild auf gewisse Weise nicht so, wie ich es aufgestellt habe. Denn das möchte ich gar nicht (100) zugeben, daß wer das Seiende in Gedanken betrachtet, es mehr in Bildern betrachte, als wer in den Dingen. Also dahin wendete ich mich, und indem ich jedesmal den Gedanken zum Grunde lege, den ich für den stärksten halte: so setze ich, was mir scheint mit diesem übereinzustimmen, als wahr, es mag nun von Ursachen die Rede sein oder von was nur sonst, was aber nicht, als nicht wahr. Ich will dir aber noch deutlicher sagen, wie ich es meine; denn ich glaube, daß du es jetzt nicht verstehst. – Nein, beim Zeus, sagte Kebes, nicht eben sonderlich. – Ich meine es eben so, fuhr er fort, gar nichts Neues, sondern was ich schon sonst immer und so auch in der eben durchgeführten Rede gar nicht aufgehört habe zu sagen. Ich will nämlich gleich versuchen dir den Begriff der Ursache aufzuzeigen, womit ich mich beschäftigt habe, und komme wiederum auf jenes abgedroschene zurück, und fange davon an, daß ich voraussetze, es gebe ein Schönes an und für sich, und ein Gutes und Großes und so alles andere, woraus, wenn du mir zugibst und einräumst daß es sei, ich dann hoffe, dir die Ursache zu zeigen und nachzuweisen, daß die Seele unsterblich ist. – So säume nur ja nicht, sprach Kebes, es durchzuführen, als hätte ich dir dies längst zugegeben. – So betrachte denn, fuhr er fort, was daran hängt, ob dir das eben so vorkommt wie mir. Mir scheint nämlich, wenn irgend etwas anderes schön ist außer jenem, selbstschönen, es wegen gar nichts anderem schön sei, als weil es Teil habe an jenem Schönen, und eben so sage ich von allem. Räumst du diese Ursache ein? – Die räume ich ein, sprach er. – Und so verstehe ich denn gar nicht mehr und begreife nicht jene andern gelehrten Gründe; sondern wenn mir jemand sagt, daß irgend etwas schön ist entweder weil es eine blühende Farbe hat oder Gestalt oder sonst etwas dieser Art, so lasse ich das andere, denn durch alles übrige werde ich nur verwirrt gemacht, und halte mich ganz einfach und kunstlos und vielleicht einfältig bei mir selbst daran, daß nichts anderes es schön macht als eben jenes Schöne, nenne es nun Anwesenheit oder Gemeinschaft, wie nur und woher sie auch komme, denn darüber möchte ich nichts weiter behaupten, sondern nur, daß vermöge des Schönen alle schönen Dinge schön werden. Denn dies dünkt mich das allersicherste zu antworten, mir und jedem andern; und wenn ich mich daran halte, glaube ich, daß ich gewiß niemals fallen werde, sondern daß es mir und jedem andern sicher ist zu antworten, daß vermöge des Schönen die schönen Dinge schön werden. Oder dünkt dich das nicht auch? – Das dünkt mich. – Also auch vermöge der Größe das große groß und das größere größer, und vermöge der Kleinheit das kleinere kleiner? – Ja. – Also du würdest es auch nicht annehmen, wenn jemand von einem sagen wollte, er sei größer als ein anderer vermöge des Kopfes, und der Kleinere vermöge desselbigen auch kleiner, sondern würdest (101) darauf beharren, daß du gar nichts anderes meinst, als daß alles, größere als ein anderes, nur vermöge der Größe größer ist und

wegen sonst nichts, und eben um deswillen, um der Größe willen, und das kleinere vermöge sonst nichts kleiner als der Kleinheit, und eben um deswillen kleiner um der Kleinheit. Und das aus Furcht, glaube ich, daß dir nicht eine andere Rede entgegentrete, wenn du sagtest, einer sei des Kopfes wegen größer und kleiner, zuerst nämlich, daß wegen des nämlichen das größere größer sei und das kleinere kleiner, und dann, daß des Kopfes wegen, der doch selbst klein ist, das größere größer sei, und daß das doch ein Wunder sei, daß wegen etwas kleinem einer groß sein soll. Oder würdest du das nicht fürchten? – Da lachte Kebes und sagte, Freilich wohl. – Also, fuhr er fort, daß zehn mehr ist als acht, um zwei, und um dieser Ursache willen es übertreffe, der zwei wegen, und nicht der Vielheit wegen und durch die Vielheit, das würdest du dich fürchten zu sagen. So auch daß das zweifüßige größer wäre als das einfüßige, vermöge der Hälfte, und nicht vermöge der Größe? Denn dabei ist doch dieselbe Besorgnis. – Allerdings, antwortete er. – Und wie, wenn Eines zu Einem hinzugesetzt worden, daß dann die Hinzufügung Ursache sei, daß zwei geworden sind, und wenn eines gespalten worden, dann die Spaltung, würdest du dich nicht scheuen das zu sagen, und vielmehr laut erklären, du wüßtest nicht, daß irgend wie anders jegliches werde, als indem es Teil nähme an dem eigentümlichen Wesen eines jeglichen, woran es Teil hat, und so fändest du gar keine andere Ursache des Zweigewordenseins, als eben die Teilnehmung an der Zweiheit, an welcher alles teilnehmen müsse, was zwei sein sollte, so wie an der Einheit, was Eins sein sollte? Die Spaltungen aber und Hinzufügungen und andere solche Herrlichkeiten, würdest du die nicht liegen lassen und Andern anheimstellen, damit zu antworten, die gelehrter sind als du; du selbst aber aus Furcht, wie man sagt, vor deinem eigenen Schatten und deiner Ungeschicktheit, an jener sicheren Voraussetzung dich haltend, immer so antworten? Wenn sich aber einer an die Voraussetzung selbst hielte, würdest du den nicht gehn lassen und nicht eher antworten, bis du, was von ihr abgeleitet wird, betrachtet hättest, ob es mit einander stimmt oder nicht stimmt? und solltest du dann von jener selbst Rechenschaft geben, würdest du sie nicht auf die gleiche Weise geben, nämlich eine andere Voraussetzung wieder voraussetzend, welche dir eben von den höherliegenden die beste dünkte, bis du auf etwas befriedigendes kämest, nicht aber untereinander mischend wie die Streitkünstler bald von dem ersten Grunde reden und bald von dem daraus abgeleiteten, wenn du nämlich irgend etwas, wie es wirklich ist, finden wolltest. Denn jene freilich haben hieran vielleicht gar keinen Gedanken und keine Sorge, sondern sind im Stande, wenn sie auch in ihrer Weisheit alles durcheinander rühren, doch noch sich selbst zu gefallen. Gehörst du aber zu (102) den Philosophen: so, denke ich, wirst du es so machen, wie ich sage. – Ganz vollkommen wahr, redest du, sagten Simmias und Kebes zugleich.

Echekrates: Beim Zeus, o Phaidon, mit Recht. Denn gar wunderbar einleuchtend scheint mir der Mann dieses gesagt zu haben für jeden, der auch nur ein wenig Vernunft hat.

Phaidon: Allerdings, o Echekrates, und so schien es auch allen Anwesenden.

Echekrates: Und auch uns den Abwesenden, die es jetzt hören. Aber was war nur, was hiernächst gesagt wurde?

Phaidon: Wie ich glaube, nachdem ihm dieses eingeräumt und zugestanden war, daß jeglicher Begriff etwas sei an sich, und durch Teilnahme an ihnen die andern Dinge den Beinamen von ihnen erhalten: so fragte er hierauf, Wenn du nun dieses so annimmst, mußst du dann nicht wenn du behauptest, Simmias sei größer als Sokrates, als Phaidon aber kleiner, sagen, daß in dem Simmias beides sei, Größe und Kleinheit? – Freilich. – Und so gestehst du doch, daß Simmias den Sokrates überragt, damit verhalte es sich nicht in der Tat so, wie es buchstäblich ausgedrückt wird. Denn es ist nicht des Simmias Natur, schon dadurch daß er Simmias ist zu überragen,

sondern durch die Größe, die er zufällig hat, auch nicht den Sokrates zu überragen deshalb weil Sokrates Sokrates ist, sondern nur weil Sokrates Kleinheit hat in Bezug auf jenes Größe. – Richtig. – Auch nicht vom Phaidon überragt zu werden deshalb weil Phaidon Phaidon ist, sondern weil er Größe hat in Vergleich mit Simmias Kleinheit. – So ist es. – So hat also Simmias den Beinamen klein zu sein und groß, selbst in der Mitte stehend zwischen beiden, indem er mittelst des Übertreffens durch Größe des Einen Kleinheit übertrifft, dem Anderen aber Größe zugesteht, welche seine Kleinheit übertrifft. Dabei lächelte er und sagte, Ich werde wohl noch gar wie ein Gerichtsschreiber so genau reden; aber es verhält sich denn doch wie ich sage. – Jener stimmte bei. – Ich sage dies aber, weil ich möchte, du wärest derselben Meinung wie ich. Denn mir leuchtet ein, daß nicht nur die Größe selbst niemals will zugleich groß und klein sein, sondern daß auch die Größe in uns niemals das Kleine aufnimmt oder will übertroffen werden, sondern eines von beiden, daß sie entweder flieht und aus dem Wege geht, wenn ihr Gegenteil das Kleine sich nähert, oder wenn es da ist untergeht, niemals aber bleibend und die Kleinheit aufnehmend etwas anders sein will als sie war; so wie ich allerdings aushaltend und die Kleinheit aufnehmend derselbige bin der ich war, und nur eben dieser selbige klein bin. Jene aber hat nicht das Herz, indem sie groß ist, auch klein zu sein. So auch das Kleine in uns will niemals groß werden oder sein; noch auch sonst eins von zwei entgegengesetzten will dasselbe bleibend was es war zugleich auch sein Gegenteil werden oder sein, sondern entweder geht es davon (103) oder es geht unter wenn ihm dies begegnet. – Auf alle Weise, sprach Kebes, leuchtet mir das auch ein. – Da sagte einer von den Anwesenden, wer es aber war erinnere ich mich nicht mehr genau, Bei den Göttern, war uns nicht in unsern vorigen Reden grade das Gegenteil von dem was jetzt gesagt wird herausgekommen, daß nämlich aus dem kleineren das größere werde und aus dem größeren das kleinere, und daß grade dies die Art sei, wie entgegengesetztes wird aus entgegengesetztem? Nun aber scheint mir gesagt zu werden, daß das gar nicht möglich ist. – Sokrates hatte sich hingeneigt und zugehört, und sagte, Das hast du wacker erinnert, nur bemerkst du nicht den Unterschied zwischen dem jetzt gesagten und dem damaligen. Damals nämlich wurde gesagt, aus dem entgegengesetzten Dinge werde das entgegengesetzte Ding: jetzt aber, daß das entgegengesetzte selbst sein entgegengesetztes niemals werden will, weder das in uns noch das in der Natur. Damals nämlich, o Freund, redeten wir von den Dingen, die das entgegengesetzte an sich haben, und benannten sie mit den Namen von jenen, jetzt aber von jenen selbst, durch deren Einwohnung die so genannten Dinge ihre Benennung erhalten. Und von diesen selbst behaupten wir doch wohl nicht, daß sie einen Übergang in einander zulassen. Zugleich sah er den Kebes an, und fragte, Hat auch dich vielleicht, o Kebes, irre gemacht, was dieser sagte? – Nein, sagte Kebes, so steht es nicht mit mir; wiewohl ich nicht sagen will, daß nicht vieles mich irre macht. – Darüber also sind wir eins geworden, fuhr Sokrates fort, ganz unbedingt, daß das entgegengesetzte niemals sein entgegengesetztes sein wird. – Auf alle Weise. – So betrachte denn auch noch dieses, ob du auch darüber mit mir einig sein wirst. Du nennst doch etwas warm und kalt? – Das tue ich. – Etwa dasselbe was auch Schnee und Feuer? – Nein, beim Zeus, ich nicht. – Sondern etwas anderes als das Feuer ist das Warme, und etwas anderes als der Schnee das Kalte? – Ja. – Aber das, denke ich, glaubst du doch, daß niemals der Schnee als Schnee das Warme aufnehmen, und wie wir im vorigen sagten, noch sein wird was er war, Schnee und zugleich warm; sondern wenn das Warme sich nähert, wird er ihm entweder aus dem Wege gehn oder verschwinden. – Freilich. – Und so das Feuer wiederum, wenn ihm das Kalte naht, wird entweder darunter weggeh'n oder verschwinden, nie aber das Herz haben, die Kälte aufzunehmen, und noch sein zu wollen was es war, Feuer und kalt. – Wohl gesprochen, sagte er. – Diese Bewandnis also, fuhr er fort, hat es mit einigen Dingen, daß nicht nur der Begriff selbst sich seinen Namen aneignen will für alle Zeit, sondern auch noch etwas anderes, welches zwar nicht er selbst ist, aber doch immer seine Gestalt an sich trägt, so lange es ist. Vielleicht wird hieran noch deutlicher

werden, was ich meine. Das Ungerade muß doch immer diesen Namen bekommen, den wir jetzt genannt haben; oder nicht? – Allerdings. – Aber dieses allein, denn danach frage ich, oder auch noch etwas anderes, welches zwar nicht das Ungerade selbst ist, aber was man doch immer auch mit dem Namen desselben (104) nennen muß, weil es so geartet ist, daß es das Ungerade nie kann fahren lassen? Ich meine damit das, was auch der Dreiheit begegnet und noch vielem anderen. Denn überlege dir nur wegen der drei, glaubst du nicht, daß sie immer muß sowohl mit ihrem Namen genannt werden, als mit dem des Ungeraden, ohnerachtet dieses nicht dasselbe ist, wie die Dreiheit; aber dennoch ist dies die natürliche Beschaffenheit der Drei und der Fünf, und überhaupt der einen ganzen Hälfte der Zahl, daß ohnerachtet sie nicht dasselbe ist wie das Ungerade, doch jede von ihnen ungerade ist. Und wiederum die Zwei und die Vier, und die andere Reihe der Zahlen ist nicht dasselbe wie das Gerade, aber doch ist jede von ihnen immer gerade. Gibst du das zu oder nicht? – Wie sollte ich nicht, sprach er. So siehe nun zu, was ich eigentlich deutlich machen will. Es ist nämlich dieses, daß nicht nur jenes entgegengesetzte selbst sich einander nicht annimmt; sondern auch alles das, was einander eigentlich nicht entgegengesetzt ist, doch aber das entgegengesetzte immer in sich hat, auch dieses scheint jene Idee nicht annehmen zu wollen, die der in ihm wohnenden entgegengesetzt ist, sondern wenn sie kommt entweder unterzugehen oder sich davon zu machen. Oder wollen wir nicht sagen, die Drei werde eher untergehen, und sich alles andere gefallen lassen, als aushalten Drei zu sein, und zugleich gerade zu werden? – Allerdings, sagte Kebes. – Nun ist doch die Zwei der Drei nicht entgegengesetzt. – Freilich nicht. – Also nicht nur die entgegengesetzten Begriffe lassen einander nicht zu, sondern auch noch einiges andere läßt das entgegengesetzte nicht an sich kommen. – Vollkommen richtig, sprach er, redest du. – Sollen wir nun, fuhr jener fort, wenn wir es können, bestimmen, welcherlei diese sind? – Wohl. – Werden es nun nicht diejenigen sein, o Kebes, welche dasjenige, wovon sie Besitz nehmen, nicht nur nötigen, ihre eigene Idee immer fest zu halten, sondern auch immer die eines gewissen entgegengesetzten? – Wie meinst du das? – Wie wir eben sagten. Denn du weißt doch, Alles wovon die Idee der Dreiheit Besitz nimmt, ist notwendig nicht nur Drei, sondern auch ungerade? – Freilich. – Zu einem solchen nun, sagen wir, kann die Idee, welche der Form entgegengesetzt ist, die dies bewirkt, niemals kommen? – Freilich nicht. – Bewirkt hat dies aber die Form des Ungeraden. – Ja. – Und entgegengesetzt dieser ist die des Geraden? – Ja. – Also kann zu Gedrittem niemals die Form des Geraden kommen. – Offenbar nicht. – Ohne allen Anteil an dem Geraden ist also das Gedritte? – Ohne Anteil. – Also ist die Drei ungerade? – Ja. – Was ich also bestimmen wollte, welche Dinge nämlich, ohne einem gewissen entgegengesetzt zu sein, doch dessen Gegenteil nicht annehmen, wie jetzt die Drei dem Geraden nicht entgegengesetzt ist, es aber demohnerachtet doch nicht aufnimmt; denn immer bringt sein Gegenteil mit sowohl die Zwei dem Ungeraden, als das Feuer dem Kalten, und vieles andere, dieses nun siehe zu, ob du es wohl (105) so bestimmst, daß nicht nur ein entgegengesetztes das andere nicht aufnimmt, sondern auch, wenn etwas allem woran es sich macht, den einen Gegensatz zubringt, so kann eben dieses zubringende den Gegensatz des Zugebrachten niemals annehmen. Rufe es dir nur noch einmal zurück, denn es ist nicht übel, es oft zu hören. Die Fünf wird nie die Form des Geraden annehmen, noch die Zehn die des Ungeraden als das zwiefache. Auch dieses selbst ist einem andern entgegengesetzt, aber dennoch nimmt es die Form des Ungeraden nicht an. Eben so wenig des anderthalbe und alles dergleichen als halbes die des Ganzen, oder das Drittel und alles dergleichen, wenn du folgst und einstimmst. – Gar sehr, sprach er, stimme ich ein und folge auch. – So sage mir denn, sprach er, noch einmal von Anfang an, und antworte mir, nicht das gerade was ich frage, sondern mich nachahmend ein anderes. Ich sage das nämlich, weil ich außer jener vorher gegebenen sicheren Antwort vermittelst des jetzt gesagten noch eine andere Sicherheit absehe. Denn wenn du mich fragtest, wem was doch in dem Leibe einwohnt, wird dieser warm sein: so würde ich dir nicht jene



einfältige sichere Antwort geben, wem Wärme; sondern eine feinere vermöge des jetzt gesagten, nämlich wem Feuer. Noch auch wenn du fragtest, welchem Leibe wag doch einwohnt, der wird krank sein, werde ich sprechen, welchem Krankheit, sondern welchem Fieber. Noch auch, wenn was doch einer Zahl einwohnt, wird sie ungerade sein, werde ich antworten, wenn Ungeradigkeit, sondern wenn Einheit, und so überall. Siehe nun zu, ob du schon zur Genüge verstehst, was ich will. – Vollkommen zur Genüge, sagte er. – Antworte also, sprach er, wenn was doch dem Leibe einwohnt, wird er lebend sein? – Wenn Seele, antwortete er. – Und verhält sich dies auch immer so? – Wie sollte es nicht, sagte er. – Die Seele also, wessen sie sich bemächtigt, zu dem kommt sie immer Leben mitbringend. – Das tut sie freilich. – Ist nun wohl etwas dem Leben entgegengesetzt, oder nichts? – Es ist. – Und was? – Der Tod. – Also wird wohl die Seele das Gegenteil dessen, was sie immer mitbringt, nie annehmen, wie wir aus dem vorigen festgesetzt haben. – Und gar sehr festgesetzt. – Wie nun? was die Idee des Geraden nie aufnimmt, wie nannten wir das eben? – Ungerade. – Und was das Gerechte nie annimmt, und das künstlerische nie annimmt? – Unkünstlerisch, sprach er, und jenes ungerecht. – Wohl. Und was den Tod nie annimmt, wie nennen wir das? – Unsterblich, sagte er. – Und die Seele nimmt doch den Tod nie an? – Nein. – Unsterblich also ist die Seele? – Unsterblich. – Wohl, sprach er. Wollen wir also sagen, dies sei erwiesen, oder wie dünkt dich? – Und zwar ganz vollständig, o Sokrates. – Wie nun, sprach er, o Kebes; wenn das ungerade notwendig unvergänglich wäre, würde dann die Drei nicht auch unvergänglich (106) sein? – Wie sollte sie nicht? – Und nicht wahr, wenn auch das unwarne notwendig unvergänglich wäre, so müßte, wenn jemand an den Schnee Wärme brächte, der Schnee sich davon machen, aber wohlbehalten und ungeschmolzen? Denn vergehn könnte er ja nicht, aber auch nicht bleiben und die Wärme aufnehmen. – Wohl gesprochen, sagte er. – Und eben so, denke ich, wenn das unkalte unvergänglich wäre, und jemand an das Feuer kaltes brächte, so würde es nicht verlöschen und auch nicht vergehen, sondern nur wohlbehalten sich entfernen. – Notwendig. – Muß man nun nicht eben so auch von dem unsterblichen sagen, daß wenn das Unsterbliche auch unvergänglich ist, die Seele unmöglich, wenn der Tod an sie kommt, untergehn kann. Denn den Tod, vermöge des vorhergesagten, kann sie nicht annehmen und gestorben sein, wie die Drei niemals kann gerade sein, eben so wenig als das ungerade selbst, noch auch das Feuer kalt, eben so wenig als die Wärme in dem Feuer. Aber was hindert, könnte jemand sagen, daß das Ungerade zwar niemals gerade wird, wenn das Gerade ihm ankommt, wie auch eingestanden ist, aber wohl daß es umkommt, und statt seiner uns ein grades entsteht? Wer nun das sagte, dem könnten wir nicht abstreiten, daß es nicht umkomme. Denn das Ungerade ist nicht unvergänglich. Wenn aber dies erst eingestanden wäre, dann könnten wir leicht durchfechten, daß wenn das Gerade kommt, das Ungerade und die Drei nur davon gehn, und vom Feuer und dem Warmen und allem andern würden wir es eben so durchfechten. Oder nicht? – Gewiß. – Nicht so auch jetzt von dem unsterblichen, wenn uns nur erst eingestanden wäre, daß es zugleich auch unvergänglich ist, wäre uns die Seele außerdem daß sie unsterblich ist auch unvergänglich; wo aber nicht, so müßte man es anders anfangen. – Dessen bedarf es nun wohl nicht, sprach er, was dies betrifft. Denn gute Wege hätte es, daß irgend etwas sich dem Untergang entziehen könnte, wenn auch das unsterbliche und immer seiende den Untergang annähme. – Gott wenigstens, sprach Sokrates, und die Idee des Lebens selbst wird wohl, wenn überhaupt etwas unsterblich ist, von jedem eingestanden werden, daß es niemals untergehe. – Beim Zeus, sagte er, von jedem Menschen ja schon, und noch mehr denke ich von den Göttern. – Wenn also das unsterbliche auch unvergänglich ist, wäre dann nicht die Seele, wenn sie doch unsterblich ist, zugleich auch unvergänglich? – Ganz notwendig. – Tritt also der Tod den Menschen an: so stirbt, wie es scheint, das sterbliche an ihm, das unsterbliche aber und unvergängliche zieht wohlbehalten ab, dem Tode aus dem Wege. – Das leuchtet ein. – Ganz sicher also, o Kebes, ist die Seele unsterblich und unvergänglich, und (107) in Wahrheit werden unsere Seelen sein in der

Unterwelt. – Ich wenigstens, o Sokrates, sagte er, vermag weder etwas anderes hiegegen vorzubringen, noch deinen Reden den Glauben zu versagen; weiß aber unser Simmias oder sonst ein Anderer etwas, so wird es wohlgetan sein, es nicht zu verschweigen. Denn ich wüßte nicht, auf welche andere Gelegenheit als die jetzt noch vorhandene es jemand verschieben könnte, der etwas über diese Gegenstände sagen oder hören will. – Allerdings, sagte Simmias, weiß auch ich nicht, wie ich nicht beistimmen soll, dem Gesagten zufolge; jedoch wegen der Größe der Gegenstände, worauf die Reden sich beziehen, und wie ich auf die menschliche Schwachheit wenig halte, bin ich gedrungen, bei mir selbst noch einen Unglauben zu behalten über das Gesagte. – Nicht nur das, o Simmias, sagte Sokrates, sondern wie du hierin ganz recht gesprochen hast, müßt ihr auch in alle Wege unsere ersten Voraussetzungen, wenn sie euch auch zuverlässig sind, doch noch genauer in Erwägung ziehen; und wenn ihr sie euch befriedigend auseinandergesetzt habt, dann, denke ich, werdet ihr auch der Rede folgen, so weit nur irgend ein Mensch sie verfolgen kann. Und wenn eben dieses gewiß geworden ist, dann werdet ihr nichts weiter suchen. – Vollkommen richtig. – Und so ist denn dieses, ihr Männer, wohl wert bemerkt zu werden, daß wenn die Seele unsterblich ist, sie auch der Sorgfalt bedarf nicht für diese Zeit allein, welche wir das Leben nennen, sondern für die ganze Zeit, und das Wagnis zeigt sich nun eben erst recht furchtbar, wenn jemand sie vernachlässigen wollte. Denn wenn der Tod eine Erledigung von Allem wäre: so wäre es ein Fund für die Schlechten, wenn sie sterben, ihren Leib los zu werden, aber auch ihre Schlechtigkeit mit der Seele zugleich. Nun aber diese sich als unsterblich zeigt, kann es ja für sie keine Sicherheit vor dem Übel geben und kein Heil, als nur wenn sie so gut und vernünftig geworden ist als möglich. Denn nichts anderes kann sie doch mit sich haben, wenn sie in die Unterwelt kommt, als nur ihre Bildung und Nahrung, die ihr ja auch wie man sagt gleich so wie sie gestorben ist den größten Nutzen oder Schaden bringt, gleich am Anfang der Wanderung dorthin. Denn man sagt ja, daß jeden Gestorbenen sein Dämon, der ihn schon lebend zu besorgen hatte, dieser ihn auch dann an einen Ort zu führen sucht, von wo aus mehrere zusammen, nachdem sie gerichtet sind, in die Unterwelt gehen mit jenem Führer, dem es aufgetragen ist, die von hier dorthin zu führen. Nachdem ihnen dann dort geworden was ihnen gebührt, und sie die gehörige Zeit dageblieben, bringt ein anderer Führer sie wieder von dort hieher zurück nach vielen und großen Zeitabschnitten. Und diese Reise ist wohl nicht so, wie der Telephos des Aischylos sie beschreibt. Denn jener sagt, es führe (108) nur ein einfacher Fußsteig in die Unterwelt; ich aber glaube, daß es weder einer ist noch ein einfacher. Sonst würde es ja keines Führers bedürfen, denn nirgends hin kann man ja fehlen, wo nur Ein Weg geht. Nun aber mag er sich wohl oftmals teilen und winden. Dies schließe ich aus dem, was bei uns als heilige Feier eingeführt und gebräuchlich ist. Die sittige und vernünftige Seele nun folgt und verkennt nicht, was ihr widerfährt; die aber begehrlig an dem Leibe sich hält, wie ich auch vorher sagte, drängt sich lange Zeit immer um ihn herum und in dem sichtbaren Ort umher, und nach vielem Sträuben und vielen Versuchen wird sie endlich mit Mühe und gewaltsam von dem angeordneten Dämon abgeführt. Kommt sie nun dahin, wo auch die Andern sich befinden, so wird der unreinen und die etwas dergleichen verübt hat, habe sie sich nun mit ungerechtem Morde befaßt oder anderes dergleichen begangen, was dem verschwistert und verschwisterter Seelen Werk ist, diese meidet jeder und weicht ihr aus, und will weder ihr Reisegefährte, noch ihr Führer werden; sie aber irrt in gänzlicher Unsicherheit befangen, bis gewisse Zeiten um sind, nach deren Verlauf die Notwendigkeit sie in die ihr angemessene Wohnung bringt. Die aber rein und mäßig ihr Leben verbracht und Götter zu Reisegefährten und Führern bekommen hat, bewohnt jede den ihr gebührenden Ort. Es hat aber die Erde viele und wunderbare Orte, und ist weder an Größe noch Beschaffenheit so, wie von denen, die über die Erde zu reden pflegen, geglaubt wird, nach dem was mir einer glaublich gemacht hat. – Darauf sagte Simmias, Wie meinst du das, o Sokrates? Denn über die Erde habe ich auch schon vielerlei gehört, wohl aber nicht das, was dich

befriediget; darum möchte ich es gern hören. – Das ist ja wohl keine große Kunst, o Simmias, sagte er, zu erzählen was ist; aber freilich daß es so wahr ist, das möchte wieder schwerer sein als schwer; und teils möchte ich es vielleicht nicht können, teils auch wenn ich es verstünde, möchte doch mein Leben wenigstens, o Simmias, für die Größe der Sache nicht mehr hinreichen. Doch die Gestalt der Erde, wie ich belehrt bin daß sie sei, und ihre verschiedenen Orte hindert mich nichts zu beschreiben. – Auch das, sprach Simmias, soll uns genug sein. – Zuerst also bin ich belehrt worden, daß wenn sie rund inmitten des Himmels steht, sie weder Luft brauche um nicht zu fallen, noch irgend einen andern solchen Grund, sondern um sie zu halten (109) hinreichend sei die durchgängige Einerleiheit des Himmels und das Gleichgewicht der Erde selbst. Denn ein im Gleichgewicht befindliches Ding in die Mitte eines anderen solchen gesetzt wird keinen Grund haben sich irgend wohin mehr oder weniger zu neigen, und daher auf gleiche Weise zu allem sich verhaltend, wird es ohne Neigung bleiben. Dieses, sagte er, habe ich zuerst angenommen. – Und sehr mit Recht, sprach Simmias. – Dann auch, daß sie sehr groß sei, und daß wir, die vom Phasis bis an die Säulen des Herakles reichen, nur in einem sehr kleinen Teile, wie Ameisen oder Frösche um einen Sumpf, so wir um das Meer herum wohnen, viele andere aber anderwärts an vielen solchen Orten. Denn es gebe überall um die Erde her viele Höhlungen und mannigfaltige von Gestalt und Größe, in welchen Wasser und Nebel und Luft zusammengeflossen sind, die Erde selbst aber liege rein in dem reinen Himmel, an welchem auch die Sterne sind, und den die meisten, welche über dergleichen zu reden pflegen, Äther nennen, dessen Bodensatz nun eben dieses ist, und immer in den Höhlungen der Erde zusammenfließt. Wir nun merkten es nicht, daß wir nur in diesen Höhlungen der Erde wohnten, und glaubten oben auf der Erde zu wohnen, wie wenn ein mitten im Grunde der See wohnender glaubte, oben an dem Meere zu wohnen, und weil er durch das Wasser die Sonne und die andern Sterne sähe, das Meer für den Himmel hielte, aus Trägheit aber und Schwachheit niemals bis an den Saum des Meeres gekommen wäre, noch über das Meer aufgetaucht und hervorgekrochen, um diesen Ort zu schauen, wie viel reiner und schöner er ist als der bei ihm, noch auch von einem Andern, der ihn gesehen, dies gehört hätte; grade so erginge es auch uns. Denn wir wohnten in irgend einer Höhlung der Erde, und glaubten oben darauf zu wohnen, und nannten die Luft Himmel, als ob diese der Himmel wäre durch welchen die Sterne wandeln. Damit aber sei es grade so, daß wir aus Trägheit und Schwachheit nicht vermöchten hervorzukommen bis an den äußersten Saum der Luft. Denn wenn jemand zur Grenze der Luft gelangte oder Flügel bekäme und hinaufflüge: so würde er dann hervortauchen, und sehen, wie hier die Fische, wenn sie einmal aus dem Meer herauftauchen, was hier ist sehen, so würde dann ein solcher auch das dortige sehen, und wenn seine Natur die Betrachtung auszuhalten vermöchte, dann erkennen, daß jenes der wahre Himmel ist und das wahre Licht und die wahre Erde. Denn die Erde hier bei uns und die Steine und der ganze Ort hier ist zerfressen und verwittert, (110) wie was im Meere liegt vom Salz angefressen ist, und nichts der Rede wert im Meere wächst, noch es irgend etwas vollkommenes darin gibt, sondern nur Klüfte und Sand und unendlichen Kot und Schlamm, wo es noch Erde gibt, und nichts was irgend mit unsern Schönheiten könnte verglichen werden; jenes aber würde wiederum noch weit vorzüglicher sich zeigen vor dem unsrigen. Und darf man auch wohl eine schöne Erzählung vorbringen, Simmias: so lohnt es wohl zu hören, wie das auf der Erde unter dem Himmel beschaffen ist. – Gewiß, sprach Simmias, werden wir diese Erzählung gern hören, o Sokrates. – Man sagt also zuerst, o Freund, diese Erde sei so anzusehen, wenn sie jemand von obenherab betrachtete, wie die zwölfteiligen ledernen Bälle, in so bunte Farben geteilt, von denen unsere Farben hier gleichsam Proben sind, alle die, deren sich die Maler bedienen. Dort aber bestehe die ganze Erde aus solchen und noch weit glänzendem und reineren als diese. Denn ein Teil sei purpurrot und wunderbar schön, ein anderer goldfarbig, ein anderer weiß, aber viel weißer als Alabaster oder Schnee, und eben so aus jeder anderen Farbe bestehe einer, und aus

noch mehreren und schöneren als wir gesehen haben. Denn selbst diese Höhlungen der Erde, welche mit Wasser und Luft angefüllt sind, bilden eine eigne Art von Farbe, welche in der Vermischung aller anderen Farben glänzt, so daß sie ganz und gar als ein ununterbrochenes Bunt erscheint. Auf dieser so beschaffenen nun wachsen verhältnismäßig eben solche Gewächse, Bäume, Blumen und Früchte. Eben so haben auch die Gebirge und die Steine nach demselben Verhältnis ihre Vollendung und Durchsichtigkeit und schönere Farben, von denen aber auch unsere so sehr gesuchten Steinchen hier Teile sind, die Karneole und Jaspisse und Smaragden und alle dergleichen; dort aber sei nichts, was nicht so wäre und noch schöner als diese. Die Ursache hievon aber sei, daß jene Steine rein sind und nicht angefressen noch verwittert, wie die hiesigen von Fäulnis und Schärfe alles dessen, was hier zusammenfließt, und Steinen und Erden und allen Gewächsen und Tieren Entstellungen und Krankheiten verursacht. Die Erde also sei mit alle diesem geschmückt, und außerdem noch mit Gold und Silber und dem (111) übrigen der Art, welches glänzend dort zu finden sei, und in großer Menge wachse, und überall auf der Erde, so daß sie zu schauen ein beseligendes Schauspiel sei. Tiere aber gebe es auf ihr vielerlei andere und auch Menschen, welche teils mitten im Lande wohnen, teils so um die Luft herum, wie wir um das Meer herum, teils auch auf luftumflossenen Inseln um das feste Land her. Und mit einem Worte, was uns Wasser und Meer ist für unsere Bedürfnisse, das sei jenen dort die Luft, und was uns die Luft, das jenen der Äther. Und die Witterung habe eine solche Mischung bei ihnen, daß sie ohne Krankheit wären, und weit längere Zeit lebten als die hiesigen, und ihr Gesicht, Gehör, Geruch und was dahin gehört von dem unsrigen in demselben Maß abstände, wie die Luft vom Wasser absteht, und der Äther von der Luft in Absicht der Reinheit. Auch haben sie weiter Tempel und Heiligtümer für die Götter, in denen aber die Götter wahrhaft wohnen, und Stimmen, Weissagungen, Erscheinungen der Götter und mehr dergleichen Verkehr mit ihnen; und Sonne, Mond und Sterne sähen sie wie sie wirklich sind und dem sei auch ihre übrige Glückseligkeit gemäß. So demnach sei die ganze Erde geartet, und was sie umgibt; rund umher auf ihr aber gebe es nach Maßgabe ihrer Höhlung viele Orte, einige tiefer und weiter geöffnet, als der in welchem wir wohnen, andere wiederum tiefer, aber mit einer engeren Öffnung als die unser Ort hat; und welche sind wohl auch flacher, und dabei doch breiter als der hiesige. Alle diese nun wären unter der Erde vielfältig gegen einander durchgebohrt, enger und weiter, so daß sie Durchgänge haben unter sich, durch welche denn vieles Wasser aus einem in den andern fließt, wie in Becher, und daß es unversieglige Ströme von unübersehbarer Größe unter der Erde gebe von warmen Wassern und kalten, und vieles Feuer und große Ströme von Feuer, viele auch von feuchtem Schlamm, teils reinerem teils schmutzigerem, wie in Sikilien die vor dem Feuerströme sich ergießenden Ströme von Schlamm und der Feuerstrom selbst, von denen denn alle Örter erfüllt werden, je nachdem jedesmal jeder seinen Umlauf nimmt. Und dieses alles bewege hinauf und hinunter gleichsam eine in der Erde befindliche Schaukel; diese Schaukel aber bestehe durch folgende Einrichtung ohngefähr. Einer nämlich von diesen Erdspalten ist auch sonst der größte und quer durch die ganze Erde gebohrt. Dieser ist (112) nun, wie Homeros davon singt, Ferne wo tief sich öffnet der Abgrund unter der Erde, derselbe, den anderwärts er und auch sonst viele andere Dichter den Tartaros genannt haben. In diesen Spalt nun strömen alle diese Flüsse zusammen, und strömen auch wieder von ihm aus; und alle werden so wie der Boden durch welchen sie strömen. Die Ursache aber, warum alle Ströme von hier ausfließen und auch wieder hinein, ist, daß diese Flüssigkeit keinen Boden hat und keinen Grund. Daher schwebt sie und wogt immer auf und ab, und die Luft und der Hauch um sie her tut dasselbe. Denn dieser begleitet sie, sowohl wenn sie in die jenseitigen Gegenden der Erde strömt, als wenn in die diesseitigen. Und so wie der Hauch der atmenden in beständiger Bewegung immer einströmt und ausströmt: so auch dort bildet der mit der Flüssigkeit wogende Hauch heftige und gewaltige Winde sowohl im Hineingehen als im Herausgehen. Wenn nun strömend das Wasser nach der

Gegend hin ausweicht, welche unten genannt wird: so fließt es in das Gebiet der dortigen Ströme, und füllt es an wie beim Pumpen. Wenn es aber von dort wiederum sich wegzieht und hieher strömt, so erfüllt es dann die hiesigen. Diese, wenn sie erfüllt sind, strömen durch die Kanäle und durch die Erde; und wenn sie jeder in die Gegenden kommen, wohin sie jedesmal geleitet werden, so bilden sie Meere und Seen und Flüsse und Quellen. Von da tauchen sie nun wieder unter die Erde, und teils längere und mehrere Gegenden durchziehend, teils weniger und kürzere, ergießen sie sich alle wieder in den Tartaros, einige viel weiter unten als wo sie ausgepumpt wurden, andere nicht soviel, aber unterhalb ihres Ausflusses fließen sie alle ein; und einige strömen wieder aus, grade gegenüber der Stelle, wo sie eingeflossen sind, andere auf der nämlichen Seite. Ja es gibt auch welche, die im Kreise herumziehen, ein oder mehrere Male sich um die Erde winden wie Schlangen, und dann möglichst tief gesenkt sich wieder hinein ergießen. Möglich ist aber von beiden Seiten nur, sich bis zur Mitte herabzusenken, weiter nicht. Denn für beiderlei Ströme geht das jenseitige wiederum aufwärts. So gibt es nun gar viele andere große und verschiedene Ströme, unter diesen vielen aber gibt es vorzüglich viere, von denen der größte und der am äußersten rund herum fließende, der sogenannte Okeanos ist; diesem gegenüber und in entgegengesetzter Richtung fließend ist der Acheron, welcher durch viele andere wüste Gegenden fließt, vorzüglich aber auch unter der Erde fortfließend in den Acherusischen See kommt, wohin auch der meisten Verstorbenen (113) Seelen gelangen, und nachdem sie gewisse bestimmte Zeiten dort geblieben, einige länger andere kürzer, dann wieder ausgesendet werden zu den Erzeugungen der Lebendigen. Der dritte Fluß strömt aus zwischen diesen beiden, und ergießt sich ohnweit seiner Quelle in eine weite mit einem gewaltigen Feuer brennende Gegend, wo er einen See bildet größer als unser Meer, und siedend von Wasser und Schlamm. Von hieraus bewegt er sich dann im Kreise herum trübe und schlammig, und indem er sich um die Erde herumwälzt, kommt er nächst andern Orten auch an die Grenzen des Acherusischen Sees, jedoch ohne daß ihre Gewässer sich vermischten. Und nachdem er sich oftmals unter der Erde umhergewälzt, ergießt er sich zu allerunterst in den Tartaros. Dies ist der, den man Pyriphlegethon nennt, von welchem auch die feuerspeienden Berge, wo sich deren auf der Erde finden, kleine Teilchen heraufblasen. Diesem wiederum gegenüber strömt der vierte aus, zuerst in eine furchtbare und wilde Gegend, wie man sagt, und die von Farbe ganz und gar dunkelblau ist, welche sie die stygische nennen, und den See, welchen der Fluß bildet, den Styx. Nachdem sich dieser nun hier hineinbegeben, und gewaltige Kräfte aufgenommen in sein Wasser, geht er unter die Erde, wälzt sich herum, kommt dem Pyriphlegethon gegenüber wieder hervor, und trifft auf den Acherusischen See an der gegenüberliegenden Seite. Und auch dieser vermischt sein Wasser mit keinem andern, sondern geht ebenfalls im Kreise herum, und ergießt sich wieder in den Tartaros gegenüber dem Pyriphlegethon. Sein Namen aber heißt wie die Dichter sagen Kokytos. Da nun dieses so ist, so werden, sobald die Verstorbenen an dem Orte angelangt sind, wohin der Dämon jeden bringt, zuerst diejenigen ausgesondert, welche schön und heilig gelebt haben, und welche nicht. Die nun dafür erkannt werden, einen mittelmäßigen Wandel geführt zu haben, begeben sich auf den Acheron, besteigen die Fahrzeuge, die es da für sie gibt, und gelangen auf diesen zu dem See. Hier wohnen sie und reinigen sich, büßen ihre Vergehungen ab, wenn einer sich wie vergangen hat, und werden losgesprochen, wie sie auch eben so für ihre guten Taten den Lohn erlangen, jeglicher nach Verdienst. Deren Zustand aber für unheilbar erkannt wird wegen der Größe ihrer Vergehungen, weil sie häufigen und bedeutenden Raub an den Heiligtümern begangen, oder viele ungerechte und gesetzwidrige Mordtaten vollbracht, oder anderes was dem verwandt ist, diese wirft ihr gebührendes Geschick in den Tartaros, aus dem sie nie wieder heraussteigen. Die hingegen heilbare zwar aber doch große Vergehungen begangen zu haben erfunden werden, wie die gegen Vater oder Mutter im Zorn etwas gewalttätiges (114) ausgeübt, oder die auf diese oder andere Weise Mörder geworden sind, diese müssen zwar auch in den

Tartaros stürzen, aber wenn sie hineingestürzt und ein Jahr darin gewesen sind, wirft die Welle sie wieder aus, die Mörder auf der Seite des Kokytos, die aber gegen Vater und Mutter sich versündigt, auf der des Pyriphlegethon. Wenn sie nun auf diesen fortgetrieben an den Acherusischen See kommen: so schreien sie da, und rufen die, welche von ihnen getötet worden sind oder frevelhaft behandelt. Haben sie die nun herbeigerufen, so flehen sie und bitten, sie möchten sie lassen in den See aussteigen, und sie dort aufnehmen. Wenn sie sie nun überreden, so steigen sie aus, und ihre Übel sind am Ende; wo nicht, so werden sie wieder in den Tartaros getrieben, und aus diesem wieder in die Flüsse, und so hört es nicht auf ihnen zu ergehen, bis sie diejenigen überreden, welchen sie Unrecht getan haben; denn diese Strafe ist ihnen von den Richtern angeordnet. Die aber ausgezeichnete Fortschritte in heiligem Leben gemacht zu haben erfunden werden, dies endlich sind diejenigen, welche von allen diesen Orten im innern der Erde befreit und losgesprochen von allem Gefängnis, hinauf in die reine Behausung gelangen, und auf der Erde wohnhaft werden. Welche nun unter diesen durch Weisheitsliebe sich schon gehörig gereinigt haben, diese leben für alle künftigen Zeiten gänzlich ohne Leiber, und kommen in noch schönere Wohnungen als diese, welche weder leicht wären zu beschreiben, noch würde die Zeit für diesmal zureichen. Aber schon um deswillen, was wir jetzt auseinandergesetzt haben, o Simmias, muß man ja wohl alles tun, um der Tugend und Vernunft im Leben teilhaftig zu werden. Denn schön ist der Preis und die Hoffnung groß.

Daß sich nun dies alles grade so verhalte, wie ich es auseinandergesetzt, das ziemt wohl einem vernünftigen Mann nicht zu behaupten; daß es jedoch, sei es nun diese oder eine ähnliche Bewandnis haben muß mit unsern Seelen und ihren Wohnungen, wenn doch die Seele offenbar etwas unsterbliches ist, dies dünkt mich ziemt sich gar wohl, und lohne auch es darauf zu wagen, daß man glaube, es verhalte sich so. Denn es ist ein schönes Wagnis, und man muß mit solcherlei gleichsam sich selbst besprechen. Darum spinne ich auch schon so lange an der Erzählung. Also um deswillen muß ein Mann gutes Mutes sein seiner Seele wegen, der im Leben die andern Lüste, die es mit dem Leibe zu tun haben, und dessen Schmuck und Pflege hat fahren gelassen, als etwas ihn selbst nicht angehendes, und wodurch er nur Übel ärger zu machen befürchtete, jener Lust hingegen an der Forschung nachgestrebt, und seine Seele geschmückt hat nicht mit fremdem, sondern mit dem ihr eigentümlichen Schmuck, Besonnenheit, Gerechtigkeit, (115) Tapferkeit, Edelmut und Wahrheit, so seine Fahrt nach der Unterwelt erwartend, um sie anzutreten, sobald das Schicksal rufen wird. – Ihr nun, setzte er hinzu, o Simmias und Kebes und ihr übrigen, werdet ein andermal jeder zu seiner Zeit abgehn; mich aber ruft jetzt schon, würde ein tragischer Mann sagen, das Geschick, und es ist wohl beinahe Zeit, sich nach dem Bade umzusehen. Denn es dünkt mich doch besser zu baden, ehe ich den Trank nehme, und nicht hernach den Weibern Mühe zu machen mit dem Waschen des Leichnams.

Als er dieses gesagt, sprach Kriton, Wohl, o Sokrates! Was trägtst du aber diesen auf oder mir deiner Kinder wegen, oder was wir sonst irgend dir noch recht zu Dank machen könnten, wenn wir es täten? – Was ich immer sage, sprach er, o Kriton, nichts besonderes weiter, daß nämlich, wenn ihr eurer selbst recht wahrnehmt, ihr mir und den meinigen und euch selbst alles zu Dank machen werdet, was ihr nur tut, und wenn ihr es auch jetzt nicht versprecht; wenn ihr aber euch selbst vernachlässiget, und nicht wollt gleichsam den Spuren des jetzt und sonst schon gesagten nachgehen im Leben, ihr dann, wenn ihr jetzt noch so vieles und noch so heilig versprächet, doch nichts weiter damit ausrichten werdet. – Dieses also wollen wir uns bestreben, so zu machen, sagte Kriton. Aber auf welche Weise sollen wir dich begraben? – Wie ihr wollt, sprach er, wenn ihr mich nur wirklich haben werdet und ich euch nicht entwischt bin. Dabei lächelte er ganz ruhig, und sagte, indem er uns ansah, Diesen Kriton, ihr Männer, überzeuge ich nicht, daß ich der

Sokrates bin, dieser, der jetzt mit euch redet und euch das Gesagte einzeln vorlegt, sondern er glaubt, ich sei jener, den er nun bald tot sehen wird, und fragt mich deshalb, wie er mich begraben soll. Daß ich aber schon so lange eine große Rede darüber gehalten habe, daß wenn ich den Trank genommen habe, ich dann nicht länger bei euch bleiben sondern fortgehen werde zu irgend welchen Herrlichkeiten der Seligen, das, meint er wohl, sage ich alles nur so, um euch zu beruhigen und mich mit. So leget ihr denn eine Bürgschaft für mich ein beim Kriton, und zwar eine ganz entgegengesetzte, als er bei den Richtern eingelegt hat. Denn er hat sich verbürgt, ich würde ganz gewiß bleiben, ihr aber verbürgt euch dafür, daß ich ganz gewiß nicht bleiben werde, wenn ich tot bin, sondern abgezogen und fort sein, damit Kriton es leichter trage, und wenn er meinen Leib verbrennen oder begraben sieht, sich nicht ereifere meiner wegen, als ob mir arges begegne; und damit er nicht beim Begräbnis sage, er stelle den Sokrates aus, oder trage ihn heraus oder begrabe ihn. Denn wisse nur, sagte er, o bester Kriton, sich unschön ausdrücken ist nicht nur eben in so fern sündlich, sondern bildet auch etwas böses ein in die Seele. Sondern du mußt mutig sein, und sagen, daß du meinen Leib begräbst, und diesen begrabe (116) nur wie es dir eben recht ist, und wie du es am meisten für schicklich hältst. Dieses gesagt stand er auf, und ging in ein Gemach um zu baden, und Kriton begleitete ihn, uns aber hieß er dableiben. Wir blieben also und redeten unter einander über das Gesagte und überdachten es noch einmal; dann aber auch klagten wir wieder über das Unglück, welches uns getroffen hätte, ganz darüber einig, daß wir nun gleichsam des Vaters beraubt als Waisen das übrige Leben hinbringen würden. Nachdem er nun gebadet, und man seine Kinder zu ihm gebracht hatte – er hatte nämlich zwei kleine Söhne und einen größern – und die ihm angehörigen Frauen gekommen waren, sprach er mit ihnen in Kritons Beisein, und nachdem er ihnen aufgetragen, was er wollte, hieß er die Weiber und Kinder wieder gehen, er aber kam zu uns. Und es war schon nahe am Untergange der Sonne, denn er war lange drinnen geblieben. – Als er nun gekommen war, setzte er sich nieder nach dem Bade, und hatte noch nicht viel seitdem gesprochen, so kam der Diener der Eilmänner, stellte sich zu ihm, und sagte, O Sokrates, über dich werde ich mich nicht zu beklagen haben, wie über Andere, daß sie mir böse werden und mir fluchen, wenn ich ihnen ansage, das Gift zu trinken auf Befehl der Oberen. Dich aber habe ich auch sonst schon in dieser Zeit erkannt als den edelsten, sanftmütigsten und trefflichsten von Allen, die sich jemals hier befunden haben, und auch jetzt weiß ich sicher, daß du nicht mir böse sein wirst, denn du weißt wohl wer Schuld daran ist, sondern jenen. Nun also, denn du weißt wohl was ich dir zu sagen gekommen bin, lebe wohl, und suche so leicht als möglich zu tragen, was nicht zu ändern ist. Da weinte er, wendete sich um, und ging. – Sokrates aber sah ihm nach, und sprach, Auch du lebe wohl, und wir wollen so tun. Und zu uns sagte er, Wie fein der Mensch ist. So ist er die ganze Zeit mit mir umgegangen, hat sich bisweilen mit mir unterredet und war der beste Mensch; und nun wie aufrichtig beweint er mich! Aber wohlan denn, o Kriton, laßt uns ihm gehorchen, und bringe einer den Trank, wenn er schon ausgepreßt ist, wo nicht, so soll ihn der Mensch bereiten. – Da sagte Kriton, Aber mich dünkt, o Sokrates, die Sonne scheint noch an die Berge, und ist noch nicht untergegangen. (117) Und ich weiß, daß auch Andere erst ganz spät getrunken haben, nachdem es ihnen ist angesagt worden, und haben noch gut gegessen und getrunken, ja einige haben gar noch Schöne zu sich kommen lassen, nach denen sie Verlangen hatten. Also übereile dich nicht; denn es hat noch Zeit. – Da sagte Sokrates, Gar Recht, o Kriton, hatten jene so zu tun, wie du sagst, denn sie meinten etwas zu gewinnen, wenn sie so täten, und gar Recht habe auch ich, nicht so zu tun. Denn ich meine nichts zu gewinnen, wenn ich um ein wenig später trinke, als nur, daß ich mir selbst lächerlich vorkommen würde, wenn ich am Leben klebte, und sparen wollte, wo nichts mehr ist. Also geh, sprach er, folge mir und tue nicht anders. – Darauf winkte denn Kriton dem Knaben, der ihm zunächst stand, und der Knabe ging heraus, und nachdem er eine Weile weggeblieben, kam er und führte den herein, der ihm den Trank reichen sollte, welchen er schon zubereitet im

Becher brachte. – Als nun Sokrates den Menschen sah, sprach er, Wohl, Bester, denn du verstehst es ja, wie muß man es machen? – Nichts weiter, sagte er, als wenn du getrunken hast, herumgehen bis dir die Schenkel schwer werden, und dann dich niederlegen, so wird es schon wirken. Damit reichte er dem Sokrates den Becher, und dieser nahm ihn, und ganz getrost, o Echekrates, ohne im mindesten zu zittern oder Farbe oder Gesichtszüge zu verändern, sondern, wie er pflegte, ganz grade den Menschen ansehend, fragte er ihn, Was meinst du von dem Trank wegen einer Spendung? darf man eine machen oder nicht? – Wir bereiten nur soviel, o Sokrates, antwortete er, als wir glauben daß hinreichend sein wird. – Ich verstehe, sagte Sokrates. Beten aber darf man doch zu den Göttern, und muß es, daß die Wanderung von hier dorthin glücklich sein möge, worum denn auch ich hiermit bete, und so möge es geschehen. Und wie er dies gesagt, setzte er an, und ganz frisch und unverdrossen trank er aus. Und von uns waren die meisten bis dahin ziemlich im Stande gewesen sich zu halten, daß sie nicht weinten; als wir aber sahen, daß er trank und getrunken hatte, nicht mehr. Sondern auch mir selbst flossen Tränen mit Gewalt, und nicht tropfenweise, so daß ich mich verhüllen mußte, und mich ausweinen, nicht über ihn jedoch, sondern über mein eigenes Schicksal, was für eines Freundes ich nun sollte beraubt werden. Kriton war noch eher als ich, weil er nicht vermochte die Tränen zurückzuhalten, aufgestanden. Apollodoros aber hatte schon früher nicht aufgehört zu weinen, und nun brach er völlig aus, weinend und unwillig sich gebärdend, und es war keiner, den er nicht durch sein Weinen erschüttert hätte, von allen Anwesenden, als nur Sokrates selbst, der aber sagte, Was macht ihr doch, ihr wunderbaren Leute! ich habe vorzüglich deswegen die Weiber weggeschickt, daß sie dergleichen nicht begehen möchten; denn ich habe immer gehört, man müsse stille sein, wenn einer stirbt. Also haltet euch ruhig und wacker. Als wir das hörten, schämten wir uns und hielten inne mit Weinen. Er aber ging umher, und als er merkte, daß ihm die Schenkel schwer wurden, legte er sich gerade hin auf den Rücken, denn so hatte es ihn der Mensch geheißt. Darauf berührte ihn eben dieser, der ihm das Gift gegeben hatte, von Zeit zu Zeit, und untersuchte seine Füße und Schenkel. Dann drückte er ihm den Fuß stark, und fragte, ob er es fühle; er sagte nein. Und darauf die Knie, und so ging er immer höher hinauf, und (118) zeigte uns, wie er erkaltete und erstarrte. Darauf berührte er ihn noch einmal, und sagte, wenn ihm das bis ans Herz käme, dann würde er hin sein. Als ihm nun schon der Unterleib fast ganz kalt war, da enthüllte er sich, denn er lag verhüllt, und sagte, und das waren seine letzten Worte, O Kriton, wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig, entrichtet ihm den, und versäumt es ja nicht. – Das soll geschehen, sagte Kriton, sieh aber zu, ob du noch sonst etwas zu sagen hast. Als Kriton dies fragte, antwortete er aber nichts mehr, sondern bald darauf zuckte er, und der Mensch deckte ihn auf; da waren seine Augen gebrochen. Als Kriton das sah, schloß er ihm Mund und Augen. Dies, o Echekrates, war das Ende unseres Freundes, des Mannes, der unserm Urteil nach, von den damaligen mit denen wir es versucht haben, der trefflichste war, und auch sonst der vernünftigste und gerechteste.



# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Philebos

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1987

Von je her ist dieses Gespräch für eines der wichtigsten, aber auch der schwersten unter den Werken des Platon angesehen worden. Selbst diejenigen, welche wunderbar genug die meisten seiner Arbeiten nur für Scherz halten und Zeitvertreib, meinen doch, hier sei er endlich einmal ernsthaft gewesen, und habe etwas sagen gewollt. Nur Schade, daß diese richtige Ahnung fast nirgends zu klarer Einsicht gediehen ist; in dem teils diejenigen, welche die höchste Abzweckung des Werkes im allgemeinen richtig gesehen haben, doch nicht eben so glücklich bemüht gewesen sind ins Einzelne einzudringen, und sich daher außer dem schweren auch noch schief und verworren darüber ausdrücken, teils aber diejenigen, welche leicht und verständlich darüber reden, uns wenig anderes zur Schau stellen, als eine geringe Fähigkeit tiefer in solche Werke hineinzusehen und also eine dürftige Kritik. In unserer Bearbeitung nun wird schon die Stelle, welche das Gespräch einnimmt, und die Zusammenstellung mit den früheren vieles beitragen, um denen, welche sich an die bereits gegebenen Andeutungen halten, das Verständnis zu erleichtern. Hiernächst aber möge jeder auf die Bauart des Ganzen, und wie der Zusammenhang unterbrochen und wieder aufgenommen wird, Acht haben, um dadurch auch das, was noch außer dem offenbar angekündigten gesagt werden soll, wohl ins Auge zu fassen; gerade wie wir bei dem »Sophisten« ermahnen mußten, dem unser Gespräch in seinen großen Zügen ausnehmend ähnlich ist. Denn auch hier wird eine Frage, und eine nicht unwichtige, welchem nämlich von beiden der Preis gebühre im menschlichen Leben, der Lust oder der Erkenntnis, gleich am Anfang des Werkes zur Entscheidung vorgelegt, und sobald diese Frage befriedigend beantwortet ist, beschließt auch das Gespräch, als habe es hieran seinen ganzen Inhalt erschöpft. Allein genauer betrachtet sieht man, daß manches wichtige und bedeutende zwischen eingeschoben ist, was zur Auflösung jener Aufgabe selbst nicht wesentlich gehört, oder wovon wenigstens das nötige, wie es bei manchem andern hier der Fall ist, beiläufig konnte beigebracht werden; und dies erregt sogleich den Verdacht, daß jene gleich anfangs hingestellte Frage keinesweges die einzige, ja vielleicht nicht einmal die Haupttendenz des Gespräches sei. Nämlich nach der dialektischen Grundlage, welche beweist, daß man vorläufig Lust und Gutes nicht dürfe für zwei Namen einer Sache und also für einerlei halten, und nach der Beweisführung, daß weder Lust noch Erkenntnis für sich zulänglich sind, ja daß genau genommen, denn dies liegt allerdings darin, keine von beiden jemals unvermischt mit der andern irgendwo im Leben vorkomme, konnte Sokrates sogleich fortgeschritten sein zu jener meisterhaften Darstellung der Lust ihrem inneren Wesen nach, und der Begierde, und des Mittelzustandes zwischen Lust und Unlust, als eines von der Lust wesentlich verschiedenen, und konnte gezeigt haben, wie falsche Lust, deren sich ihm mehrere Arten lediglich aus jenen Erklärungen ergaben, nicht eingehen könne in die

dem Leben notwendige Mischung mit der Erkenntnis. Und wenn er dann noch hinzugefügt hätte, wie hingegen diese in allen ihren auch niedern Arten unschädlich sei, und eine jegliche mischbar und schon von Natur gemischt mit einer reinen Lust: so war die aufgeworfene Frage dadurch zur Genüge beantwortet. Was bei diesem ununterbrochenen Fortschritte rein herausgefallen wäre, ist vorzüglich die zweite dialektische Masse, in welcher jene zwei Paar Begriffe, des Unbestimmten und Bestimmenden, des Gemischten und der mischenden Ursache, aufgestellt werden. Diese Begriffe kommen allerdings in sofern in Anwendung, als von der unreinen Lust gezeigt wird, sie gehöre in das Unbestimmte; aber niemand wird behaupten wollen, daß sie nur deswegen hier aufgestellt worden sind. Vielmehr schließt sich diese Stelle jener Erörterung im »Sophisten« an, die dort auf eine ähnliche Weise den Kern des Ganzen bildet. Nämlich wie dort von der Vorstellung ausgehend das notwendige Ineinander des Fließenden und des Stehenden in der Erkenntnis gezeigt wird, und eben desselbengleichen das notwendige Ineinander des Seins und Erkennens in demjenigen, welches das Höchste und Ursprüngliche ist: eben so wird hier, von demselben Punkt ausgehend, die Art und Weise des gewordenen Seins näher untersucht, und der Ursprung dessen was in ihm das fließende ist und das beharrliche. Denn wenn man alles abnimmt, was an der Vorstellung zur Form gehört, wohin man ja auch alles, was irgend Maß kann genannt werden, rechnen muß: so bleibt nichts übrig, um das reine Wesen der Materie auszumachen, als das Unbestimmte, lediglich dem Mehr und Minder unterworfen der Wahrnehmung, welches eben dasselbe ist, mit dem schlechthin mannigfaltigen, niemals auf gleiche Weise sich verhaltenden und also eigentlich nicht seienden. Daß aber Platon diesen im »Sophisten« und sonst gangbaren Ausdruck des Nichtseienden hier vermeidet, und dadurch, wiewohl gewiß unabsichtlich, das Zusammenrücken beider Stellen erschwert, hat wohl seinen Grund teils darin, daß hier doch wirklich dieselbe Sache von einer andern Seite angesehen wird, und also auch anderer Ausdrücke bedarf, teils aber auch wollte sich Platon wohl der Sprache der Pythagoreer, um so mehr, als er sich hier schon auf dem Wege zum »Timaios« befindet, bedienen, um auch dadurch die Übereinstimmung seiner und ihrer Denkart zu zeigen. Dieses Unbestimmte also und das die Bestimmung mit sich bringende, hier unter dem Schema der Zahl vorzüglich dargestellt, weil eben diese die Mitte ausdrückt zwischen dem unendlich vielen und dem Einen, sind die beiden Quellen des gewordenen Seins; die wahre Ursache aber desselben ist dasjenige, was jene beiden bindet und vermischt, die ewige Natur des Zeus, auch unter dem Namen der Vernunft aufgestellt, in welcher auch schon der »Sophist« das notwendige Ineinander des Seins und des Erkennens angedeutet hatte. Sehr kurz und unvollständig ist allerdings diese Darstellung, nicht nur für das Bedürfnis des Lesers, sondern auch mit jener verglichen, der sie zur Ergänzung dient, wiewohl sie den Vorzug hat, nicht so indirekt sondern positiver ausgesprochen zu sein. Wenn daher irgend etwas von dem bisherigen, so kann dieser Teil unseres Gesprächs vielleicht die Ansicht rechtfertigen, als sei das volle Verständnis der Lehre des Platon aus seinen Werken nur seinen Schülern vorbehalten gewesen, die sich dabei des übrigen Unterrichtes erinnern konnten, Andern aber müsse das Beste verborgen bleiben. Allein so übel ist es doch nicht bestellt um uns; sondern aufmerksame Leser, welche bisher den Entwicklungen der Lehre von den Formen und von dem ursprünglichen Sein und dem abgeleiteten gefolgt sind, werden auch hier folgen. Was aber auch solchen noch auffallend bleiben muß, nämlich wie nun Platon darüber, daß er das allgemeine Ursächliche als die Vernunft oder den Geist bezeichnet, sich nur auf das allgemeine Gefühl beruft, und wie er jenes Unbestimmte als ein ursprüngliches setzt, von der ewigen Natur des Zeus, inwiefern ihr die königliche Seele einwohnt, nicht hervorgebracht, sondern nur gebunden, darüber werden, weil der Gegenstand schon an der Grenze der eigentlich philosophischen Darstellung des Platon liegt, und sich dem nähert was er nur mythisch darstellen zu können glaubte, auch die unmittelbaren Schüler des Mannes nicht wissenschaftlicher belehrt worden sein, als wir es aus dem »Phaidon« sind, wo sich Sokrates eben so bei dem ordnenden

Geiste beruhiget, und wo die Art den Gegensatz zwischen Leib und Seele zu behandeln auch schon auf Ursprünglichkeit des Unbestimmten schließen läßt.

Mit dieser Darstellung des gewordenen Seins hängt denn ferner auf das genaueste zusammen, und dagegen mit der Frage über den Vorzug der Lust oder der Erkenntnis so gut als gar nicht, was hier fast nur im Vorübergehn und die Art der Verbindung des gewordenen Seins mit dem ursprünglichen nicht sowohl erklärend als nur andeutend gesagt wird von der Seele des Ganzen. Auch dieses beruht uns auf dem »Phaidon«, und wird in seiner ganzen Bedeutung wohl nur von demjenigen aufgefaßt werden, der im Sinne behalten hat, wie dort aus der Natur des Bewußtseins und dem Gesetz, unter welchem alle Gegensätze im Gebiete der Erscheinung stehen, die Ewigkeit der Seele ist gezeigt, und gleichsam ein Wechsel aufgestellt worden zwischen einem persönlichen Sein derselben und einem nicht persönlichen. Zu diesen Andeutungen gehört auch noch die höchst merkwürdige Erweiterung, welche die Lehre von der Erinnerung hier erhält, indem auf dieselbe Weise wie dies im »Menon« und »Phaidon« von den Begriffen dargetan ist, hier auch jedes selbst tierische Verlangen angesehen wird, als müsse dabei auch, wo es zum ersten Male vorkommt, eine Erinnerung zum Grunde liegen an denselben Zustand, nach welchem gestrebt wird, welches offenbar die Abzweckung hat, daß auch der tierische Instinkt in die Natur der allgemeinen Seele soll aufgenommen werden.

Rafft man sich nun alles zusammen, was über den unmittelbaren Zweck des Gespräches, Lust nämlich und Erkenntnis zu vergleichen, hinausgeht, und fragt nach dem Bande, wodurch dennoch jene Andeutungen mit dieser Abhandlung zu Einem Ganzen verbunden sind: so liegt die Antwort zunächst in jener Stelle, wo Sokrates sagt, wenn Lust das Gute wäre, so könnte es nur in der Seele sein, in den Leibern aber und allen andern schönen und guten Dingen gebe es dann gar keines. Dieses also lag ihm am Herzen, das Gute zu bestimmen nicht nur für das Leben des Menschen, sondern zugleich auch für das ganze Gebiet des gewordenen Seins, und dies mußte auch demjenigen sehr angelegen sein, welcher für die Erkenntnis nicht nur des Menschen selbst, sondern auch für die aller andern Dinge die Idee des Guten zum Prinzip gemacht hatte. Und eben diese gemeinschaftliche Grundlage aufzustellen für die Bücher vom »Staate« sowohl als für den »Timaios«, ist das Ziel der hier über das gewordene Sein als Mischung angestellten Erörterungen, welche nur offenbaren sollen, welches wohl das Gute für dasselbe sein könne. Denn nachdem er so das Wesen des Guten gefunden, und zuvor noch, was hier ebenfalls geschieht, sich gereinigt, daß nicht die hiesigen Dinge, wie sie wirklich vorkommen in der Erfahrung, ihm Gegenstand des Wissens sein können, sondern nur ihre Idee, als dasjenige, dem sie gleich zu sein streben, hinter dem sie aber immer zurückbleiben, nun konnte er zur Darstellung des Menschen sowohl als der Natur übergehn; und der »Philebos« ist in dieser Hinsicht vorzüglich der unmittelbare Eingang zu jenen beiden großen Werken.

Aus dieser Absicht nun erklärt sich auf ziemlich leichte Art manches schwerverständliche und von den Meisten übersehene. Wie zum Beispiel die Erkenntnis und die Lust an den vierten und fünften Platz herunterrücken statt des zweiten und dritten. Nämlich am Ende werden beide Absichten vereint, und also die formellen Momente des Guten, auf denen die Vollkommenheit der Mischung überhaupt als solcher beruht, und welche auch den Dingen gemein sind, vorangestellt, und was dem Menschen besonders einwohnt, macht den Beschluß. Ferner warum doch der Geist, welcher als die Ursache, als das Weltordnende und selbst mischende eingestanden das schlechthin gute und des ersten Platzes würdig ist, hier nur den dritten erhält. Nämlich es ist hier nicht von dem göttlichen und höchsten Geiste die Rede, denn die wahrhafte und göttliche Vernunft wird aus allem Streit über den Vorrang herausgehoben und als bekannt

vorausgesetzt, daß sie allerdings im höchsten Sinne das Gute selbst sei, sondern von dem in die Mischung selbst eingegangenen als solchen. Wiewohl hier immer einige nicht zu verhehlende Unklarheit zurückbleibt. Denn die Wahrheit, die Sokrates zuerst als Bedingung einer jeden Mischung fordert, ohne welche gar keine zu Stande kommen kann, diese vertauscht er hernach gegen den Geist. Man müßte denn erklärend sagen, daß allerdings auch den Dingen der Geist, als der einzige Ort der Wahrheit, erst die Realität zubringe, und also mit Recht der vermittelnde auch in der Mitte stehe zwischen den allgemeinen Momenten des gewordenen Guten und den dem Menschen eigentümlichen. Auch etwas anderes dem Anscheine nach nicht weniger unklares kann nur auf diese Weise verstanden werden, weshalb nämlich Sokrates zuerst Maß und Schönheit gewissermaßen für einerlei erklärt, und dann beide wiederum auf das bestimmteste trennt; weil nämlich durch das Maß überhaupt jedes erst Einheit bekommt und Ein Ding wird, die Schönheit aber wiewohl auch durch das Maß bestimmt die hinzukommende Vollkommenheit ist zu jener wesentlichen.

Aus dem bisher gesagten muß nun erhellen, in welchem Sinne unser Gespräch unmittelbar und zunächst eintritt zwischen den »Phaidon« als seinen unmittelbaren Vorgänger und die beiden darstellenden Werke, den »Staat« und den »Timaios« und daß es in seiner besonderen Beziehung auf den letzten, wenn wir am weitesten zurückgehen wollen, sich auf den »Parmenides« gründet, zunächst aber und unmittelbar auf den »Sophisten«, dessen dialektische Tiefe es ergänzt durch sinnlich anschauliche Klarheit. Teils dieser halb aber, und teils weil doch die Beziehung auf den »Staat« und also der ethische Charakter das vorherrschende ist, hat es auch nicht wie der »Sophist« und der »Timaios« einen Andern zum Führer, sondern den Sokrates. Nämlich der ausdrücklich angekündigte minder allgemeine Gegenstand, die Ansprüche der Lust bei Bestimmung des Guten für den Menschen, ist die besondere Grundlage der Bücher vom »Staat«, weil nur nach festgesetzter Unterordnung der Lust die Idee eines wahrhaft gemeinsamen Lebens kann aufgestellt werden, sonst aber bloß den gegenseitigen Kampf des Eigennutzes übrig bleibt zu vermitteln. Daher denn auch die Bücher vom »Staate« sehr natürlich eben hiemit wieder beginnen.

Von der Hauptmasse nun, welche sich mit der Vergleichung von Lust und Erkenntnis beschäftigt, kann man sagen, daß sie den »Theaitetos« und den »Gorgias« vereint wieder aufnimmt und vollendet, so daß der »Philebos« uns zugleich eine Rechtfertigung ist für unsere Zusammenstellung jener beiden Gespräche. Denn was hier von der falschen Vorstellung gesagt wird, ist ganz dasselbe, was schon im »Theaitetos« aufgestellt war, dort aber für die Meisten unter der skeptischen Bekleidung mag verloren gegangen sein; und überhaupt das ganze Verhältnis der Wahrnehmung, zu der schon die Aussage und das Urteil in sich enthaltenden Vorstellung setzt den »Theaitetos« voraus und ergänzt ihn. Was aber von der Lust verhandelt wird, offenbar eine vortrefflich ausgeführte physiologische Anschauung, ist eben so teils Wiederholung teils Ergänzung, und allerdings eine weit tiefer in die Natur des Gegenstandes eindringende, des »Gorgias«. Und um soviel reifer und besonnener unser Gespräch ist als jenes, um soviel milder ist es auch. Platon rechtfertigt hier das dortige harte Verfahren gegen die Hedoniker als notwendig, wenn man ohne irgend die Personen zu meinen doch die Denkart in ihrem eigentlichen Wesen darstellen will; aber wie leise berührt er die Sache. Ja auch über die dort so tief herabgesetzte Redekunst kommt eine mildernde Äußerung vor. Auch von der Tragödie und Komödie ist auf eine andere Weise die Rede, wiewohl die scharfsinnige Art, wie er erklärt, was uns dabei begegnet, sich allerdings auf seinen gewiß damals allgemein bekannten Widerwillen gegen die Dichtungsarten bezieht, nur nicht als ob, wie neuerlich ist behauptet worden, die Bücher vom »Staat« schon früher niedergeschrieben worden wären, und die dortigen

Äußerungen hier sollten verteidigt werden.

Soviel möge, was den Inhalt betrifft, voraus erinnert sein. Die Form aber anlangend, so ist freilich wahr, daß der »Philebos« in seiner innern Konstruktion den Kerngesprächen dieser indirekten Reihe nahe genug liegt, die äußere Behandlung aber kann man wohl mit Recht etwas vernachlässiget nennen, und es wird wohl ein allgemeines Urteil sein, daß er von dieser Seite keinen so reinen Genuß gewährt, als die meisten der bisherigen Platonischen Werke. Der eigentliche dialogische Charakter, wie wir ihn bei Platon zu finden gewohnt sind, tritt nicht recht hervor, das Gespräch macht sich nicht von selbst, wie denn auch schon die Entstehung des Gegenstandes hinter die Bühne geschoben wird, wofür die mimische Stellung, welche Philebos dadurch gewinnt wohl keinen Ersatz gibt. Ich möchte lieber sagen, Platon habe es verschmäht erst Zurüstungen zu machen um einen Gegenstand auf die Bahn zu bringen, über den damals überall geredet und gestritten wurde. Eben so sind die Übergänge weder durch die Zufälligkeiten des Gesprächs, noch durch die Meinungen und Einwürfe des Mitredenden und seine besondere Natur herbeigeführt, sondern das Ganze liegt fertig in dem Haupte des Sokrates, und tritt mit der ganzen Persönlichkeit und Willkür einer zusammenhängenden Rede heraus; kurz man sieht ganz deutlich, daß hier bei dem Übergang zu den eigentlich darstellenden Werken das Dialogische dem Platon anfängt nur eine äußere Form zu sein, von der er sich nicht losmachen kann teils aus Gewöhnung, teils weil er den Sokrates nicht entbehren will. Vielleicht weil er die Unbequemlichkeit dieser Stellung fühlt, wendet er allerlei künstliche Belebungsmittel an, die wohl nicht sonderliche Wirkung tun; die Rede wird bisweilen inhaltslos und etwas steif hin und hergeworfen, um etwas mehr als die gewöhnlichen Beantwortungsformeln hinein zu bringen. So daß man sagen möchte, es sei eine gewisse Unlust über diese Reden von der Lust ausgebreitet, man merke die Übersättigung des Schriftstellers an dem bisherigen indirekten Verfahren, und mimischer sei nichts gehalten, als wie man zumal gegen den Schluß von allen Reden des Sokrates, vielleicht nicht ohne Nachteil für die Sache merkt, daß er eilt und sehnlich wünscht, von den Jünglingen losgelassen zu werden.

## Philebos

### *Sokrates • Protarchos • Philebos*

(11) Sokrates: Sieh also zu, Protarchos, was für eine Rede du jetzt vom Philebos übernehmen willst, und gegen was für eine von unserer Seite streiten, falls sie dir nicht zu Sinne sollte gesprochen sein. Wollen wir sie uns beide noch einmal wiederholen?

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Philebos nämlich sagt, daß für alles lebendige in dem Wohlbefinden das Gute bestehe, und in der Lust und dem Vergnügen und was sonst mit dieser Gattung zusammenstimmt. Von unserer Seite aber ist das Bedenken, daß vielleicht doch nicht dieses, sondern das Vernünftigsein und das Erkennen und sich erinnern, und was wiederum hiemit verwandt ist, richtige Meinung und wahrhafte Folgerungen, besser sein mag als Lust und trefflicher für alles was nur daran teilnehmen kann, und für die, so es können das vorteilhafteste von allem hieran teilzuhaben, für die jetzigen sowohl als für die künftigen. Behaupten wir nicht dies ungefähr, o Philebos, von beiden Seiten?

Philebos: Ganz unstreitig, o Sokrates.

Sokrates: Und übernimmst du diesen dir jetzt übertragenen Satz, o Protarchos?

Protarchos: Ich muß ihn wohl übernehmen; denn Philebos der schöne ist uns ja ermüdet.

Sokrates: Und auf alle Weise soll doch das Wahre darüber herausgebracht werden?

Protarchos: Das soll freilich.

Sokrates: Wohlan! so laß uns außer dem vorigen auch noch dieses feststellen.

Protarchos: Was doch?

Sokrates: Daß jetzt auch jeglicher von beiden unternehmen muß eine gewisse Beschaffenheit und Verfassung der Seele als diejenige aufzuzeigen, welche allen Menschen vermag das Leben glücklich zu machen. Nicht so?

Protarchos: Allerdings so.

Sokrates: Also ihr die des Wohlbefindens, und wir dagegen die des Vernünftigseins?

Protarchos: So ist es.

Sokrates: Wie aber wenn sich noch eine andere besser zeigt als diese? werden nicht dann, falls sie sich der Lust verwandter zeigt, zwar wir beide von der jene Beschaffenheit festhaltenden Lebensweise überwunden werden, doch aber dann das Leben der Lust den Sieg davon tragen

über das der Erkenntnis?

Protarchos: Ja.

(12) Sokrates: Falls aber der Vernünftigkeit verwandter, dann siegt doch die Vernunft über die Lust und diese wird überwunden. Gebt ihr zu, daß dies so fest stehe, oder wie?

Protarchos: Mir wenigstens gefällt es.

Sokrates: Wie aber dem Philebos? was meinst du?

Philebos: Mir ist auf alle Weise annehmlich, und wird es immer sein, daß die Lust siegt. Du aber, Protarchos wirst ja selbst wissen.

Protarchos: Nachdem du uns die Rede übergeben, o Philebos, bist du auch nicht mehr Herr darüber, dem Sokrates dies zuzugestehen oder nicht.

Philebos: Richtig gesprochen. Ich will mich auch nur lossagen, und rufe jetzt die Göttin selbst zum Zeugen.

Protarchos: Auch wir wollen dir dies wohl gern mit bezeugen, daß du das gesagt hast, was du sagst. Allein das weitere, o Sokrates, wollen nun wir mit Philebos Beistimmung, oder wie er es sonst halten will, durchzuführen versuchen.

Sokrates: Das wollen wir versuchen, und zwar von der Göttin selbst anfangend, welche zwar Aphrodite genannt wird, wie dieser behauptet, ihr eigentlichster Namen aber sei Lust.

Protarchos: Ganz richtig.

Sokrates: Meine Angst aber, Protarchos, die ich immer habe wegen der Benennungen der Götter, ist gar nichts gewöhnliches, sondern ärger als jede Furcht. So auch jetzt die Aphrodite will ich, wie es ihr selbst lieb ist, benennen; Lust aber weiß ich, ist ein gar krauses Ding, und eben von ihr, wie gesagt, müssen wir anfangen daran zu gehn und zuzusehen, was für eine Natur sie eigentlich hat. Denn so anzuhören ist sie freilich ganz einfach nur Eins, aber vielfältige Gestalten nimmt sie doch an, und die einander auf gewisse Weise wirklich unähnlich sind. Denn sieh nur, Lust zu empfinden, schreiben wir dem ausschweifenden Menschen zu, und Lust auch wiederum dem besonnenen, eben inwiefern er besonnen ist; und eben so Lust dem Unvernünftigen und mit unvernünftigen Meinungen und Hoffnungen erfüllten, und Lust zu empfinden auch wiederum dem Vernünftigen, eben inwiefern er vernünftig ist; und wer nun von diesen beiden Arten der Lust, daß sie einander ähnlich wären, behaupten wollte, wie sollten wir den nicht mit vollem Recht für unvernünftig halten?

Protarchos: Freilich entstehen diese, o Sokrates, aus entgegengesetzten Dingen, doch aber sind sie selbst einander nicht entgegengesetzt. Denn wie sollte nicht Lust der Lust, dieselbige Sache sich selbst am ähnlichsten sein unter allen Dingen?

Sokrates: Freilich auch Farbe, du Wunderlicher, wird von der Farbe wenigstens was dieses selbst betrifft das Farbesein auch ganz und gar nicht einmal verschieden sein; aber das Weiße, wissen wir doch alle, ist dem Schwarzen außer der Verschiedenheit auch noch das

allerentgegengesetzteste. Eben so Gestalt ist mit der Gestalt in derselben Hinsicht der Gattung nach ganz eins, die Arten aber sind den Arten teils ganz entgegengesetzt, teils haben sie tausendfältige Verschiedenheiten von einander. Und vieles andere werden wir finden, daß es sich eben so verhält, (13) so daß du dieser Rede nicht trauen darfst, welche auch das Entgegengesetzteste zu Einem macht. Ich fürchte aber, daß wir manche Lust der andern werden entgegengesetzt finden.

Protarchos: Vielleicht! aber wie soll das unserm Satze schaden?

Sokrates: Weil du sie, werden wir sagen, unähnlich wie sie einander sind, doch alle noch mit einem andern Namen benennst. Denn du sagst ja, alles angenehme sei gut. Daß nun das angenehme nicht alles angenehm wäre, dagegen kann kein Satz auftreten. Aber da vieles davon schlecht ist und auch gut, wie wir sagen, sagst du doch von allen aus sie seien gut, obgleich du zugibst, daß sie einander unähnlich sind, wenn dir es jemand in der Rede abdringen will. Was ist nun das selbige den schlechten gleichermaßen wie den guten einwohnende, weshalb du aller Lust zuschreibst, daß sie gutes ist?

Protarchos: Wie sagst du, Sokrates? Glaubst du wohl, irgend jemand werde einräumen, nachdem er einmal festgesetzt, die Lust sei das Gute, daß er sich hernach gefallen lassen werde, wenn du sagst, einige gewisse Arten der Lust wären zwar gut, andere gewisse Arten aber schlecht?

Sokrates: Doch aber unähnlich wirst du gestehen daß sie einander sind, und einige auch entgegengesetzt.

Protarchos: Nicht doch sofern sie Lust sind.

Sokrates: Da werden wir wieder auf dieselbe Rede getrieben, o Protarchos, und werden auch nicht einmal, daß eine Lust von der andern verschieden sei, sondern daß sie alle ähnlich sind, behaupten müssen. Und alle die eben angeführten Beispiele tun uns nichts; sondern wir werden das versuchen und vorbringen, was die schlechtesten unter allen, und die zugleich in solchen Reden ganz neu sind.

Protarchos: Was doch meinst du?

Sokrates: Daß, falls ich dich nachahmen und mich wehren wollte, wenn ich etwa das Herz gehabt hätte zu sagen, daß das unähnlichste dem unähnlichsten von allen am ähnlichsten sei, ich nur dasselbe zu sagen brauchte, und wir zeigen uns dann wohl jünger als billig, und unsere Rede wird uns festsitzen und drauf gehn. Also laß sie uns nur wieder umwenden. Und vielleicht wenn wir auf die selbigen Wendungen zurückkommen, werden wir miteinander einig werden.

Protarchos: Sage wie?

Sokrates: Nimm an, daß ich nun meinerseits von dir gefragt würde, o Protarchos.

Protarchos: Wonach doch?

Sokrates: Einsicht und Erkenntnis und Vernunft und alles übrige, was ich am Anfang als gut setzte, wird dem nicht, wenn ich nun weiter ausgefragt werde, was doch das Gute ist, eben dasselbe begehnen wie deiner Rede?



Protarchos: Wie so?

Sokrates: Als viele werden uns die sämtlichen Erkenntnisse erscheinen, und einige einander unähnlich. Und werden auch einige gar irgendwie entgegengesetzte: würde ich wohl wert sein jetzt Gespräch zu führen, wenn ich eben dies scheuend sagen wollte, keine Erkenntnis werde je der andern unähnlich, (14) so daß demnach diese Rede uns wie eine Fabel verloren ginge, und wir selbst uns nur auf irgend einer Unvernunft retteten? Sondern das darf keinesweges geschehen, außer das Retten. Und eben dies gleiche deines und meines Satzes gefällt mir. Vielerlei Lust und unähnliche soll es geben, und vielerlei Erkenntnis, und verschiedene. Diese Verschiedenheit nun, o Protarchos, in meinen Gut und in deinem wollen wir uns nicht verbergen, sondern den Mut haben, sie vor uns hinzustellen, ob sie nicht irgendwie weiter durchgeprüft uns zeigen sollte, ob man sagen muß, Lust oder Einsicht sei das Gute, oder ob etwas anderes Drittes. Denn jetzt ist es uns doch wohl nicht darum zu tun, daß das was ich sage den Sieg davon tragen soll, oder das was du; sondern für das richtigste müssen wir doch wohl beide streiten.

Protarchos: Das müssen wir freilich.

Sokrates: Laß also zuerst diesen Satz noch mehr durch Übereinkunft befestigen.

Protarchos: Welchen doch?

Sokrates: Der allen Menschen zu schaffen macht mit ihrem Willen und auch wider ihren Willen manchen und manchmal.

Protarchos: Erkläre dich deutlicher.

Sokrates: Ich meine den, auf den wir jetzt eben gestoßen sind, der von Natur gar wunderbar geartet ist. Denn daß Eines vieles ist und Vieles eines, ist doch wunderbar zu sagen, und wohl leicht zu streiten mit dem, der welches auch von beiden behauptet.

Protarchos: Meinst du wenn jemand sagte, daß ich Protarchos, der ich von Natur Einer bin, doch auch wieder Viele wäre und einander entgegengesetzte, indem er mich als groß und klein setzte und als leicht und schwer und dergleichen noch tausenderlei?

Sokrates: Du bringst nur das vor, Protarchos, was schon gemein geworden ist von diesen Wunderbarkeiten über das Eine und Viele, und kurz zu sagen, von Allen schon eingestanden ist, daß man daran nicht rühren dürfe, welche annehmen dies sei kindisch und leicht und gereiche nur den Reden sehr zur Verwicklung. Ja auch das nicht einmal, wenn einer von einer Sache alle Glieder, die zugleich Teile sind der Erklärung gemäß teilend den, welcher zugäbe, dies alles sei eben zusammen jenes Eine, den auslachte und tadelte, daß er wunderliche Dinge einzuräumen genötiget wäre, daß nämlich das Eine vieles ist und unendliches, und das Viele wiederum nur Eines.

Protarchos: Was meinst denn du, o Sokrates, was noch nicht so zugestanden und gemein geworden ist über denselben Satz?

(15) Sokrates: Wenn jemand, mein Kind, das Eine nicht aus dem Werdenden und Vergehenden nimmt, wie wir jetzt eben taten. Denn hievon und von einem solchen Eins, wie wir jetzt eben besprachen, ist schon eingestanden, daß man es nicht prüfen darf. Wenn aber jemand den

Menschen als Einen setzt, und den Ochsen als Einen, und das Schöne als Eins, und das Gute als Eins, über diese und ähnliche Einheiten wird bei fleißigerer Behandlung und Auseinanderlegung leicht Streitigkeit entstehen.

Protarchos: Wie meinst du?

Sokrates: Zuerst ob man wohl annehmen darf, daß es dergleichen Einheiten gebe als wahrhaft seiend. Dann aber auch, wie doch diese, da jede von ihnen immer dieselbe ist, und weder Werden noch Untergang zuläßt, dennoch zuerst zwar eine solche Beharrlichkeit sei, hernach aber in dem Werdenden und Unendlichen wiederum, sei es nun als zerrissen und vieles geworden zu setzen ist, oder ganz in ihnen außerhalb ihrer selbst, was doch für das unmöglichste von allem zu halten wäre, dieses selbige und Eine zugleich in Einem sowohl als in Vielen wird. Dies ist das in dergleichen Dingen Eine und Viele, nicht aber jenes, o Protarchos, was aller Zweifel Ursache ist, wenn es nicht richtig bestimmt wird, aber auch wieder aller Sicherheit wenn richtig.

Protarchos: Also müssen wir wohl, o Sokrates, für jetzt zuerst dieses verarbeiten.

Sokrates: Wie ich wenigstens raten möchte.

Protarchos: Und nimm nur immer an, daß wir hier alle dir in dergleichen folgen. Den Philebos aber wäre wohl am besten, für jetzt nicht durch Fragen aufzustören, da er ruhig liegt.

Sokrates: Wohl! Wobei soll man nun aber wohl diesen großen und vielfältigen Streit über das Bezweifelte anfangen? Etwa hiebei?

Protarchos: Wobei?

Sokrates: Wir sagen doch, daß Eines und Vieles unter der Rede dasselbe werdend überall herumlaufe, wo nur etwas geredet wird, immer und schon lange wie jetzt. Und daß das weder jemals aufhören wird, noch auch jetzt erst angefangen hat; sondern es ist dies soviel ich sehe ein unsterbliches und nie veraltendes Begegnis der Reden selbst unter uns. Wer aber von jungen Leuten zuerst davon kostet, der, froh als hätte er einen ganzen Schatz von Weisheit gefunden, ist ganz begeistert vor Freude, und lüstern jegliche Rede aufzustören, indem er die Sache bald auf die eine Seite wälzt und in eins zusammenrührt, bald wieder sie aufwickelt und zerteilt, zuerst und am meisten sich selbst in Ratlosigkeit stürzend, zunächst aber auch, wen er jedesmal festhält, sei es nun ein jüngerer oder ein älterer oder von gleichem Alter mit ihm, ohne weder des Vaters zu schonen (16) noch der Mutter, noch irgend eines andern Hörers, ja fast auch nicht einmal der andern Tiere, nicht nur der Menschen nicht. Denn Barbaren würde er gewiß keinen schonen, wenn er nur irgend woher einen Dolmetscher bekommen könnte.

Protarchos: Aber siehst du denn nicht, Sokrates, wieviel wir unserer sind, und alles Jünglinge? und fürchtest du nicht, daß wir mit dem Philebos über dich herfallen, wenn du uns schmähist? Jedoch, denn wir verstehen recht gut was du meinst, wenn es eine Art gibt und einen Rat um eine so große Verwirrung aus unserer Rede ganz gelinde los zu werden, und einen bessern Weg als diesen zu unserm Satze zu finden: so sinne du es nur aus, und wir wollen dir nach Vermögen folgen. Denn nichts geringfügiges ist unsere dermalige Rede, o Sokrates.

Sokrates: Freilich nicht, ihr Kinder, wie euch Philebos immer anredet: und einen schönern Weg gibt es nicht, und kann es nicht geben, als welchen ich zwar immer liebe, oft aber auch schon,

wenn ich ihn verloren hatte, in der Irre und ratlos zurückgeblieben bin.

Protarchos: Welcher ist dieser? er werde uns nur angezeigt.

Sokrates: Der zu beschreiben zwar gar nicht schwer ist, einzuschlagen aber sehr schwer. Denn alles, was jemals mit der Kunst zusammenhängend ist erfunden worden, hat man durch ihn entdeckt. Siehe nun, welchen ich meine.

Protarchos: Sage nur.

Sokrates: Als eine wahre Gabe von den Göttern an die Menschen, wofür ich es wenigstens erkenne, ist einmal von den Göttern herabgeworfen worden durch irgend einen Prometheus, zugleich mit einem glanzvollsten Feuer, und die Alten besseren als wir und den Göttern näher wohnenden haben uns diese Sage übergeben, aus Einem und Vielem sei alles, wovon jedesmal gesagt wird daß es ist, und habe Bestimmung und Unbestimmtheit in sich verbunden. Deshalb nun müßten wir, da dieses so geordnet ist, immer Einen Begriff von allem jedesmal annehmen und suchen; denn finden würden wir ihn gewiß darin. Wenn wir ihn nun ergriffen haben, dann nächst dem Einen, ob etwa zwei darin sind zu sehn, wo aber nicht, ob drei oder irgend eine andere Zahl, und mit jedem einzelnen von diesen darin befindlichen eben so, bis man von dem ursprünglichen Einem nicht nur daß es Eins und Vieles und Unendliches ist sieht, sondern auch wieviele; des Unendlichen Begriff aber an die Menge nicht eher anlegen, bis einer die Zahl derselben ganz übersehen hat, die zwischen dem Unendlichen und dem Einen liegt, und dann erst jede Einheit von allem in die Unendlichkeit freilassen und verabschieden. So nun haben, wie ich sagte, die Götter uns überliefert zu untersuchen und zu lernen und einander zu lehren. Die jetzigen Weisen unter den Menschen hingegen setzen Eines, wie sie es (17) eben treffen, und Vieles schneller oder langsamer als es sich gehörte, nach dem Einem aber gleich unendliches; das in der Mitte hingegen entgeht ihnen, wodurch doch eben zu unterscheiden ist, ob wir in unsern Reden dialektisch oder nur streitsüchtig mit einander verfahren.

Protarchos: In einigem, o Sokrates, glaube ich dich wohl zu verstehen, von anderem aber muß ich erst noch deutlicher vernehmen, wie du es meinst.

Sokrates: Ganz deutlich, o Protarchos, ist was ich meine an den Buchstaben; fasse es also nur an dem, worin du selbst unterrichtet bist.

Protarchos: Wie so?

Sokrates: Der Laut ist uns doch wohl Einer, der durch unsern Mund ausgeht, und unendlich mannigfaltig ist er auch wiederum bei Allen und Jedem.

Protarchos: Wie sollte er nicht!

Sokrates: Aber durch keines von diesen beiden verstehen wir doch irgend etwas, weder weil wir das Unendliche desselben kennen, noch weil das Eine, sondern weil das wievielerlei und welcherlei, dies ist es, was jeden von uns zum Sprachkundigen macht.

Protarchos: Vollkommen richtig.

Sokrates: Und eben so was zum Tonkünstler macht ist ganz dasselbige.

Protarchos: Wie so?

Sokrates: Der Laut oder Ton ist es doch auch was jene Kunst ausmacht, und ist nur Einer in ihr?

Protarchos: Wie sollte er nicht!

Sokrates: Laß uns nun aber auch ein zweifaches darin setzen, hohes und tiefes, und das Einstimmige als das dritte. Oder wie?

Protarchos: Allerdings so.

Sokrates: Aber noch lange verständest du nichts von der Tonkunst, wenn du nur dieses wüßtest; sondern nur, wenn du auch dies noch nicht einmal weißt, bist du um es grade heraus zu sagen noch gar nichts wert in dieser Sache.

Protarchos: Freilich nicht.

Sokrates: Aber Freund, wenn du die Zwischenräume der Töne aufgefaßt hast, wieviel deren sind der Zahl nach, und welcherlei an Höhe und Tiefe und die Erklärungen dieser Zwischenräume, und wieviele Verbindungen wieder aus ihnen entstehen, welche eben die Älteren erkannt und uns ihren Nachfolgern überliefert haben sie Tonarten zu nennen, und eben so ähnliche Verhältnisse, die sich in den Bewegungen des Leibes finden, welche man in Zahlen gemessen, wie sie sagen wiederum Takte und Maße nennen muß, und zugleich bedenken, daß man eben so jedes, was hierin Eins und Vieles ist, untersuchen muß; wenn du dies so aufgefaßt hast, dann bist du der Sache kundig geworden, und wenn du irgend etwas anderes auf eben die Weise untersucht und gefaßt hast, dann bist du darin zur Einsicht gelangt. Das unendliche aber jedes Begriffs und in jeglichem Dinge macht jedesmal, daß du in der Kenntnis auch nicht zu Ende kommst, und nicht zu nennen bist in der Sache noch mitzuzählen, da du ja in keiner Sache niemals irgend auf die Zahl siehst.

Protarchos: Sehr schön, o Philebos, scheint mir Sokrates, was er jetzt gesagt hat, vorgetragen zu haben.

Philebos: Auch mich dünkte es eben so. Allein was geht uns doch diese Rede an, daß sie an uns ist gerichtet worden, und was will sie von uns?

(18) Sokrates: Ganz mit Recht, o Protarchos, hat uns Philebos hiernach gefragt.

Protarchos: Allerdings, und antworte ihm also.

Sokrates: Das will ich tun, sobald ich nur noch ein wenig über eben dieses werde auseinandergesetzt haben. Nämlich wie wenn jemanden irgend etwas Eines vorgekommen ist, dieser, wie wir sagen, dabei nicht gleich auf das Unendliche sehen muß, sondern zuvor irgend eine Zahl suchen; so auch auf der andern Seite wenn jemand genötigt wäre das Unendliche zuerst zu nehmen, muß er nicht gleich auf das Eine, sondern wiederum auf eine Zahl, die doch jegliche eine bestimmte Menge in sich begreift, hinsehen, und so von Allen bei dem Einen endigen. Laßt uns aber wiederum an den Buchstaben das jetzt gesagte betrachten.

Protarchos: Wie das?

Sokrates: Nachdem nämlich zuerst den Laut als ein unendliches aufgefaßt hatte, war es nun ein Gott, oder irgend ein göttlicher Mensch, wie denn in Ägypten eine Sage geht welche sagt, es sei dies ein gewisser Theuth gewesen, welcher zuerst die Selbstlauter in diesem Unendlichen unterschied, nicht als Eines, sondern als mehrere, und dann wiederum andere, die zwar keinen Laut eigentlich, wohl aber ein gewisses Geräusch geben, und wie diese ebenfalls eine gewisse Zahl ausmachen, und der endlich noch eine dritte Art der Buchstaben unterschied, die wir jetzt stumme nennen: nächst dem aber sonderte er sowohl die laut- und geräuschlosen einzeln ab, als auch die Selbstlauter und die mittleren auf dieselbe Weise, bis er ihre Zahl zusammenfassend jeden einzeln und alle insgesamt Buchstaben nannte. Und da er sah, daß niemand von uns auch nicht Einen für sich allein ohne sie insgesamt verstehen kann: so faßte er wiederum dieses ihr Band als Eines zusammen und als diese alle vereinigend, und benannte es daher als das Eine zu diesen die Sprachkunst.

Philebos: Dies habe ich nun noch deutlicher als jenes nämlich in seiner Beziehung unter sich verstanden, o Protarchos. Dieselbe Kleinigkeit aber fehlt mir an der Rede auch jetzt noch wie vorher.

Sokrates: Etwa, o Philebos, was dies wohl zur Sache austrägt?

Philebos: Ja das ist es, wonach Protarchos und ich schon lange suchen.

Sokrates: Wahrhaftig, ihr seid schon eben dabei, und sucht es doch, wie du sagst, noch immer?

Philebos: Wie doch?

Sokrates: War uns nicht von Anfang an die Rede von Vernünftigkeit und Lust, welche von beiden zu wählen wäre?

Protarchos: Wovon anders?

Sokrates: Und jede von beiden sagen wir doch ist Eins?

Philebos: Freilich.

Sokrates: Eben dieses also fragt die vorige Rede uns ab, wie doch jede von beiden Eines ist und Vieles, und wie nicht gleich unendlich, sondern zuvor jede ihre bestimmte Zahl hat, ehe das einzelne in ihnen unendlich geworden ist.

(19) Protarchos: In eine gar nicht schlechte Aufgabe, o Philebos, hat uns ich weiß nicht auf welche Weise rings herumführend Sokrates hineingeworfen. Siehe daher zu, welcher von uns beiden das jetzt gefragte beantworten soll. Denn vielleicht ist es wohl lächerlich, wenn ich, der ich die Rede vollständig zu übernehmen mich erklärt habe, nun, weil ich das jetzt gefragte nicht zu beantworten vermag, es dir wieder zurückschiebe; noch lächerlicher aber bei weitem, glaube ich, wenn keiner von uns beiden es vermöchte. Überlege also, was wir tun sollen. Nach den Arten der Lust nämlich scheint mir Sokrates jetzt zu fragen, ob es deren gibt oder nicht, und wieviele und was für welche, und nach der Einsicht eben so auf dieselbe Weise.

Sokrates: Vollkommen richtig, o Sohn des Kallias. Denn wenn wir dies nicht mit jedem Einen und ähnlichen und selbigen zu tun wissen, und eben so mit dem Gegenteil davon: so wird, wie

die eben durchgeführte Rede uns nachgewiesen hat, keiner von uns in nichts auch nur irgend etwas wert sein.

Protarchos: So scheint es fast wohl, o Sokrates, sich zu verhalten. Allein schön ist es freilich alles zu wissen dem Weisen; doch die nächstbeste Fahrt wenigstens scheint zu sein, daß man sich selbst nicht verkenne. Was mir damit jetzt gesagt sein soll, will ich dir erklären. Du hast uns allen, o Sokrates, diese Unterredung hier zugestanden und dich selbst um zu bestimmen, welches wohl unter den menschlichen Besitztümern das vortrefflichste sei. Denn da Philebos behauptete Lust, Vergnügen und Freude, und alles was es dergleichen gibt seien es, so hast du dem widersprochen, nicht dies wäre es, sondern jenes, was wir uns oft absichtlich wiederholen, und mit Recht, damit dem Gedächtnis wohl eingepägt beides geprüft werde. Du behauptest nämlich, wie zu sehen ist, was mit Recht ein besseres Gut als die Lust wenigstens genannt werden könne, sei Vernunft, Erkenntnis, Verstand, Kunst, und alles damit verwandte, welches man müsse zu erlangen suchen, nicht aber jenes. Da nun beide Meinungen nicht ohne Widerspruch sind vorgebracht worden, haben wir dich scherzhafterweise bedroht, wir würden dich nicht nach Hause lassen, bis diese Reden so zu Ende gekommen, daß etwas genügendes darüber bestimmt wäre. Und du hast eingewilliget, und hiezu uns dich selbst hergegeben. Also sagen wir wie die Kinder, was einmal ordentlich geschenkt ist, kann nicht zurückgenommen werden. Höre demnach auf, dem jetzt gesagten auf diese Weise zu begegnen.

Sokrates: Auf welche meinst du?

Protarchos: Daß du uns in die Enge treibst, und immer weiter zurück nach solchen Dingen fragst, worauf wir dir im Augenblick (20) keine befriedigende Antwort zu geben wissen. Denn das wollen wir nicht gelten lassen, daß jetzt die Sache mit unser aller Ratlosigkeit endigen soll; sondern wenn wir es auszurichten unermöglich sind, mußt du es ausrichten, denn du hast es versprochen. Gehe also nun selbst mit dir zu Rate, ob du die verschiedenen Arten der Lust und der Erkenntnis aufstellen sollst, oder es lassen, falls du etwa auf eine andere Weise kannst und willst das jetzt unter uns streitige irgend anderswie deutlich machen.

Sokrates: Nun habe doch ich nichts arges mehr zu erwarten, da du dich hierüber so erklärst. Denn dies, wenn du willst, macht aller Furcht über alles ein Ende. Überdies aber hat mir wohl ein Gott selbst etwas in Erinnerung gebracht, zu unserm Besten.

Protarchos: Wie so? und was?

Sokrates: Reden, die ich schon lange gehört habe im Traume oder auch wachend, fallen mir jetzt ein über Lust und Einsicht, daß keines von beiden das Gute ist, sondern ein anderes drittes von ihnen verschiedenes und besseres als Beide. Zeigte sich uns nun dieses jetzt deutlich: so wäre es mit der Lust schon vorbei, und sie könnte nicht siegen, denn das Gute wäre nicht mehr einerlei mit ihr. Oder wie?

Protarchos: Allerdings so.

Sokrates: Und der Arten der Lust bedürften wir dann zur Bestimmung gar nicht mehr, wie ich meine und die Rede selbst im Fortgang es noch deutlicher zeigen wird.

Protarchos: Vortrefflich gesagt, und führe es nun auf diese Art weiter.

Sokrates: Nur einiges wenige laß uns vorher noch mit einander ausmachen.

Protarchos: Was doch?

Sokrates: Ist das Los des Guten wohl, notwendig vollendet zu sein, oder nicht vollendet?

Protarchos: Vor allem andern offenbar doch das vollendetste, o Sokrates.

Sokrates: Und wie? ist das Gute genügend?

Protarchos: Wie sollte es nicht! und noch dazu übertrifft es hierin alles andere.

Sokrates: Und dies muß man doch am allernotwendigsten davon sagen, daß alles erkennende danach trachtet und strebt es zu gewinnen und für sich zu haben, und sich um alles übrige nichts kümmert, als nur um das, was mit dem Guten zugleich erlangt wird.

Protarchos: Dagegen ist nichts zu sagen.

Sokrates: Betrachten wir also, und beurteilen nun das Leben der Lust, und das der Einsicht, indem wir sie getrennt betrachten.

Protarchos: Wie meinst du das?

Sokrates: Weder soll in dem der Lust irgend Einsicht sein, noch in dem der Einsicht irgend Lust. Denn wenn eines von beiden das Gute ist, darf dies weiter sonst gar nichts bedürfen. Zeigt sich aber eines von beiden noch bedürftig, so kann uns dies nicht mehr das wahrhaft Gute sein.

Protarchos: Wie sollte es auch!

(21) Sokrates: Wollen wir also den Versuch machen, an dir dieses zu prüfen?

Protarchos: Immerhin.

Sokrates: So antworte denn!

Protarchos: Sprich nur.

Sokrates: Möchtest du wohl so leben, o Protarchos, daß du dein ganzes Leben hindurch an allen größten Vergnügungen dich vergnügtest?

Protarchos: Warum nicht?

Sokrates: Würdest du wohl glauben daß dir noch etwas fehle, wenn du dies ganz vollkommen hättest?

Protarchos: Keinesweges.

Sokrates: Sieh doch zu! von Einsehn und Wissen und gehörigem Folgern, möchtest du davon nichts auch nur sehn?

Protarchos: Und wozu? Denn ich hätte ja alles weil ich das Vergnügtsein hätte.

Sokrates: Auf diese Art also lebend würdest du zwar immer an jeglicher größten Lust dich vergnügen –

Protarchos: Freilich.

Sokrates: Von Vernunft aber und Erinnerung, von Erkenntnis und richtiger Meinung, auch nicht das mindeste habend, mußt du doch zuerst schon dieses, ob du vergnügt bist oder nicht, offenbar nicht wissen, da du ja aller Einsicht leer bist.

Protarchos: Notwendig.

Sokrates: Und eben so, da du ja gar kein Gedächtnis besitzt, kannst du offenbar weder dessen, daß du einst vergnügt warst, dich erinnern, noch kann dir von der Lust, die dir im Augenblick zufällt, auch nur das mindeste Andenken zurückbleiben. Wiederum da du auch keine richtige Meinung hast, kannst du nicht einmal, indem du dich freust, urteilen daß du dich freust. Und da du aller Folgerungen beraubt bist, wirst du auch nicht einmal, daß du in Zukunft noch vergnügt sein wirst, berechnen können, und so nicht ein menschliches Leben leben, sondern irgend eines Polypen oder eines Schaltieres wie man sie im Meere findet. Ist es so, oder können wir uns die Sache irgend anderswie vorstellen?

Protarchos: Wie nur!

Sokrates: Ist uns nun wohl ein solches Leben zu wählen?

Protarchos: Ganz zum Verstummen hat mich diese deine Rede jetzt gebracht.

Sokrates: Laß uns nur noch nicht abstehn, sondern nun auch das Leben der Vernunft vornehmen und betrachten.

Protarchos: Was für eines meinst du?

Sokrates: Ob wohl einer von uns leben möchte, so daß er zwar alle Einsicht und Vernunft und Wissenschaft und Erinnerung vom allem hätte, Lust aber weder viel noch wenig genösse, und eben so wenig Unlust, sondern für dieses alles ganz unempfänglich wäre?

Protarchos: Keine von diesen beiden Lebensweisen ist mir wünschenswert, noch wird sie wohl irgend einem andern glaube ich so vorkommen.

(22) Sokrates: Wie aber eine beiderseitige, o Protarchos, aus beiden ganz gemeinschaftlich gemischte?

Protarchos: Aus Lust meinst du, und aus Vernunft und Einsicht?

Sokrates: So, und eben eine solche meine ich.

Protarchos: Diese wird wohl jeder eher als irgend eine von jenen wählen, und zu jenen dazu; nicht etwa nur einer, und ein anderer wieder nicht.



Sokrates: Verstehen wir nun wohl, was uns aus der bisherigen Rede folgt?

Protarchos: Allerdings; es sind uns drei Lebensweisen vorgelegt worden; von ihrer zweien aber war keine genügend noch wünschenswert weder für Menschen noch für irgend ein anderes lebendes Wesen.

Sokrates: Ist nun nicht von diesen schon soviel gewiß, daß keine von beiden das Gute in sich hatte? Denn sonst müßte sie ja genügend sein, und vollständig und allen Gewächsen und Tieren wünschenswert, denen es nur irgend möglich wäre, so ihr ganzes Leben hinzubringen. Und wenn dennoch jemand von uns etwas anderes wählte, so ergriffe er das gegen die Natur des wahrhaft erwählungswerten wider Willen aus Unwissenheit oder vermöge sonst einer unseligen Notwendigkeit.

Protarchos: So muß es sich allerdings wohl verhalten.

Sokrates: Daß man also des Philebos Göttin, und das Gute nicht für einerlei halten darf, das dünkt mich hinlänglich gezeigt zu sein.

Philebos: Aber auch deine Vernunft, o Sokrates, ist nicht das Gute, sondern unterliegt wohl denselbigen Einwendungen.

Sokrates: Vielleicht, o Philebos, die meinige wohl, die wahrhafte und göttliche Vernunft aber glaube ich wohl nicht, sondern mit der wird es sich wohl ganz anders verhalten. Um den ersten Preis also streite ich mich nicht mit jenem gemeinsamen Leben für die Vernunft. Wegen der zweiten Stelle aber, müssen wir nun zusehn und überlegen, was wir tun wollen. Denn von diesem gemeinsamen Leben könnten wir nun jeder der eine die Vernunft für die Ursach halten, der andere die Lust. Und so wäre zwar keine von diesen beiden das Gute selbst, aber für die Ursache desselben könnte doch einer eine von beiden ansehen. Darüber nun möchte ich noch um so lieber mit unserem Philebos streiten, daß, was das auch sei in diesem gemischten Leben, wodurch es zugleich erwählungswert ist und gut, diesem nicht die Lust sondern die Vernunft das verwandtere und ähnlichere ist. Und sonach könnte man von der Lust weder daß ihr die erste, noch daß ihr die zweite Stelle zukäme, irgend mit Recht sagen, ja auch noch weiter als die Dritte steht sie zurück, wenn meiner Vernunft für jetzt irgend zu glauben ist.

Protarchos: Allerdings, o Sokrates, scheint mir wenigstens jetzt, die Lust gefallen zu sein gleichsam tödlich getroffen von diesen jetzigen Reden. Denn um den ersten Preis kämpfend unterliegt (23) sie. Der Vernunft aber muß man, wie es scheint, nachsagen daß sie sehr weislich um den ersten Preis sich nicht beworben hat; denn ihr wäre dasselbe begegnet. Geht nun die Lust auch des zweiten Preises verlustig: so würde ihr das ja auf alle Weise zur Schande gereichen bei ihren Verehrern, denn und auch denen würde sie nicht mehr so schön wie sonst erscheinen.

Sokrates: Wie also? ist es nun nicht besser sie lieber gleich lassen, und nicht indem wir sie auf die schärfste Probe nehmen und ganz durchprüfen, ihr wehe tun?

Protarchos: Das ist nichts gesagt, Sokrates!

Sokrates: Etwa weil ich etwas unmögliches ausgesprochen, der Lust weh tun?

Protarchos: Wenigstens nicht darum allein, sondern auch weil du nicht bedenkst, daß keiner von

uns dich loslassen wird, bis du dies ganz zu Ende führst in deiner Rede.

Sokrates: Weh also, Protarchos, über die vielen Reden die wir noch vor uns haben, und die gar nicht leicht sind für jetzt. Denn es zeigt sich wohl, daß noch anderer Künste bedarf wer für die Vernunft auf den zweiten Preis losgehn will, um andere Pfeile zu haben als unsere vorigen Reden. Doch vielleicht sind einige auch wohl dieselben. Also wollen wir nur.

Protarchos: Wie sollten wir auch nicht.

Sokrates: Den Anfang aber laß uns ja versuchen recht vorsichtig festzustellen.

Protarchos: Was für einen meinst du?

Sokrates: Laß uns alles was jetzt ist in dem Ganzen, in zwei Teile teilen, oder lieber wenn du willst in dreie.

Protarchos: Wolltest du wohl erklären wonach?

Sokrates: Einige von den vorigen Reden wollen wir wieder aufnehmen.

Protarchos: Welche denn?

Sokrates: Gott, sagten wir ja wohl, habe von dem Seienden einiges als unbegrenzt gezeigt, anderes mit Grenze.

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Diese also setzen wir als zwei von diesen Arten; als die dritte aber das aus diesen beiden in Eins zusammengemischte. Ich werde aber wie es scheint lächerlich, wenn ich nach Arten etwas gehörig auseinander stelle, und zusammenzähle.

Protarchos: Wie meinst du das, Guter?

Sokrates: Mir kommt schon wieder vor, als ob noch eine vierte Gattung nötig wäre.

Protarchos: Sage welche.

Sokrates: Sieh doch auf die Ursache der Vermischung dieser beiden mit einander, und setze mir diese zu jenen als die vierte.

Protarchos: Wirst du etwa auch eine fünfte noch brauchen, welche ihre Trennung bewirkt?

Sokrates: Vielleicht; doch glaube ich für jetzt wohl nicht. Sollte es indes nötig sein, so wirst du mir schon nachsehen, wenn ich noch auf eine fünfte Jagd mache.

Protarchos: Warum auch nicht.

Sokrates: Zuerst nun laß uns von diesen vieren die dreie aussondern, und versuchen, da wir die zweie von ihnen jedes gar vielfach zerspalten und zerrissen sehen, ob wir, wenn wir sie werden jedes in Eins zusammengebracht haben, bemerken können wie wohl jedes von ihnen Eins und

Vieles war.

Protarchos: Wenn du mir dies noch deutlicher erklärtest, könnte ich vielleicht folgen.

Sokrates: Die zweie also, die ich vorlege, sollen sein die eben (24) genannten, das eine das unbegrenzte, das andere das begrenzte. Daß nun das unbegrenzte gewissermaßen Vieles ist, will ich versuchen dir zu erklären, das begrenzte aber soll auf uns warten.

Protarchos: Es warte.

Sokrates: Sieh also. Es ist freilich schwierig und streitig, was ich dich auffodere zu betrachten, aber betrachte es doch. Zuerst an dem wärmeren und kälteren sieh doch ob du wohl eine Grenze bemerken kannst, oder ob nicht das Mehr und Weniger, welches diesen Gattungen einwohnt, so lange es ihnen einwohnt, gar kein Ende entstehn läßt; denn sobald ein Ende entstünde, wäre es selbst auch zu Ende.

Protarchos: Vollkommen richtig.

Sokrates: Und immer, behaupten wir doch, ist in dem kälteren sowohl als wärmeren das mehr und weniger.

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Immer also, deutet unsere Rede an, werden diese Beiden kein Ende haben, und da sie also ohne Ende sind, sind sie doch auf alle Weise unbegrenzt.

Protarchos: Und das gar stark, o Sokrates.

Sokrates: Sehr gut, lieber Protarchos, hast du dies aufgefaßt und mich erinnert, daß auch dieses Gar stark, was du jetzt ausgesprochen hast, und das Gar schwach ganz dieselbe Bedeutung haben, wie das mehr und weniger. Denn worin sie sich befinden, das lassen sie nicht bestimmter Größe sein; sondern indem sie in jegliche Handlung ein stärkeres als das schwächere und umgekehrt einzeichnen, bewirken sie ein mehr und minder, und machen die bestimmte Größe verschwinden. Denn wie wir eben sagten, wenn sie die bestimmte Größe nicht verschwinden machten, sondern diese und das gemessene in die Stelle des mehr und minder und stark und schwach eintreten ließen: so müßten diese selbst aus ihrer Stelle verloren gehn in der sie sich befanden. Denn sie wären nicht mehr wärmeres und kälteres, wenn sie die bestimmte Größe aufnahmen. Denn immer vorwärts schreitet das wärmere, und bleibt nicht, und eben so auch das kältere. Das von bestimmter Größe aber steht still, und ist aufgehalten im Fortschreiten. Dem zufolge also wäre das Wärmere unbegrenzt, und sein Gegenteil auch.

Protarchos: Das leuchtet freilich ein, o Sokrates; aber wie du auch sagtest, es ist nicht leicht zu folgen. Wird es indes wieder und immer wieder vorgetragen, so muß wohl erhellen, daß Fragender und Gefragter hinreichend darüber einverstanden sind.

Sokrates: Sehr wohl bemerkt, und wir müssen versuchen es so zu machen. Jetzt aber sieh doch zu, ob wir nicht dieses als ein Merkmal von der Natur des Unbegrenzten annehmen wollen, um nicht alles durchgehend die Sache in die Länge zu ziehn.

Protarchos: Welches meinst du?

Sokrates: Alles woran wir sehen, daß es mehr und weniger wird, und das stark und schwach und sehr und alles dergleichen annimmt, dies alles müssen wir unter die Gattung des (25) Unbegrenzten als unter eins zusammenstellen nach unserer vorigen Rede, da wir sagten, daß wir alles zerspaltene und zerrissene nach Vermögen müßten suchen unter Einen Begriff einzuzeichnen, wenn du dich Erinnerst.

Protarchos: Wohl erinnere ich mich.

Sokrates: Also was nun dieses nicht annimmt, sondern alles entgegengesetzte hievon annimmt, zuerst das Gleiche und die Gleichheit und das zwiefache und was sonst Eine Zahl ist zu einer anderen und Ein Maß zum andern, wenn wir dies alles unter das Begrenzte rechneten, würden wir wohl ganz recht daran tun. Oder wie meinst du?

Protarchos: Ganz vortrefflich, o Sokrates.

Sokrates: Wohl! aber das Dritte aus diesen beiden gemischte, welche Gestalt sollen wir sagen daß dieses habe?

Protarchos: Auch das, denke ich, wirst du mir wohl sagen.

Sokrates: Ein Gott wohl, wenn anders einer meine Bitten erhören will von den Göttern.

Protarchos: So bete denn, und sieh zu.

Sokrates: Ich sehe schon, und es dünkt mich allerdings, o Protarchos, einer von ihnen uns jetzt gewogen zu sein.

Protarchos: Wie meinst du das, und woran erkennst du es?

Sokrates: Das will ich dir eben sagen; folge du nur meiner Rede.

Protarchos: So sage denn.

Sokrates: Wir nannten doch eben etwas wärmeres und kälteres. Nicht wahr?

Protarchos: Ja.

Sokrates: Nimm nun auch noch trockneres und feuchteres dazu, und mehr und weniger, und schnelleres und langsames und größeres und kleineres, und was wir sonst noch vorher unter den das mehr und minder annehmenden Begriff zusammengestellt haben.

Protarchos: Du meinst unter den des unbegrenzten?

Sokrates: Ja. Und mit diesem vermische hierauf wiederum die Familie der Begrenzung.

Protarchos: Was für eine?

Sokrates: Die wir auch vor kurzem, wiewohl wir gesollt hätten, so wie wir die des Unbegrenzten

in eins zusammenbrachten, so auch die des grenzartigen zusammenbringen, nicht zusammengebracht haben. Aber vielleicht wird es auch jetzt noch das nämliche bewirken; haben wir diese beiden zusammengebracht, so wird uns auch jene deutlich werden.

Protarchos: Welche und wie meinst du?

Sokrates: Ich meine die des gleichen und zwiefachen, und jede welche sonst noch macht, daß das entgegengesetzte aufhört sich ungleich zu verhalten, und welche durch Einbringung des gleichmäßigen und zusammenstimmenden eine Zahl hervorbringt.

Protarchos: Ich verstehe. Du willst nämlich offenbar sagen, daß, wenn ich diese mische, gewisse Erzeugnisse aus jedem derselben herauskommen werden.

Sokrates: Das will ich offenbar.

Protarchos: Sprich also weiter.

Sokrates: Pfllegt also nicht bei Krankheiten die richtige Gemeinschaft beider das Wesen der Gesundheit zu erzeugen?

Protarchos: Allerdings.

(26) Sokrates: Und wenn in hohes und tiefes, in schnelles und langsames, als unbestimmt, eben dieses selbige hineinkommt, wird es nicht indem es eine Begrenzung bewirkt zugleich die gesamte Tonkunst aufs vollkommenste darstellen?

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Und wenn in Kälte und Hitze hineinkommt, so wird das allzuheftige und unbegrenzte aufgehoben, und darin das angemessene und ebenmäßige bewirkt.

Protarchos: Wie anders?

Sokrates: Hieraus also entstehn uns die geregelten Zeiten und alles was nur schön ist, wenn das unbegrenzte und das die Begrenzung in sich habende vermischt werden.

Protarchos: Wie anders!

Sokrates: Und tausenderlei anderes übergehe ich anzuführen; wie nächst der Gesundheit auch Schönheit und Stärke, und in der Seele wiederum vielerlei anderes herrliches. Denn Übermut und jegliche Schlechtigkeit aller Art sah diese Göttin wohl, schöner Philebos, daß keine Begrenzung weder der Lust noch der Sättigung in ihnen sei, und hat daher Gesetz und Ordnung als Begrenzung in sich habend eingerichtet; und du zwar sagtest, sie erschöpfe, ich aber behaupte sie erhalte. Wie aber erscheint es dir, o Protarchos?

Protarchos: Gar sehr, o Sokrates, ist es so auch nach meinem Sinne.

Sokrates: Diese dreie also hätte ich abgesprochen, wenn du dich besinnst.

Protarchos: Ich glaube Wohles zu verstehen, eines nämlich denke ich erklärst du als das

unbestimmte, eines, das zweite nämlich, als die Bestimmung in den Dingen, das Dritte aber habe ich noch nicht recht inne, was du damit sagen willst.

Sokrates: Die Menge hat dich eben verwirrt, o Bester, in der Erzeugung dieses dritten. Wiewohl ja auch das unbegrenzte uns viele Arten darbot, doch aber eingezeichnet unter das mehr und seines Gegenteils Begriff erschien es uns als Eins.

Protarchos: Richtig.

Sokrates: Die Begrenzung aber hatte weder vieles unter sich, noch waren wir auch im mindesten schwierig, daß sie vielleicht nicht eins wäre ihrer Natur nach.

Protarchos: Wie konnten wir auch!

Sokrates: Gar nicht freilich. Unter dem dritten aber sage nur meinte ich das gesamte Erzeugnis dieser beiden als eines setzend, die Erzeugung zum Sein durch die mit der Begrenzung sich ergebenden Maße.

Protarchos: Ich habe verstanden.

Sokrates: Aber wir behaupteten, es sei noch ein vierter Begriff zu den dreien zu untersuchen; und das ist eine gemeinsame Untersuchung. Denn sieh nur, ob dich notwendig dünkt, daß alles werdende kraft einer Ursache werde.

Protarchos: Allerdings; denn wie könnte es wohl ohne dies werden?

Sokrates: Also der Begriff des bewirkenden ist nur dem Namen nach von dem der Ursache verschieden, und das Bewirkende und Ursächliche würde mit Recht eines genannt.

Protarchos: Mit Recht.

(27) Sokrates: Eben so das Bewirkte und das Werdende finden wir gewiß auch, wie das obige, nur dem Namen nach verschieden. Oder wie?

Protarchos: Allerdings so.

Sokrates: Und das Bewirkende führt doch immer an, seiner Natur nach, das Bewirkte aber folgt als werdendes jenem.

Protarchos: Freilich.

Sokrates: Ein anderes also und nicht dasselbe ist die Ursache, und das der Ursache bei dem Werden dienende.

Protarchos: Wie anders?

Sokrates: Also das Werdende und das woraus wird insgesamt stellten uns jene drei Begriffe dar.

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Was aber nun jenes sämtlich bildet, wollen wir für das vierte erklären, die Ursache, als hinlänglich für verschieden von jenen anerkannt.

Protarchos: Das wollen wir.

Sokrates: Gut wäre es nun wohl, nachdem wir sie alle viere bestimmt haben, wenn wir sie wegen besserer Erinnerung jedes Einzelnen noch einmal der Reihe nach aufzählten.

Protarchos: Sehr gut.

Sokrates: Den ersten also nenne ich das Unbegrenzte, den zweiten die Begrenzung, dann den dritten aus diesen das gemischte und gewordene Sein; und wenn ich nun der Mischung und des Werdens Ursache den vierten nenne, würde ich dann wohl fehlen?

Protarchos: Wie solltest du?

Sokrates: Wohl! worauf geht nun weiter unsere Rede? und weshalb sind wir hierauf gekommen? War es nicht dieses, daß wir, wem der zweite Preis zukäme, untersuchen wollten, ob der Lust oder der Vernünftigkeit? War es nicht so?

Protarchos: So war es freilich.

Sokrates: Können wir nun nicht jetzt, nachdem wir dies so unterschieden, vielleicht auch das Urteil richtiger abfassen über das erste und zweite, worüber wir vorher im Streit waren.

Protarchos: Vielleicht.

Sokrates: Wohlan! als Sieger erkannten wir doch das gemischte Leben aus Lust und Vernunft. War es nicht so?

Protarchos: Es war.

Sokrates: Und dieses Leben sehen wir doch leicht was für eines es ist, und von welcher Gattung.

Protarchos: Wie sollten wir nicht!

Sokrates: Und werden wohl denke ich behaupten, es sei ein Teil unserer dritten Gattung. Denn nicht aus irgend zweien gemischt ist jene, sondern aus allem unbegrenzten von der Begrenzung gebundenem, so daß mit Recht dieses gekrönte Leben ein Teil von jener wäre.

Protarchos: Mit ganz vollkommenem Recht.

Sokrates: Wohl! wie aber nun deines, o Philebos, was nur angenehm und ungemischt ist, unter welche von den beschriebenen Gattungen würden wir es zu setzen haben um es richtig zu setzen? Antworte mir aber so, ehe du dich erklärst.

Philebos: Sprich nur.

Sokrates: Haben wohl Lust und Unlust eine Grenze? oder gehören sie zu dem das Mehr und minder aufnehmenden?

Philebos: Ja zu dem das Mehr, o Sokrates. Denn die Lust wäre ja auch nicht alles Gute, wenn sie nicht unbegrenzt wäre, sowohl der Menge als dem Grade nach.

Sokrates: Und so doch auch die Unlust, o Philebos, nicht alles Übel. So daß wir wohl auf etwas anderes sehen müssen, als auf die Natur des unbegrenzten, um den Lüsten einen Anteil (28) an dem Guten zu sichern. Aus diesem unbegrenzten also sei sie dir hervorgegangen. Vernunft aber und Erkenntnis und Einsicht, welchem von den vorherbeschriebenen, o Protarchos und Philebos, müssen wir diese wohl beigesellen um nicht zu freveln? Denn es dünkt mich nicht wenig darauf zu beruhen, ob wir über diese Frage richtig entscheiden oder nicht.

Philebos: Du willst eben deinen Gott recht hervorheben und verherrlichen, o Sokrates.

Sokrates: Auch du Freund deine Göttin. Das gefragte aber ist uns doch zu beantworten.

Protarchos: Daran sagt Sokrates ganz recht, und wir müssen ihm gehorchen.

Philebos: Für mich aber hast du dich ja schon anheischig gemacht zu reden, Protarchos.

Protarchos: Freilich wohl. Jetzt aber weiß ich fast keinen Rat und bitte dich Sokrates, du wollest selbst unser Wortführer sein, damit wir nicht gegen deinen Kämpfer uns versündigend etwas mißbönes vorbringen.

Sokrates: Darin muß ich dir Folge leisten, o Protarchos; auch legst du mir nichts schweres auf, sondern ich habe in der Tat, wie Philebos sagt, dich im Scherz durch Feierlichkeit aus der Fassung gebracht, als ich fragte, zu welcher Gattung Vernunft und Erkenntnis gehörten.

Protarchos: Das hast du freilich sehr, o Sokrates.

Sokrates: Es ist aber gar leicht. Denn alle Weisen stimmen darin zusammen, recht um sich selbst zu verherrlichen, daß die Vernunft der König ist Himmels und der Erden. Und vielleicht haben sie Recht. Laß uns aber ausführlicher die Untersuchung über ihre Gattung anstellen.

Protarchos: Führe sie nur wie du willst, und wende nicht vor, sie wäre zu lang; denn dadurch wirst du uns nicht zuwider sein.

Sokrates: Wohl gesprochen! und laß uns etwa mit dieser Frage anfangen.

Protarchos: Mit welcher?

Sokrates: Ob wir wohl, o Protarchos, sagen wollen, über alles insgesamt und über dies sogenannte Ganze walte die Gewalt des Vernunftlosen und des Zufälligen und das Ohngefähr, oder im Gegenteil, wie auch unsere Vorfahren gesagt haben, eine wundervolle Vernunft und Einsicht beherrsche alles anordnend?

Protarchos: Gar ist ja beides nicht zu vergleichen, du wunderbarer Sokrates; denn was du jetzt sagst, ist ja nicht einmal erlaubt. Zu sagen aber, daß Vernunft es alles anordnet, ziemt dem, der Welt und Sonne, Mond und Sterne und den ganzen Umschwung anschaut, und nie möchte ich etwas anderes darüber sagen oder glauben.

Sokrates: Willst du also, daß auch wir mit den Früheren einstimmend behaupten, dies verhalte



sich so, und zwar nicht nur in der Meinung wir könnten wohl fremdes ohne Gefahr nachsagen, (29) sondern daß wir auch mit die Gefahr tragen und den Tadel teilen, wenn ein gewaltiger Mann sagt, es verhalte sich so nicht, sondern ganz unordentlich.

Protarchos: Wie sollte ich das nicht wollen!

Sokrates: So komm und sieh was uns hierüber nun weiter folgt.

Protarchos: Sage nur.

Sokrates: Was zur Natur der Leiber aller Lebendigen gehört, Erde, Feuer, Wasser und auch Luft, wie die Beklommenen rufen, finden wir doch in der Zusammensetzung des Ganzen.

Protarchos: Gar recht. Denn beklommen sind wir wahrhaftig auch aus Ratlosigkeit in unsern jetzigen Verhandlungen.

Sokrates: Wohl! Von dem allen nun, wie es in uns ist nimm nur dieses an.

Protarchos: Was doch?

Sokrates: Daß von diesen jegliches sich nur gar sparsam in uns findet und schlecht; und nirgend irgend etwas rein und den seiner Natur eigenen Kräften ganz entsprechend. Nimm es nur an einem recht wahr, und sieh dann wie es überall dasselbe ist. Wie Feuer ist doch in uns, und ist auch in dem Ganzen?

Protarchos: Wie sollte es nicht?

Sokrates: Und nicht wahr, wenig ist doch dessen in uns, und schwaches und schlechtes; das aber in dem Ganzen ist bewundernswürdig viel und schön und in der vollen Kraft, welche dem Feuer zukommt?

Protarchos: Ganz richtig ist was du sagst.

Sokrates: Wie aber? nährt sich etwa und entsteht aus diesem, und wird beherrscht das Feuer des Ganzen von dem Feuer in uns? oder im Gegenteil hat nicht von jenem das meinige und deinige und das aller andern Lebendigen eben alles dieses?

Protarchos: Diese Frage verdient nicht einmal eine Antwort.

Sokrates: Ganz recht; und dasselbige denke ich wirst du auch sagen von der Erde in den Lebendigen hier und der im Ganzen, und von allem übrigen wonach ich nur eben fragte. Antwortest du so?

Protarchos: Wen dürfte man wohl für ganz bei Sinnen halten, wenn er anders antwortete?

Sokrates: Wohl niemanden. Aber folge nun auch dem nächsten. Alles eben erwähnte, wenn wir es in Eins verbunden sehen, nennen wir es dann nicht Leib?

Protarchos: Wie sollten wir nicht?

Sokrates: Dasselbe nimm nun auch an, von dem was wir Welt nennen. Denn ganz auf dieselbe Weise wäre es doch auch ein Leib, da es zusammengesetzt ist aus demselbigen.

Protarchos: Vollkommen richtig.

Sokrates: Wird nun wohl von diesem Leibe insgesamt unser Leib, oder von dem unsrigen jener genährt werden, und was wir vorhin schon davon sagten, erhalten und haben?

Protarchos: Auch dies, o Sokrates, ist gar nicht der Frage wert.

Sokrates: Etwa aber folgendes mehr? Oder was wirst du sagen?

(30) Protarchos: Laß nur hören was.

Sokrates: Unser Leib, wollen wir nicht sagen, der habe eine Seele?

Protarchos: Offenbar wollen wir das.

Sokrates: Woher aber, o lieber Protarchos, sollte er sie erhalten haben, wenn nicht auch des Ganzen Leib beseelt wäre, dasselbe habend wie er, und noch in jeder Hinsicht trefflicher?

Protarchos: Offenbar wohl nirgends anders her, o Sokrates.

Sokrates: Denn wir glauben doch nicht, o Protarchos, daß jene vier, die Begrenzung und das Unbegrenzte und das Gemeinsame und der Begriff der Ursache, welcher allen insgesamt als das vierte einwohnt, daß dieser bei uns zwar, die Seele bildend, und die Leibesstärke hervorbringend und des kränkelnden Leibes Heilkunst, und anderwärts anderes zusammensetzend und herstellend, deshalb die gesamte und vielfältige Weisheit genannt wird, daß aber, wiewohl eben dasselbe alles im ganzen Himmel sich findet in großen Massen und noch dazu schön und rein, es dort nicht sollte Rat gewußt haben für die Hervorbringung des schönsten und vortrefflichsten?

Protarchos: Das ließe sich ja keinesweges denken.

Sokrates: Also wenn das nicht ist, würden wir wohl jener Rede folgend richtiger sagen, daß, wovon wir nun schon so oft gesprochen haben, des Unbegrenzten in dem Ganzen gar vieles ist, und auch Begrenzung genug, und außer diesen eine nicht schlechte Ursache, welche Jahre und Jahreszeiten und Monate ordnend und bestimmend und mit vollem Rechte Weisheit und Vernunft kann genannt werden.

Protarchos: Mit vollem Recht freilich.

Sokrates: Weisheit und Vernunft aber können doch ohne Seele unmöglich sein?

Protarchos: Freilich nicht.

Sokrates: Also in der Natur des Zeus, wirst du sagen, wohne eine königliche Seele und königliche Vernunft von wegen der Kraft der Ursache, und anderes Schöne in anderem, nenne man es wie es jeglichem lieb ist.

Protarchos: Gewiß.

Sokrates: Und diese Rede, o Protarchos, glaube ja nicht daß wir etwa umsonst herbeigeführt haben, sondern sie ist zuerst jenen schon längst ausgesprochenen, daß immer über das Ganze Vernunft herrscht, genau verbündet.

Protarchos: Das ist sie gewiß.

Sokrates: Und dann hat sie auch die Antwort hergegeben auf meine Frage, daß nämlich die Vernunft zu der als das Ursächliche in allem beschriebenen Gattung gehört unter den vieren, von denen uns diese auch eine war. Denn nun hast du ja schon unsere Antwort.

Protarchos: Und ganz befriedigend, wiewohl ich nicht gemerkt hatte, daß du antwortetest.

Sokrates: Es gewährt ja eine Erholung von dem Ernst, o Protarchos, bisweilen zu scherzen.

Protarchos: Wohl gesprochen.

Sokrates: Zu welcher Gattung also die Vernunft gehört, und welche Kraft sie besitzt, das ist uns nun ja wohl gehörig erklärt.

(31) Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Und die Gattung der Lust hat sich uns ja auch schon längst gezeigt.

Protarchos: Ja freilich.

Sokrates: Laß uns aber auch dieses von beiden wohl im Sinne behalten, daß die Vernunft der Ursach verwandt war und aus dieser Gattung, die Lust aber selbst unbegrenzt und aus der weder Anfang noch Mitte noch Ende von selbst in sich habenden noch je haben werdenden Gattung.

Protarchos: Das wollen wir behalten. Wie sollten wir auch nicht!

Sokrates: Nächstdem müssen wir, worin jedes von beiden ist und durch welches Ereignis es wird, wenn es wird, wohl erwägen zuerst von der Lust, wie wir auch ihre Gattung zuerst erforscht haben, so auch dieses zuerst. Abgesondert jedoch von der Unlust möchten wir die Lust wohl schwerlich jemals gehörig erforschen können.

Protarchos: Also wenn wir diesen Weg gehn müssen, laß ihn uns gehn.

Sokrates: Dünkt dich nun wohl von ihrer Entstehung dasselbe, wie mich?

Protarchos: Was doch?

Sokrates: In der Gattung des gemischten scheinen mir ihrer Natur gemäß Lust und Unlust zugleich zu entstehen.

Protarchos: Das gemischte, lieber Sokrates, bringe uns nochmals in Erinnerung, welches von den vorher beschriebenen du dadurch bezeichnen willst.

Sokrates: Das soll nach Vermögen geschehen, du Wunderbarer.

Protarchos: Wohl gesprochen.

Sokrates: Unter dem gemischten also wollen wir das verstehen, was wir unter den vieren als das dritte aufgeführt haben.

Protarchos: Was du nach dem Unbegrenzten und der Begrenzung aufstelltest, wohin du auch die Gesundheit glaube ich und die Zusammenstimmung rechnetest?

Sokrates: Sehr schön gesagt. Nun aber merke möglichst auf.

Protarchos: Rede nur.

Sokrates: Ich sage also, daß wenn die Zusammenstimmung in den Lebendigen aufgelöst wird, zugleich auch eine Auflösung der Natur und eine Erzeugung von Schmerz alsdann erfolge.

Protarchos: Das läßt sich hören.

Sokrates: Wird sie aber wiederum gestimmt, und geht in ihre eigentümliche Natur zurück, dann, müssen wir sagen, entsteht Lust, wenn wir über das größte in wenigen Worten aufs schleunigste uns erklären sollen.

Protarchos: Ich glaube wohl, daß du richtig erklärst, o Sokrates. Laß uns aber doch versuchen, dasselbe noch einleuchtender zu sagen.

Sokrates: Also, das alltägliche und augenscheinliche ist doch am leichtesten zu erkennen?

Protarchos: Welches?

Sokrates: Der Hunger ist doch eine Auflösung und Unlust.

Protarchos: Ja.

Sokrates: Wenn aber durch Speise wieder eine Erfüllung entsteht, so ist das Lust.

Protarchos: Ja.

Sokrates: Der Durst wiederum ist Verderben und Unlust; und die das ausgetrocknete wieder mit Feuchtigkeit anfüllende Tätigkeit ist Lust. Wiederum die Zergehung und Auflösung, welche widernatürlich in der Hitze bewirkt wird, ist Unlust, (32) die naturgemäße Wiederherstellung aber und Erfrischung ist Lust.

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Auch im Frost ist die dem Lebendigen widernatürliche Erstarrung der Feuchtigkeiten Unlust; treten sie aber wieder in den vorigen Zustand zurück und zergehen, so ist diese naturgemäße Veränderung Lust. Und mit einem Wort, sieh zu, ob dir die Erklärung gerecht ist, welche aussagt, daß wenn die aus dem Unbegrenzten und der Begrenzung gemäß der beseelten Natur entstandene Art, welche ich in dem vorigen schon erklärt habe, verdirbt, ihre Verderbnis Unlust sei, der Weg aber in ihr Sein und Bestehen, diese Rückkehr wiederum sei in allem Lust.

Protarchos: So sei es; denn das scheint mir doch eine Gepräge zu haben.

Sokrates: Dies also wollen wir setzen als Eine Art von Lust und Unlust in diesen beiderlei Zuständen.

Protarchos: Es stehe fest.

Sokrates: Denke dir nun aber auch in Bezug auf die Erwartung dieser Zustände das Vorgefühl der Seele selbst vor dem angenehmen angenehm und ermutigend, das vor dem unlustigen aber fürchtend und schmerzlich.

Protarchos: Dies ist also eine andere Art von Lust und Unlust, welche ganz abgesondert von dem Leibe der Seele allein durch die Erwartung entsteht.

Sokrates: Richtig aufgefaßt. Und an diesen Zuständen glaube ich nach meiner Meinung wenigstens, da beide rein entstehen wie es scheint und unvermischt Lust mit Unlust, wird offenbar werden, wie es um die Lust steht, ob die ganze Gattung bekehrungswert ist, oder ob dieses wohl nur einer andern von unsern vorher beschriebenen Gattungen beizulegen ist, der Lust und Unlust aber, wie dem warmen und kalten und allem dergleichen, nur daß sie bisweilen wohl bekehrungswert ist, bisweilen aber auch wieder nicht, weil sie nämlich Güter wohl nicht sind, bisweilen aber doch und einige von ihnen die Natur des Guten annehmen können.

Protarchos: Ganz richtig sagst du, daß auf diesem Wege irgendwie das herauskommen muß worauf wir Jagd machen.

Sokrates: Zuerst nun laß uns dieses bedenken, daß wenn wirklich, wie wir sagten, Schmerz ist wenn das Lebende verdirbt, und wenn es sich wieder herstellt Lust, wir doch in Bezug auf die welche eben jetzt weder verderben noch sich wiederherstellen, überlegen müssen, was für eine Beschaffenheit wohl jedes Lebendige dann an sich haben muß, wann es ihm auf diese Art ergeht. Gib aber sehr wohl Acht, und sage, ist es nicht ganz notwendig, daß in dieser Zeit jegliches Lebendige eben so wenig Lust haben kann als Unlust, weder viel noch wenig?

Protarchos: Notwendig freilich.

(33) Sokrates: Also gibt es für uns noch einen dritten solchen Zustand, außer dem des Vergnügtseins und dem des Betrübteseins.

Protarchos: Wie sollte es nicht!

Sokrates: Wohlan, also diesen suche nur im Sinn zu behalten. Denn es kommt nicht wenig darauf an bei der Beurteilung der Lust, ob wir diesen im Sinne haben oder nicht. Ein wenig aber laß uns, wenn du willst, von ihm durchgehn.

Protarchos: Sage nur was.

Sokrates: Den der die Lebensweise der Einsicht gewählt hat, weißt du wohl, daß nichts hindert auf diese Weise zu leben.

Protarchos: Du meinst so, daß er weder vergnügt sei, noch unlustig?

Sokrates: Denn es wurde damals gesagt bei der Vergleichung der Lebensweisen, daß wer die der Vernunft und der Einsicht gewählt habe, der Lust weder viel noch wenig haben müsse.

Protarchos: So ist freilich gesagt worden.

Sokrates: So könnte es demnach um jenen stehen, und vielleicht ist es nichts wunderbares, wenn unter allen Lebensweisen diese die göttlichste ist.

Protarchos: Wahrscheinlich ist es wenigstens nicht, daß die Götter Lust haben oder das Gegenteil.

Sokrates: Gar nicht wahrscheinlich. Unziemlich für sie wäre wenigstens beides. Allein dies wollen wir hernach noch bedenken, wenn es zur Sache gehört, und wollen es der Vernunft zum zweiten Preise, wo wir doch zum ersten nicht können, zulegen.

Protarchos: Sehr richtig gesagt.

Sokrates: Nun aber, jene andere Art der Lust, welche wir der Seele allein zugeschrieben, entsteht doch ganz durch das Gedächtnis.

Protarchos: Wie das?

Sokrates: Es scheint wir werden wohl zuerst vornehmen müssen, was Gedächtnis ist, und noch früher als Gedächtnis wohl die Wahrnehmung, wenn uns diese Dinge irgend deutlich werden sollen.

Protarchos: Wie meinst du das?

Sokrates: Nimm an, daß von den jedesmaligen Verkommenheiten an unserm Leibe einige in dem Leibe selbst sich verlieren, ehe sie zur Seele hindurch gelangen, so daß sie jene unteilnehmend lassen, andere aber durch beide hindurch gehend, gleichsam eine eigentümliche und beiden gemeinschaftliche Erschütterung zurücklassen.

Protarchos: Das stehe fest.

Sokrates: Wenn wir nun sagen, daß die nicht durch beide hindurch sich entstreckende unserer Seele entgehen, die aber durch beide ihr nicht entgehen, würden wir dann wohl ganz richtig sprechen?

Protarchos: Warum nicht?

Sokrates: Denn verstehe nur das Entgehen nicht so, als meinte ich hier das Entstehen eines Vergessens; denn das Vergessen ist das Aufhören der Erinnerung, und diese ist da wovon jetzt die Rede ist noch nicht entstanden; und von einem Verlust dessen zu reden was weder ist noch schon geworden ist wäre ungereimt. Nicht wahr?

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Also vertausche nur die Namen.

Protarchos: Wie?

Sokrates: Anstatt zu sagen, daß etwas der Seele entgehe, wenn sie unteilnehmend bleibt an den Erschütterungen des Leibes, so nenne dies was du jetzt Entgehen nanntest Bewußtlosigkeit.

Protarchos: Ich verstehe.

Sokrates: Wenn aber in Einer Erregung Seele und Leib gemeinschaftlich (34) begriffen sind, und so auch gemeinschaftlich bewegt werden, wenn du dann diese Bewegung wolltest Empfindung oder Wahrnehmung nennen, würdest du nicht aus der Weise reden.

Protarchos: Vollkommen richtig.

Sokrates: Also nun verstehen wir schon, was wir Wahrnehmung nennen wollen?

Protarchos: Wie sollten wir nicht.

Sokrates: Und wenn nun einer das Aufbehalten der Wahrnehmung Gedächtnis nennte, würde er wohl nach meiner Meinung richtig reden.

Protarchos: Freilich richtig.

Sokrates: Sagen wir aber nicht, daß vom Gedächtnis die Erinnerung verschieden sei?

Protarchos: Vielleicht.

Sokrates: Nicht etwa so?

Protarchos: Wie denn?

Sokrates: Wenn was der Seele mit dem Leibe zugleich begegnet ist, sie dieses ohne den Leib für sich allein möglichst zurückholt, dann sagen wir doch, daß sie sich erinnert. Nicht wahr?

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Aber auch wenn sie nachdem das Andenken sei es nun einer Wahrnehmung oder einer Kenntnis verloren gegangen war, sie dies wiederum selbst bei sich selbst wiederholt, auch dies insgesamt nennen wir doch Erinnerung oder Gedächtnis.

Protarchos: Richtig.

Sokrates: Weshalb aber dieses alles gesagt worden, das ist dies.

Protarchos: Welches doch?

Sokrates: Damit wir aufs beste und bestimmteste auffassen könnten, die Lust der Seele, abgesondert von dem Leibe, so richtig und deutlich als möglich aufzufassen und zugleich auch die Begierde. Denn um deswillen gewiß ist dieses beides erklärt worden.

Protarchos: So laß uns also, o Sokrates, das nächste nun vornehmen.

Sokrates: Vieles von der Entstehung der Lust und ihrer ganzen Gestalt müssen wir, wie es

scheint, notwendig besprechen. So auch jetzt müssen wir offenbar zuerst vornehmen, was wohl die Begierde ist, und wo sie entsteht.

Protarchos: So laß es uns überlegen. Wir verlieren ja nichts dabei.

Sokrates: Allerdings verlieren wir, o Protarchos, wenn wir gefunden haben, was wir jetzt suchen, die Ratlosigkeit über alle diese Dinge.

Protarchos: Gut abgewehrt. Versuchen wir nun aber das folgende zu berichtigen.

Sokrates: Sagten wir also nicht eben, Hunger und Durst und vielerlei anderes dergleichen wären Begierden?

Protarchos: Gar sehr.

Sokrates: Was ist doch also dieses selbige in ihnen, worauf wir sehen, indem wir so sehr verschiedene Dinge mit Einem Namen benannten?

Protarchos: Beim Zeus, das ist wohl nicht leicht zu sagen, o Sokrates, doch aber muß es versucht werden.

Sokrates: Holen wir es nur wieder eben von dort her.

Protarchos: Von wo?

Sokrates: Wir sagen doch immer daß etwas durstet?

Protarchos: Freilich.

Sokrates: Und das heißt doch, daß es sich leer befindet.

Protarchos: Was denn sonst?

Sokrates: Ist nun der Durst eine Begierde?

Protarchos: Ja, nach Getränke doch?

Sokrates: Nach Getränk, oder nach Anfüllung mit Getränk?

Protarchos: Ich glaube wohl nach Anfüllung.

(35) Sokrates: Wer also von uns leer geworden ist, wie es scheint, der begehrt das Gegenteil von dem, das ihm begegnet. Denn ausgeleert wünscht er angefüllt zu werden.

Protarchos: Ganz offenbar.

Sokrates: Wie nun aber? kann wer zum erstenmal ausgeleert ist, wohl sei es nun mit der Wahrnehmung auf die Anfüllung treffen, oder sei es mit dem Gedächtnis, auf etwas was ihm weder in der gegenwärtigen Zeit begegnet, noch ihm jemals vorher begegnet ist?



Protarchos: Wie sollte das doch?

Sokrates: Aber der Begehrende beehrt ja doch etwas, sagen wir?

Protarchos: Wie sollte er nicht!

Sokrates: Also auch nicht dasselbe was ihm begegnet beehrt er. Denn er hat Durst, und das ist Ausleerung, er aber beehrt nach Anfüllung.

Protarchos: Ja.

Sokrates: Irgend etwas also an dem Durstenden muß doch irgendwie auf die Anfüllung treffen.

Protarchos: Notwendig.

Sokrates: Der Leib aber unmöglich, denn der ist ja ausgeleert.

Protarchos: Ja.

Sokrates: Also bleibt nur übrig, daß die Seele die Anfüllung trifft vermittelt des Gedächtnisses.

Protarchos: Offenbar.

Sokrates: Denn womit anders sollte sie sie treffen?

Protarchos: Es gibt wohl kaum etwas.

Sokrates: Merken wir nun wohl, was uns aus diesen Reden folgt?

Protarchos: Was doch?

Sokrates: Diese Rede behauptet, daß es eine Begierde des Leibes nicht gibt.

Protarchos: Wie so?

Sokrates: Weil sie immer ein den Zuständen jenes entgegengesetztes Streben andeutet.

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Und der Trieb wie er auf das Gegenteil des jedesmaligen damaligen Zustandes führt, offenbart doch, daß ein Gedächtnis da ist von dem Gegenteil dieses Zustandes.

Protarchos: Freilich.

Sokrates: Indem also unsere Rede die zu dem Begehrten hinführende Erinnerung aufgewiesen hat, hat sie zugleich gezeigt, daß Trieb und Begierde sowohl als die gesamte Regierung eines jeglichen Lebendigen der Seele angehören.

Protarchos: Ganz richtig.

Sokrates: Daß also unser Leib hungere oder durste oder dergleichen etwas erleide, das nimmt

unsere Rede keinesweges an.

Protarchos: Völlig der Wahrheit gemäß.

Sokrates: Auch dieses aber laß uns noch über dasselbige bemerken. Diese Rede nämlich scheint uns einen eigenen Lebenszustand eben hierin offenbaren zu wollen.

Protarchos: Worin und von was für einem Leben redest du?

Sokrates: In dem angefüllt werden und ausgeleert sein und allem, was sich so auf die Erhaltung und das Verderben der Lebendigen bezieht, und wenn jemand von uns in einem von beiden begriffen Unlust hat, und dann wieder Lust, je nachdem es wechselt?

Protarchos: So ist es.

Sokrates: Wie aber nun, wenn einer sich in der Mitte von beiden befindet?

Protarchos: Wie so in der Mitte?

Sokrates: Vermöge seines gegenwärtigen Zustandes hat er zwar Unlust, erinnert sich aber des gewesenen angenehmen; so könnte er vom Schmerz Ruhe haben, er ist aber noch nicht angefüllt. Wie dann? sollen wir behaupten oder läugnen, daß er sich in der Mitte zwischen beiden Zuständen befindet?

Protarchos: Behaupten wollen wir es freilich.

Sokrates: Als lauter Unlust habend, oder Lust?

(36) Protarchos: Beim Zeus nein, sondern als von doppelter Unlust gequält, dem Leibe nach durch den unmittelbaren Zustand, der Seele nach durch das sehnsüchtige der Erwartung.

Sokrates: Wie doch, o Protarchos, hast du das gemeint mit der doppelten Unlust? Kann nicht bisweilen einer von uns der ausgeleert ist in der sicheren Erwartung stehen angefüllt zu werden, ein anderesmal aber im Gegenteil sich hoffnungslos befinden?

Protarchos: Freilich wohl.

Sokrates: Und dünkt dich nun nicht, daß er als hoffend angefüllt zu werden, sich freut wegen der Erinnerung, zugleich aber, weil ausgeleert, in derselben Zeit auch Unlust empfindet?

Protarchos: Notwendig.

Sokrates: Dann also wird der Mensch und die andern Tiere zu gleicher Zeit Unlust haben und Lust.

Protarchos: So kommt es heraus.

Sokrates: Wie nun aber, wenn der Ausgeleerte ohne alle Hoffnung ist, zur Anfüllung zu gelangen, wird nicht dann erst jener zwiefache Zustand der Unlust eintreten, welchen du eben vorhin wahrnehmend in der Meinung standest er finde schlechthin statt?

Protarchos: Vollkommen richtig, o Sokrates.

Sokrates: Diese Untersuchung also über diese Zustände wollen wir hiezu anwenden.

Protarchos: Wozu?

Sokrates: Ob wir sagen wollen, diese Empfindungen der Lust und Unlust wären wahr oder falsch, oder einige wahr andere teils nicht.

Protarchos: Wie aber, o Sokrates, könnte wohl Lust oder Unlust falsch sein?

Sokrates: Wie aber, o Protarchos, wäre dann Furcht wahr oder falsch? und Erwartungen wahr oder nicht? und Vorstellungen wahr oder falsch?

Protarchos: Vorstellungen möchte ich wohl zugeben, das andere aber nicht.

Sokrates: Wie sagst du? da werden wir wieder eine gar nicht kurze Rede aufregen müssen.

Protarchos: Darin kannst du Recht haben.

Sokrates: Aber ob sie auch zu dem vorigen sich schickt, Freund, das müssen wir doch überlegen.

Protarchos: Das wohl gewiß.

Sokrates: Allen übrigen Weitläufigkeiten also wollen wir absagen, und allem und jedem über das gebührende hinaus gehenden in der Rede.

Protarchos: Richtig.

Sokrates: Sage mir also, denn ich wundere mich immerfort über diese Schwierigkeiten, die wir jetzt vorgelegt haben.

Protarchos: Wie meinst du?

Sokrates: Also Lust könnte nicht einige wahr sein und andere falsch?

Protarchos: Wie ginge das wohl?

Sokrates: Also weder wachend noch im Traum gibt es nach deiner Behauptung noch im Wahnsinn oder sonst einem Zustand von Unvernunft irgend einen der wohl einmal glaubt sich wohl zu befinden, befindet sich aber gar nicht wohl, noch auch wiederum glaubt Unlust zu haben, hat aber gar keine.

Protarchos: Alle nehmen wir immer an, o Sokrates, daß sich dies alles so verhalte.

Sokrates: Aber auch mit Recht? oder müssen wir erst untersuchen, ob dies richtig so gesagt wird, oder nicht?

Protarchos: Untersuchen muß man es wohl, würde ich wenigstens behaupten.

Sokrates: Bestimmen wir aber noch genauer das eben gesagte (37) von Lust und Vorstellung. Wir nennen doch etwas vorstellen?

Protarchos: Ja.

Sokrates: Und etwas Lust empfinden?

Protarchos: Ja.

Sokrates: Und das vorgestellte ist doch auch etwas?

Protarchos: Wie sollte es nicht!

Sokrates: Und doch auch das, worüber das Lustempfindende Lust empfindet?

Protarchos: Ei freilich.

Sokrates: Und dem Vorstellenden, mag es nun richtig oder auch nicht richtig vorstellen, geht doch das niemals verloren, daß es in der Tat vorstellt?

Protarchos: Wie wäre das auch möglich!

Sokrates: So auch dem Lustempfindenden, mag es nun richtig oder auch nicht richtig empfinden, wird doch, daß es nicht in der Tat Lust empfindet, niemals verloren gehen?

Protarchos: Richtig, auch dies verhält sich so.

Sokrates: Auf welche Weise nun soll uns wohl die Vorstellung zwar gern falsch werden, oder wahr, die Lust aber allein wahr, da doch das in der Tat vorstellen und Lust haben beiden gleichermaßen zukommt?

Protarchos: Das müssen wir bedenken.

Sokrates: Etwa daß zur Vorstellung immer Wahrheit und Falschheit hinzukommt, und sie dadurch nicht nur Vorstellung, sondern auch jede eine von einer gewissen Beschaffenheit wird, meinst du, wir müssen dies bedenken?

Protarchos: Ja.

Sokrates: Nächst dem aber müssen wir auch, ob denn diese zwar von gewisser Beschaffenheit sind, Lust aber und Unlust nur was sie sind, nicht aber von einer gewissen Beschaffenheit werden, auch darüber uns einigen.

Protarchos: Offenbar.

Sokrates: Allein das ist ja gar nicht schwer zu sehn, daß auch sie von gewisser Beschaffenheit sind. Denn schon lange sagen wir ja, daß Lust und Unlust beide auch groß und klein und heftig und gelinde werden.

Protarchos: Allerdings wohl.

Sokrates: Wenn nun, o Protarchos, einer von ihnen Schlechtigkeit zukommt, so werden wir doch sagen, daß so die Vorstellung schlecht wird und auch die Lust schlecht.

Protarchos: Wie könnten wir wohl anders, o Sokrates.

Sokrates: Wie nun, wenn Richtigkeit oder das Gegenteil der Richtigkeit einer von ihnen zukommt, werden wir etwa nicht die Vorstellung wenn sie Richtigkeit hat, eine richtige nennen, und die Lust eben so?

Protarchos: Notwendig.

Sokrates: Wenn aber das vorgestellte verfehlt ist, dann müssen wir doch die verfehlende Vorstellung nicht als richtig anerkennen, noch für richtig vorstellend?

Protarchos: Wie könnten wir auch!

Sokrates: Und wie wenn wir eben so eine Lust oder Unlust in Absicht auf das woran Unlust empfunden wird oder das Gegenteil, fehlen sehen, sollen wir sie dann richtig oder gut oder mit sonst einem schönen Namen nennen?

Protarchos: Das ist freilich nicht möglich, wenn nur die Lust wird fehlen können.

Sokrates: Aber es ist doch klar, daß die Lust uns oft nicht mit einer richtigen sondern mit einer falschen Vorstellung entsteht.

Protarchos: Wie sollte sie nicht? und die Vorstellung, o Sokrates, nennen wir ja in einem solchen Falle dann falsch; nur die Lust selbst wird doch wohl nie jemand als falsch beschreiben.

(38) Sokrates: Du verteidigest ja jetzt die Sache der Lust gar eifrig.

Protarchos: Gar nicht; ich sage nur was ich gehört habe.

Sokrates: Soll uns denn gar kein Unterschied sein, o Freund, zwischen der Lust die mit richtiger Vorstellung und mit Erkenntnis, und der welche mit falscher und mit Unwissenheit oftmals jedem von uns einwohnt?

Protarchos: Sie müssen ja wohl nicht wenig verschieden sein.

Sokrates: So laß uns denn zur Betrachtung ihrer Verschiedenheit schreiten.

Protarchos: Führe wie es dir gut dünkt.

Sokrates: So will ich denn so führen.

Protarchos: Wie?

Sokrates: Vorstellung, sagen wir doch, gibt es falsche und gibt auch wahre.

Protarchos: Die gibt es.

Sokrates: Und diesen, wie wir auch eben sagten, folgen Lust und Unlust gar oftmals, der wahren Vorstellung meine ich und der falschen.

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Und nicht wahr aus dem Gedächtnis und der Wahrnehmung entsteht uns jedesmal die Vorstellung und das Bestreben durch Vorstellung zu unterscheiden.

Protarchos: Ganz gewiß.

Sokrates: Dünkt es uns nun nicht notwendig, daß wir uns hiebei so verhalten?

Protarchos: Wie?

Sokrates: Manchmal, wenn einer etwas von weitem erblicktes nicht recht genau sieht, kommt es doch wohl, sagst du das nicht auch, daß er beurteilen will, was er sieht?

Protarchos: Das sage ich auch.

Sokrates: Und dann möchte wohl ein solcher sich selbst so anreden.

Protarchos: Wie?

Sokrates: Was ist doch wohl das, was mir da bei dem Felsen zu stehen scheint unter einem Baume. Meinst du nicht daß einer so zu sich selbst redet, dem irgend einmal dergleichen zu Gesicht kommt?

Protarchos: Was sollte er nicht?

Sokrates: Und demnächst könnte er wohl gleichsam sich selbst antwortend bei sich sagen, es ist ein Mensch, aber nur so aufs Geratewohl.

Protarchos: Sehr leicht.

Sokrates: Kommt er aber näher hinzu, dann möchte er vielleicht sagen, was er gesehen sei ein Schnitzwerk, das einige Hirten gemacht.

Protarchos: Ganz wohl.

Sokrates: Und wenn jemand mit ihm wäre, dann würde er das bei sich selbst gesagte dem Anwesenden durch die Stimme darstellen, und so würde er wiederum ganz dasselbige wirklich aussprechen, und was wir vorher eine Meinung nannten, wäre dann eine Rede geworden.

Protarchos: Wie könnte es anders sein?

Sokrates: Ist er aber allein, und denkt dieses nur für sich selbst, so geht er vielleicht längere Zeit hin und behält es bei sich.

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Wie nun? Kommt dir dieses wohl eben so vor wie mir?

Protarchos: Wie doch?

Sokrates: Unsere Seele scheint mir dann einem Buche zu gleichen.

Protarchos: Wie das?

Sokrates: Das mit den Wahrnehmungen zusammentreffende (39) Gedächtnis, und was sonst zu diesen Zuständen gehört, scheinen mir dann in unsere Seelen gleichsam Reden einzuschreiben; und wenn sie richtig geschrieben haben, dann ist dieses Ereignis eine richtige Vorstellung, und es gehen daraus richtige Reden in uns hervor, wenn aber dieser Schreiber bei uns falsches schreibt, so entsteht das Gegenteil von dem richtigen.

Protarchos: Allerdings scheint mir das auch, und ich nehme das so gesagte an.

Sokrates: So nimm dann auch an, daß noch ein anderer Meister sich zu derselben Zeit in unsern Seelen befindet.

Protarchos: Was für einer?

Sokrates: Ein Maler, der nächst dem Schreiber des gesprochenen die Bilder davon in der Seele zeichnet.

Protarchos: Wie tut das der nun wieder und wenn?

Sokrates: Wenn einer von dem Gesicht oder welcher Sinn es sonst sei das damals vorgestellte und ausgesprochene losmachend die Bilder des vorgestellten und gesprochenen irgendwie in sich selbst sieht. Oder geschieht das etwa nicht bei uns?

Protarchos: Gar sehr freilich.

Sokrates: Sind nun nicht der richtigen Vorstellungen und Reden Bilder auch richtige, die der falschen aber falsche?

Protarchos: Auf alle Weise.

Sokrates: Wenn wir nun dies richtig bestimmt haben, so laß uns auch noch dieses dazu untersuchen.

Protarchos: Welches doch?

Sokrates: Ob uns mit dem gegenwärtigen und vergangenen dieses zwar notwendig so begegnet, mit dem künftigen aber nicht.

Protarchos: Mit allem aus allen Zeiten gewiß auf gleiche Weise.

Sokrates: Nun ist doch von der Lust und Unlust der Seele in dem vorigen gesagt worden, daß sie wohl vor der Lust und Unlust des Leibes vorher entstehen könnte, so daß uns also eine Vorlust und eine Vorunlust in Bezug auf die künftige Zeit entsteht.

Protarchos: Sehr wahr.

Sokrates: Gibt es nun solche Schriften und Bilder, wie wir kurz zuvor in uns entstehn ließen, zwar von der vergangenen und gegenwärtigen Zeit, von der künftigen aber nicht?

Protarchos: Ganz gewiß doch.

Sokrates: Sagst du etwa ganz gewiß, weil sie ja alle auf die künftige Zeit bezogen Hoffnungen sind, und wir unser ganzes Leben hindurch immer voll sind von Hoffnungen?

Protarchos: Auf alle Weise freilich.

Sokrates: Wohlan denn, zu dem jetzt erklärten beantworte mir auch noch dieses.

Protarchos: Was doch?

Sokrates: Ein gerechter und frommer und durchaus guter Mann, ist der nicht gottgeliebt?

Protarchos: Wie sollte er nicht!

Sokrates: Und der ungerechte und ganz und gar schlechte, ist der nicht ganz das Gegenteil von jenem?

Protarchos: Wie sollte er nicht!

Sokrates: Und vieler Hoffnungen, wie wir eben sagten, ist jeder Mensch voll?

(40) Protarchos: Wie könnte einer anders!

Sokrates: In jedem von uns also sind solche Reden, welche wir Hoffnungen nannten.

Protarchos: Ja.

Sokrates: Und doch auch die gemalten Bilder. Und so kann einer oftmals sehn, daß er ungeheuer viel Gold hat, und dabei große Lust, und auch sich selbst kann er in sich abgemalt sehn als gar höchlich erfreut.

Protarchos: Gar leicht.

Sokrates: Sollen wir nun hievon sagen, daß was die guten Menschen so geschrieben in sich tragen größtenteils wahr ist, weil sie gottgeliebt sind, was aber die schlechten, ganz im Gegenteil. Oder wollen wir das nicht sagen?

Protarchos: Gar sehr wollen wir es sagen.

Sokrates: Und auch die Schlechten haben eben so gut Lust bei sich abgemalt, nur ist es falsche.

Protarchos: Freilich wohl.

Sokrates: An falscher Lust also ergötzen sich meistens die Schlechten, die guten unter den



Menschen aber an wahrer.

Protarchos: Ganz notwendig ist es so wie du sagst.

Sokrates: Es gibt also nach dieser unserer jetzigen Rede allerdings in den Seelen der Menschen falsche Lust, welche der wahren nur ins lächerliche sich nachbildet; und eben so auch Unlust.

Protarchos: Es gibt.

Sokrates: Mußte nun nicht, wer nur überall vorstellt, allerdings immer in der Tat vorstellen, aber doch bisweilen was nicht ist noch was auch sein wird?

Protarchos: Freilich.

Sokrates: Und dies war es eben, glaube ich, woraus uns denn die unrichtige Vorstellung und das unrichtig vorstellen entstand; nicht wahr?

Protarchos: Ja.

Sokrates: Und wie? müssen wir nicht der Lust und Unlust eine jenen ganz ähnliche Beschaffenheit unter denselben Umständen beilegen?

Protarchos: Wie das?

Sokrates: Daß allerdings wer nur überall, sei es auch noch so eitler Weise, Lust hat, in der Tat jedesmal wirklich Lust hat, bisweilen jedoch an dem was nicht ist und nicht gewesen ist und oft ja vielleicht meistens an dem was auch niemals sein wird.

Protarchos: Auch das, o Sokrates, verhält sich notwendig so.

Sokrates: Und dasselbe würde wohl auch gelten von Furcht und Ereiferung und allem ähnlichen, daß alles dergleichen auch bisweilen falsch ist.

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Und wie können wir wohl anders Vorstellungen schlecht und gut nennen, als weil sie wahr sind oder falsch?

Protarchos: Nicht anders.

Sokrates: Und auch Lust, meine ich, können wir nicht merken, daß sie auf andere Weise schlecht ist, als dadurch daß sie falsch ist.

Protarchos: Wohl ganz das Gegenteil von dem was du sagst, (41) Sokrates. Denn des falschen wegen würde einer Lust und Unlust wohl gar nicht für schlecht halten, wohl aber wenn sie in viele andere große Schlechtigkeit hineingeraten.

Sokrates: Von der schlechten Lust also, welche durch Schlechtigkeit eine solche ist, wollen wir hernach bald reden, wenn es uns noch so bedünkt; wie aber die falschen auch noch auf andere Weise viel und oft uns beschleichen und einwohnen, muß erwähnt werden; denn dies werden wir

vielleicht brauchen zu unserer Beurteilung.

Protarchos: Warum nicht? wenn es nur welche gibt!

Sokrates: Aber Protarchos, es gibt deren wohl nach meiner Meinung; und so lange diese Annahme uns vorliegt kann sie unmöglich ununtersucht bleiben.

Protarchos: Schön.

Sokrates: So laß uns denn wie Kämpfer auch gegen diesen Satz uns wieder stellen.

Protarchos: Komm.

Sokrates: Wir haben doch vor kurzem in dem vorigen, wenn wir uns dessen erinnern, gesagt, daß wenn, was wir Begierden nennen, in uns sind, der Leib ganz getrennt und abgesondert von der Seele in seinen Zuständen geteilt ist.

Protarchos: Dessen erinnere ich mich, und es ist vorher gesagt worden.

Sokrates: Und nicht wahr, das was begehrt, nämlich die den Beschaffenheiten des Leibes entgegengesetzten, war die Seele, das aber, was den Schmerz oder irgend eine aus einer Erregung hervorgehende Lust in sich aufnimmt, war der Leib.

Protarchos: So war es freilich.

Sokrates: So rechne denn zusammen was hierin liegt.

Protarchos: Sprich.

Sokrates: Es liegt darin, daß wenn sich dies so verhält, alsdann Lust und Unlust zugleich in uns liegen, und das Bewußtsein beider die doch entgegengesetzt sind uns mit einander entsteht, was sieh uns auch nur eben gezeigt hat.

Protarchos: Das scheint freilich wohl.

Sokrates: War nun nicht auch dieses gesagt worden und steht uns fest als vorher eingestanden?

Protarchos: Welches doch?

Sokrates: Daß Lust und Unlust beide das mehr und minder aufnehmen und zum Unbegrenzten gehören.

Protarchos: Das ist gesagt. Warum?

Sokrates: Was ist nun wohl für Rat um dieses richtig zu beurteilen?

Protarchos: Was nur und wie?

Sokrates: Wenn doch unsere Absicht dieses zu beurteilen in dergleichen jedesmal dahin geht zu unterscheiden, welche von ihnen wohl mit den andern verglichen größer ist und kleiner, und

welche es in höherem Grade ist und stärker, sowohl Unlust mit Lust verglichen als auch Unlust mit Unlust und Lust mit Lust.

Protarchos: So ist es allerdings, und dies ist die Absicht der Beurteilung.

Sokrates: Wie also? beim Gesicht leidet die Wahrheit, wenn man Größen von nahe und von fern sieht, und dies bewirkt (42) falsche Vorstellungen, und bei Lust und Unlust sollte nicht dasselbe eintreten?

Protarchos: Noch weit mehr wohl, o Sokrates.

Sokrates: Ganz entgegengesetzt kommt aber das jetzige heraus dem kurz vorherigen.

Protarchos: Welches meinst du?

Sokrates: Damals nämlich waren es die Vorstellungen, welche je nachdem sie wahr oder falsch ausfielen, auch die Lust und Unlust mit dem was ihnen selbst begegnet war anfüllten.

Protarchos: Vollkommen wahr.

Sokrates: Jetzt aber ist sie es selbst, welche weil sie abwechselnd bald von weitem bald von nahem gesehen und zugleich eine neben die andere gestellt wird, und zwar die Lust neben das Unangenehme gestellt größer und stärker erscheint, die Unlust aber neben das Angenehme gestellt im Gegenteil.

Protarchos: Dergleichen erfolgt wohl notwendig aus dieser Ursache.

Sokrates: Wenn du also das um wieviel jede von ihnen größer oder kleiner erscheint als sie wirklich ist, dieses erscheinende aber nicht seiende von beiden abschneidest: so wirst du weder von ihm selbst sagen können daß es richtig erscheine, noch auch wirst du dich jemals, was von Lust und Unlust auf diesen Teil fällt, getrauen richtig und wahr zu nennen.

Protarchos: Freilich nicht.

Sokrates: Gleich nach diesem laß uns nun sehen, ob wir nicht darauf treffen, daß noch ärgere falsche Lust und Unlust als diese in den lebendigen Wesen erscheint und ist.

Protarchos: Wie doch und was für welche meinst du?

Sokrates: Es ist doch schon oft gesagt worden, daß wenn die Natur eines jeden leidet durch Vermischungen und Aussonderungen, durch Anfüllungen und Ausleerungen oder gewisse Vermehrungen und Abnahmen, alsdann Unlust Beschwerde Schmerz und alles was dergleichen Namen führt zu entstehen pflege.

Protarchos: Ja das ist oft schon gesagt.

Sokrates: Wann es aber wieder zu seiner eigenen Natur zurückkehrt, diese Rückkehr setzten wir bei uns fest, sei Lust.

Protarchos: Richtig.

Sokrates: Wie nun aber wenn an unserm Leibe keines von beiden wirklich vorgeht?

Protarchos: Wann könnte das aber wohl sein, o Sokrates?

Sokrates: Die Frage tut gar nichts zur Sache die du jetzt vorbringst.

Protarchos: Wie so nicht?

Sokrates: Weil sie mich doch nicht hindert meine Frage dir noch einmal auf zu werfen.

Protarchos: Welche?

Sokrates: Wenn nun dergleichen jemals gar nicht statt fände, werde ich immer sagen, was würde uns daraus notwendig folgen?

Protarchos: Du meinst, wenn der Leib auf keine von beiden Seiten bewegt würde?

Sokrates: Eben das.,

Protarchos: Offenbar doch wohl dieses, o Sokrates, daß in einem solchen dann weder Lust wäre, noch auch irgend eine Unlust.

(43) Sokrates: Sehr richtig gesagt. Nur meinst du, glaube ich, es müsse dergleichen immer etwas in uns sein, wie die Weisen sagen; denn es fließt alles immer nach oben oder unten.

Protarchos: Das sagen sie freilich, und es dünkt mich gar nicht schlecht.

Sokrates: Wie wollte es auch, da sie selbst nicht schlecht sind! Aber ich möchte dieser Rede gern ausweichen, die mir entgegen kommt. Hieher denke ich deshalb zu fliehen, und fliehe du nur mit.

Protarchos: Sage nur wie.

Sokrates: Das soll freilich so sein, wollen wir zu ihnen sprechen. Du aber beantworte mir nur dieses, ob denn immer alles was nur einem beseelten Wesen begegnet, auch von dem wahrgenommen wird, dem es begegnet; und wir auch nicht einmal wachsen ohne es zu merken und gar vielerlei eben so mit uns vorgeht? oder ganz das Gegenteil? denn fast alles dieser Art entgeht uns gänzlich.

Protarchos: Ganz im Gegenteil freilich.

Sokrates: Also war uns nur das eben gesagte nicht ganz richtig gesagt, daß die Veränderungen nach oben und unten Lust und Unlust bewirken.

Protarchos: Wie so nicht?

Sokrates: Besser und untadelhafter wäre es so ausgedrückt.

Protarchos: Wie doch?

Sokrates: Die großen Veränderungen verursachen uns Lust und Unlust, die mittelmäßigen und

kleinen aber ganz und gar keines von beiden.

Protarchos: Richtiger als jenes ist dieses allerdings, o Sokrates.

Sokrates: Und ist nun dieses so: so kommt ja der nur eben angeführte Lebenszustand schon wieder.

Protarchos: Welcher doch?

Sokrates: Von dem wir sagten, er sei schmerzlos und auch ohne Vergnügungen.

Protarchos: Du hast ganz recht.

Sokrates: Wollen wir uns nun hieraus dreierlei Leben bilden, das eine unangenehm, das andere angenehm, das dritte keins von beiden? Oder wie wolltest du es anders sagen?

Protarchos: Gar nicht anders, sondern so daß es diese dreierlei gibt.

Sokrates: Und nicht Unlust haben ist doch niemals dasselbe wie Lust haben?

Protarchos: Wie sollte es auch?

Sokrates: Wenn du also hörst, es sei das angenehmste schmerzlos sein ganzes Leben hinzubringen, was denkst du dir wohl, daß ein solcher dann sagt?

Protarchos: Mir wenigstens scheint ein solcher das nicht Unlust haben für das Angenehme auszugeben.

Sokrates: Von drei verschiedenen also welche du willst setze mir, damit wir nur schönere Namen dafür haben, das eine als Gold das andere als Silber das dritte als keines von beiden.

Protarchos: Das steht nun fest.

Sokrates: Jenes keines von beiden nun, kann das wohl eines von den beiden andern sein, Gold oder Silber?

Protarchos: Wie wäre es möglich!

Sokrates: Also auch der mittlere Zustand kann niemals mit Recht angenehm oder schmerzlich vorgestellt werden, wenn ihn sich einer vorstellen will, noch genannt werden, wenn ihn einer so nennen wollte, nach richtiger Weise wenigstens nicht.

Protarchos: Wie ginge das auch.

Sokrates: Aber doch, o Freund, merken wir welche, die dieses sagen und sich so vorstellen.

Protarchos: Gar sehr.

(44) Sokrates: Glauben sie also dann Lust zu haben, wenn sie ohne Unlust sind?

Protarchos: Sie sagen es wenigstens.

Sokrates: Also glauben sie doch dann Lust zu haben. Denn sie würden es ja nicht sagen.

Protarchos: Das scheint wohl.

Sokrates: Und falsches denken sie also von der Lust, wenn doch nicht Unlust haben und Lust haben jedes etwas besonderes für sich ist.

Protarchos: Etwas besonderes sind ja beide ganz gewiß.

Sokrates: Wollen wir nun bei uns fest setzen, wie eben, daß dieses dreierlei ist, oder soll nur zweierlei, die Unlust das Übel für die Menschen, und die Befreiung von der Unlust, weil eben dieses das gute ist, das Angenehme genannt werden.

Protarchos: Wie denn, o Sokrates, werden wir dies nun von uns selbst gefragt? denn ich verstehe nicht.

Sokrates: Du verstehst eben in der Tat die rechten Feinde unseres Philebos nicht, o Protarchos.

Protarchos: Welche meinst du denn sind es?

Sokrates: Gar gewaltige Leute in Sachen der Natur, welche behaupten es gebe ganz und gar keine Lust.

Protarchos: Wie so doch?

Sokrates: Dies insgesamt wären nur Abwesenheiten der Unlust, was Philebos und die Seinigen jetzt Lust nennen.

Protarchos: Rätst du nun daß wir diesen folgen, o Sokrates, oder wie?

Sokrates: Gar nicht; aber wir wollen sie gebrauchen wie Wahrsager, die nicht aus Kunst sondern aus einer gewissen verdrießlichen Strenge ihrer nicht unedlen Natur wahrsagen, gewaltig erbittert gegen die Kraft der Lust und sie für nichts gesundes haltend, so daß auch eben dieser ihr Reiz ein Zaubermittel sei, nicht Lust. Diese kannst du hiezu gut brauchen, wenn du erst auch ihre andern verdrießlichen Reden noch erwogen hast. Nachher aber sollst du, was ich für wahrhafte Lust halte, erfahren, damit wir so nach Maßgabe beider Reden die Kraft der Lust in Betrachtung und zum Spruch ziehen.

Protarchos: Richtig gesprochen.

Sokrates: Laß uns also diesen als Bundesgenossen auf den Spuren ihrer Verdrießlichkeit nachgehn. Ich denke mir nämlich, daß sie irgend woher von oben anfangend ohngefähr so sagen. Wenn wir nun irgend eines Begriffes Natur in Betracht ziehn wollten, wie die des harten, würden wir, wenn wir auf die härtesten Dinge sähen, sie so am besten auffassen, oder wenn auf die welche nur ein kleinstes Teilchen Härte haben? du mußt aber, o Protarchos, wie vorher mir, so auch nun diesen gestrengen antworten.

Protarchos: Allerdings, und ich sage ihnen also, auf das größte in seiner Art.

Sokrates: Also auch wenn wir nun den Begriff der Lust, was für eine Natur sie wohl hat betrachten wollten, müßten wir nicht auf die kleinsten Lüste sehen, sondern auf die welche für die schärfsten und stärksten gelten.

(45) Protarchos: Das würde dir jetzt wohl jeder zugeben.

Sokrates: Sind nun nicht, die wir gleich bei der Hand haben welche auch die größten Lüste sind, wie wir oft sagen, diese die den Leib angehn?

Protarchos: Wie sollten sie nicht!

Sokrates: Sind nun diese, und werden größer, bei den Kranken oder bei den Gesunden? Wir wollen uns aber in Acht nehmen daß wir nicht voreilig antwortend fehltreten.

Protarchos: Wie so?

Sokrates: Wir könnten leicht sagen, bei den Gesunden.

Protarchos: Wahrscheinlich wohl.

Sokrates: Wie? ragen nicht diejenigen hervor unter den Lüsten, denen auch die größten Begierden voran gehn?

Protarchos: Das ist wohl wahr.

Sokrates: Aber haben nicht die Fieberkranken und mit ähnlichen Übeln behafteten, mehr Durst und Frost, und was sie sonst am Leibe zu leiden pflegen, und beständig mehr Bedürfnisse, und deshalb auch wenn diese befriedigt werden, größere Lust? Oder sollen wir nicht sagen daß das wahr sei?

Protarchos: Allerdings, leuchtet das jetzt sehr ein.

Sokrates: Wie also? scheinen wir nun wohl richtig zu sagen, daß wenn jemand die größte Lust sehen will, er nicht zur Gesundheit sondern zur Krankheit gehn muß, um sie da zu betrachten? Sieh aber zu daß du nicht etwa glaubst, ich meinte mit meiner Frage, daß die Kranken mehr Vergnügen hätten als die Gesunden; sondern denke, ich suche nur die Größe der Lust, und das heftige derselben, wo sich das wohl jedesmal findet. Denn wir müssen einsehen, welche Natur sie hat, und was doch die von ihr meinen, welche behaupten, es gebe sie ganz und gar nicht.

Protarchos: Ich folge nun wohl deiner Rede.

Sokrates: Bald, o Protarchos, wirst du wohl eben so gut selbst zeigen; denn du wirst antworten. Antworte nur. Siehst du größere Lust, ich sage nicht mehrere, aber an Heftigkeit und Stärke hervorragend im Übermut oder in dem besonnenen Leben? Nimm dich aber gut zusammen bei der Antwort.

Protarchos: Ich verstehe schon was du meinst, und sehe einen großen Unterschied. Denn die Besonnenen hält schon das Sprichwort zurück, welches ihnen jedesmal das Nichts zuviel einschärft, und dem sie gehorchen. Die Unsinnigen aber und Übermütigen nimmt die heftige Lust bis zum Wahnsinn ein, und macht sie ganz verrufen.

Sokrates: Schön! und wenn sich dies so verhält, ist doch offenbar daß in einer gewissen Verderbtheit des Leibes und der Seele, und nicht in ihrer rechten Tüchtigkeit, die größte Lust und Unlust entsteht.

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Von diesen also müssen wir uns einige vornehmen und betrachten, wie sie sich doch verhalten, daß wir sagen sie seien die größten.

Protarchos: Notwendig.

(46) Sokrates: So betrachte denn die Lüste in solchem krankhaften Zustande, auf welche Weise sie sich verhalten.

Protarchos: In was für welchem?

Sokrates: Die Lust der Schamlosen, die eben von unsern vorigen Verdrießlichen so ausnehmend gehaßt wird.

Protarchos: Was für welche?

Sokrates: Nun wie sie sich zum Beispiel die Krätze heilen durch Reiben und mehreres dergleichen was keines andern Mittels bedarf; denn eben dieses Gefühl bei den Göttern was sollen wir denn sagen daß es in uns ist? Lust oder Unlust?

Protarchos: Ein gemischtes Übel, o Sokrates, scheint dies zu sein.

Sokrates: Gar nicht des Philebos wegen habe ich diese Rede vorgebracht, o Protarchos; allein ohne diese Lust und die damit zusammenhängenden, wenn man sie nicht beachtet, würden wir fast nicht im Stande sein das zu entscheiden, wonach jetzt gefragt wird.

Protarchos: So laß uns denn weiter gehn zu den mit diesen verwandten.

Sokrates: Welche an der Mischung Teil haben, meinst du.

Protarchos: Eben die.

Sokrates: Es gibt also einige Mischungen die nur den Leib betreffen in den Leibern selbst, andere der Seele allein in der Seele, die aber worin des Leibes und der Seele Lust und Unlust untereinander gemischt vorkommen, werden wir finden daß sie zusammengenommen bald Lust bald Unlust genannt werden.

Protarchos: Wie so?

Sokrates: Wenn einer in der Wiederherstellung oder in der Störung entgegengesetztes zugleich erleidet, als ein Frierender sich wärmt, oder als ein Erhitzter sich abkühlt, indem er eigentlich sucht, so denke ich, das eine zu haben und das andere los zu werden: so verursacht dieses gemischte sogenannte Bittersüße, wenn es anhält, weil das eine nicht verschwinden will, Unwillen und hernach eine heftige Spannung.



Protarchos: Sehr richtig trifft das eben erklärte.

Sokrates: Sind nun nicht diese Mischungen teils aus gleicher Lust und Unlust, teils aus einer von beiden überwiegend?

Protarchos: Wie sollten sie nicht.

Sokrates: So sage denn, die in welchen mehr Unlust als Lust sich findet seien eben diese itzt angeführten von der Krätze und dem Gurgeln, wenn das brennende und entzündete inwendig ist und einer mit Reiben und Kratzen nicht dazu kommt, sondern nur die äußere Oberfläche reizt, indem man sie bald in das Feuer bringt, und in das Gegenteil, wobei bisweilen aus überschwänglicher Lust doch nur Hüllosigkeit herauskommt, bald aber im Gegenteil pflegt man den innern Teilen um die Unlust in den äußeren damit zu vermischen, wohin es nun auch ausschläge, Lust zu erregen, indem man bald verbundenes mit Gewalt trennt, bald gesondertes mischt, und somit der Unlust Lust beigesellt.

Protarchos: Vollkommen richtig.

(47) Sokrates: Und nicht wahr, wenn in allem diesem ein größerer Anteil Lust gemischt wird, so verursacht die beigemischte Unlust nur gelinden Reiz und Unruhe, die weit reichlicher eingeflöbte Lust aber spannt an und macht bisweilen springen, und indem sie allerlei vielfach wechselnde Farben und Gebärden und Atemzüge herausbringt, bringt sie unsinniges Entzücken und Geschrei hervor?

Protarchos: So ist es freilich.

Sokrates: Und macht daß einer von sich selbst sagt und auch Andere, es sei fast zum Sterben wie diese Lüste ergötzen. Und diesen geht nun jeder um so mehr nach, je unbändiger und unvernünftiger er ist, und nennt diese die größten, und wer in diesen am meisten lebt, den schätzt er für den glücklichsten.

Protarchos: Alles, o Sokrates, wie sich bei den Menschen aus der Menge die Meinung ergibt, hast du ausgeführt.

Sokrates: Von denen Lüsten nun, o Protarchos, wobei zu einem zusammengesetzten Zustande des Leibes allein inneres und äußeres gemischt ist, und von denen wobei die Seele dem Leibe entgegengesetztes beiträgt, Unlust sowohl zur Lust, als Lust zur Unlust, so daß beides in eine Mischung eingeht, haben wir dieses zwar vorher schon ausgeführt, daß wenn einer ausgeleert ist er nach Anfüllung strebt, und sofern er hofft sich zwar freut, sofern er aber ausgeleert ist Schmerz hat, dieses aber haben wir damals nicht erklärt, sagen es aber jetzt, daß wo die Seele von dem Leibe abweicht, in allen diesen unzähligen Fällen, alles in Eine Mischung von Lust und Unlust zusammenfällt.

Protarchos: Du scheinst vollkommen richtig zu reden.

Sokrates: Von allen Mischungen der Lust und Unlust ist uns also nur noch eine übrig.

Protarchos: Welche meinst du?

Sokrates: Welche wir sagten daß die Seele selbst für sich oftmals annimmt.

Protarchos: Wie aber meinen wir dies eigentlich?

Sokrates: Zorn und Furcht und Verlangen und Wehmut und Liebespein und Eifersucht und Neid und was dergleichen ist, setzest du das nicht als Unlust der Seele selbst?

Protarchos: Ich allerdings.

Sokrates: Und werden wir dies alles nicht unsäglicher Lust voll finden? oder ist erst Not uns zu erinnern an das, »der selbst, zu Zorn nämlich und Eifer, auch den Weiseren pflegt zu erbittern, der weit süßer zuerst denn sanft eingleitender Honig«, und an die Lust welche bei Wehmut und Sehnsucht mit der Unlust gemischt ist?

(48) Protarchos: Nein, sondern nur so und anders nicht kann dieses sich verhalten.

Sokrates: Und wenn sie die Tragödien sehen, erinnerst du dich doch wohl, wie sie zugleich sich ergötzend doch weinen?

Protarchos: Wie sollte ich nicht!

Sokrates: Wie aber unsere Seele bei den Komödien bewegt ist, weißt du wohl, daß auch darin eine Mischung von Lust und Unlust liegt?

Protarchos: Das verstehe ich nicht recht.

Sokrates: Ganz gewiß ist es auch gar nicht leicht, o Protarchos, hierin den jedesmaligen Zustand dieser Art zu erkennen.

Protarchos: Freilich nicht, wie mir wenigstens scheint.

Sokrates: Nehmen wir indes dies um so lieber vor, je dunkler es ist, damit einer auch in andern Fällen desto leichter eine Mischung von Lust und Unlust erkennen könne.

Protarchos: So erkläre es denn.

Sokrates: Was wir eben vorher auch nannten, Neid, verstehst du unter diesem Worte eine Unlust der Seele? oder wie?

Protarchos: So.

Sokrates: Wer aber neidet, der wird sich wohl immer über die Übel des Nächsten erfreut zeigen.

Protarchos: Gar sehr allerdings.

Sokrates: Und ein Übel ist doch Unwissenheit, und was wir sonst Unfähigkeit nennen?

Protarchos: Wie sollte sie nicht!

Sokrates: Hieraus nun sieh, welches eigentlich die Natur des Lächerlichen ist.

Protarchos: Sprich nur.

Sokrates: Es ist also eine Schlechtigkeit, die von einer gewissen Beschaffenheit beigenamt wird, und zwar von der gesamten Schlechtigkeit der Teil welcher den entgegengesetzten Zustand enthält des von dem delphischen Spruch ausgedrückten.

Protarchos: Meinst du das Kenne dich selbst, o Sokrates?

Sokrates: Allerdings. Und offenbar wäre doch sich selbst nie zu kennen das Gegenteil von jenem in dem Spruch ausgedrückten.

Protarchos: Wie sollte es nicht?

Sokrates: O Protarchos, versuche also eben dieses dreifach zu teilen.

Protarchos: Auf welche Weise meinst du? ich werde es wohl nicht können.

Sokrates: Du meinst also wohl, für diesmal soll ich es nur abteilen?

Protarchos: Und bitte dich darum außer dem daß ich es meine.

Sokrates: Muß nun nicht denen welche sich selbst verkennen dies in Absicht auf drei Stücke begegnen?

Protarchos: Wie so?

Sokrates: Zuerst in Absicht auf Geld und Gut, daß sich einer für reicher hält als sein Vermögen beträgt.

Protarchos: Sehr Vielen begegnet dieses.

Sokrates: Und noch mehreren wohl, daß sie sich für größer und schöner und was sonst den Leib betrifft für ausgezeichnet halten, als ihnen der Wahrheit nach zukommt.

Protarchos: Freilich.

Sokrates: Bei weitem die meisten aber glaube ich verfehlen es in Absicht des dritten Stückes, nämlich dessen was in der Seele ist, indem sie sich selbst für besser halten in der Tugend, ohne es zu sein.

Protarchos: Bei weitem allerdings.

Sokrates: Und unter allen Tugenden ist es nicht vorzüglich auf die Weisheit, daß die Menge auf alle Weise Anspruch macht, und deshalb voll Streites ist und falscher Dünkelweisheit.

(49) Protarchos: Wie könnte es anders sein.

Sokrates: Und wer nun jeden solchen Zustand ein Übel nennte, würde ihn wohl ganz recht benennen.

Protarchos: Gar sehr gewiß.

Sokrates: Dieser nun muß noch halbiert werden, o Protarchos, wenn wir den scherzhaften Neid sehen und darin eine wunderbare Mischung von Lust und Unlust erkennen sollen.

Protarchos: Wie sollen wir ihn nun halbieren? sage es nur.

Sokrates: Alle welche diese falsche Meinung von sich selbst unsinnigerweise hegen, von denen muß doch, wie von allen andern Menschen so auch ganz notwendigerweise von ihnen, Einigen Stärke und Macht zukommen und Andern denke ich das Gegenteil.

Protarchos: Notwendig.

Sokrates: Hiernach also teile, und so viele von ihnen aus Schwachheit solche sind, und unvernünftig, wenn sie ausgelacht werden, sich zu rächen, wenn du von diesen sagst, daß sie lächerlich sind, wirst du wohl ganz richtig reden, die sich aber rächen können, wenn du die als furchtbar und schändlich und feindselig bezeichnest, wirst du dir selbst die richtigste Erklärung über sie geben. Denn die Unwissenheit der Mächtigen ist feindselig und schändlich, denn sie ist auch den Nächsten verderblich, sie selbst und ihre Abbilder; die schwache aber fällt uns in die Natur und das Gebiet des Lächerlichen.

Protarchos: Vollkommen richtig. Allein die Mischung der Lust und Unlust darin ist mir noch nicht deutlich.

Sokrates: Nimm also zuerst das Wesen des Neides vor.

Protarchos: Erkläre es nur.

Sokrates: Er ist doch eine ungerechte Unlust und Lust?

Protarchos: Das wohl notwendig.

Sokrates: Nun ist doch über der Feinde Übel weder ungerecht noch neidisch sich zu freuen?

Protarchos: Wie sollte es!

Sokrates: Wenn man aber Übel der Freunde sieht, dann bisweilen sich nicht zu betrüben sondern zu freuen ist das nicht ungerecht?

Protarchos: Wie sollte es nicht?

Sokrates: Und die Unwissenheit sagen wir doch ist ein Übel für Alle?

Protarchos: Richtig.

Sokrates: Wie nun? Der Freunde Dünkel Weisheit und Dünkelschönheit, und was wir eben anführten als unter drei Arten verteilt, ist doch lächerlich soviel davon schwach ist, verhaßt aber soviel davon stark ist? Oder wollen wir nicht mehr zugeben, was ich vorhin sagte, daß diese Beschaffenheit, wenn einer der Freunde sie auf eine für Andere unschädliche Art an sich hat, lächerlich ist?

Protarchos: Allerdings wollen wir.

Sokrates: Und erkennen wir sie nicht als ein Übel an, da sie doch Unwissenheit ist?

Protarchos: Gar sehr.

Sokrates: Freuen wir uns nun oder sind wir betrübt, wenn wir über sie lachen?

(50) Protarchos: Offenbar freuen wir uns.

Sokrates: Und Lust an der Freunde Übel, sagten wir nicht daß der Neid es sei der diese bewirke?

Protarchos: Notwendig.

Sokrates: Wenn wir also über unserer Freunde Lächerlichkeiten lachen, sagt die Rede, daß wir Lust dem Neide beimischend die Lust der Unlust beimischen; denn der Neid sei uns schon lange bestimmt als eine Unlust der Seele, das Lachen aber als Lust, und beides sei hiebei zu gleicher Zeit vorhanden.

Protarchos: Richtig.

Sokrates: Und so deutet uns die Rede an, daß auch in Klaggedichten und Trauerspielen, nicht denen auf der Bühne nur, sondern auch in dem gesamten Trauerspiel und Lustspiel des Lebens, Unlust mit Lust zugleich gemischt sei und so in tausend andern Dingen.

Protarchos: Es ist unmöglich dies nicht einzugestehn, o Sokrates, wenn einer auch ganz hartnäckig auf dem Gegenteil bestehen wollte.

Sokrates: Und Zorn und Sehnsucht und Wehmut und Furcht und Liebe und Eifersucht und Neid hatten wir uns doch vorgehalten, daß darin, wie wir behaupteten, das nun schon so oft genannte sich müßte vermisch finden. Nicht wahr?

Protarchos: Ja.

Sokrates: Und wir sehen doch ein, daß von Wehmut und Neid und Zorn das jetzt durchgeführte alles wirklich handelt.

Protarchos: Wie sollten wir das nicht einsehn?

Sokrates: Viel anderes aber ist doch noch übrig?

Protarchos: Gar sehr.

Sokrates: Weshalb nun denkst du wohl, daß ich dir vorzüglich die Mischung in der Komödie gezeigt habe? Nicht des Beweises wegen, weil in Furcht und Liebe und dem übrigen noch leichter ist die Mischung aufzuweisen, damit wenn du dies bei dir selbst festgestellt hättest, du mir erlassen möchtest nicht erst zu jenen auch zu gehen und die Rede dadurch in die Länge zu ziehen, sondern dieses schlechthin annehmen, daß sowohl der Leib ohne die Seele als die Seele ohne den Leib und beide mit einander in ihren Zuständen voll sind der mit Unlust gemischten Lust. Nun sage also, ob du es mir erläßt, oder ob du Mitternacht heranbringen willst. Ich denke

aber, wenn ich nur noch wenig gesagt habe, von dir zu erlangen, daß du mich gehen läßt. Denn von diesem allen insgesamt will ich dir Morgen Rechenschaft ablegen; jetzt aber möchte ich auf das übrige lossteuern zu dem Urteile welches Philebos fodert.

Protarchos: Wohl gesprochen, o Sokrates. Also nimm nur durch was wir noch vor uns haben, wie es dir lieb ist.

Sokrates: Der Natur gemäß sollten wir nun nach den gemischten Vergnügungen vermöge einer Art von Notwendigkeit zu den ungemischten an ihrem Teil übergehn.

Protarchos: Wohl gesprochen.

(51) Sokrates: Ich will also versuchen umwendend sie euch zu bezeichnen. Denn denen welche sagen, daß alle Lust nur Hemmung der Unlust sei, kann ich nicht recht glauben; sondern wie ich schon sagte, ich brauche sie nur zu Zeugen dafür, daß es allerlei scheinbare Lust gibt, welche wirklich keine ist, und daß noch vielerlei andere gar groß erscheint, welche aber zugleich gemischt ist mit Unlust und mit Erholungen von den größten Schmerzen in Ratlosigkeit Leibes und der Seelen.

Protarchos: Aber welche, o Sokrates, könnte wohl einer als wahr annehmen, der richtig darüber denken wollte?

Sokrates: Die an den schönen Farben und Gestalten, und die meisten die von Gerüchen herrühren und Tönen, und alles was nach einem unmerklichen und schmerzlosen Bedürfnis uns eine merkliche und angenehme Befriedigung rein von Unlust gewährt.

Protarchos: Wie ist das nun wieder eigentlich gemeint, o Sokrates?

Sokrates: Freilich ist wohl nicht sogleich deutlich was ich meine, man muß aber versuchen es deutlich zu machen. Ich versuche also als Schönheit der Gestalten dir nicht, was wohl die meisten glauben möchten, zu erklären, etwa die der lebenden Körper oder die gewisser Gemälde; sondern ich nenne etwas grade, sagt meine Erklärung, und etwas rund und aus diesen wiederum die Flächen und Körper, welche gedreht werden, oder durch Regel und Winkelmaß bestimmt, wenn du mich verstehst. Denn diese, sage ich, sind nicht in Beziehung auf etwas schön wie anderes, sondern immer an und für sich sind sie ihrer Natur nach schön, und haben eine eigentümliche Lust, die nichts mit der des Kitzels zu schaffen hat; und so auch Farben sind nach dieser selbigen Weise schön und haben ihre Lust. Aber verstehen wir es auch, oder wie?

Protarchos: Ich bemühe mich wohl, o Sokrates; bemühe nur auch du dich es noch deutlicher zu erklären.

Sokrates: Ich sage also, daß auch von den Tönen, jene glatten und hellen, welche Einen bestimmten reinen Gesang von sich geben, nicht in Bezug auf etwas schön sind sondern an und für sich, und daß ihnen mitgeborene Lust sie begleitet.

Protarchos: Auch das ist allerdings so.

Sokrates: Die an Gerüchen ist nun freilich eine weniger göttliche Art von Lust als diese; aber daß ihnen doch keine notwendige Unlust beigemischt ist, wo immer und woran uns dieses sich zeigt,

das setze ich insgesamt jenen entgegen. Also, wenn du es verstehst, nennen wir dieses die zwei Arten der Lust.

Protarchos: Ich verstehe.

Sokrates: Laß uns nun diesen noch beifügen die Lust an Kenntnissen, wenn doch auch diese uns bedünken nicht einen Hunger (52) nach dem Erkennen bei sich zu haben, noch ursprüngliche aus dem Hunger nach Kenntnissen entstehende Schmerzen.

Protarchos: So dünkt es mich freilich auch.

Sokrates: Und wie? wenn nun denen die mit Erkenntnissen angefüllt sind, hernach Verlust derselben antritt durch Vergessen, siehst du darin einigen Schmerz?

Protarchos: Nicht von Natur wenigstens, sondern nur in den Betrachtungen des Zustandes, wenn einer dem sie verloren gegangen sich betrübt, weil sie ihm fehlen.

Sokrates: Aber, o Bester, wir haben es jetzt nur mit dem Zustande selbst zu tun, wie er seiner Natur nach ist, abgesehen von der Betrachtung darüber.

Protarchos: Dann hast du also ganz Recht, daß jedesmal bei unsern Kenntnissen das Vergessen uns ohne alle Unlust kommt.

Sokrates: Diese Lust also an den Kenntnissen sei unvermischt mit Unlust, müssen wir sagen, und keineswegs für die Menge der Menschen, sondern nur für gar wenige.

Protarchos: Wie sollten wir das nicht sagen.

Sokrates: Nun wir also schon ziemlich abgedehnt haben die reine Lust und die welche man mit Recht unrein nennen kann: so laß uns nun in der Erklärung noch hinzufügen für die heftigen Lüste Ungemessenheit, für die welche es nicht sind im Gegenteil Abgemessenheit; und welche das groß und heftig annehmen, mögen sie nun oft oder selten solche werden, denen wollen wir hinzufügen, daß sie von jener unbegrenzten bald mehr bald weniger durch Leib und Seele sich bewegenden Art sind, die aber nicht, daß sie zu den abgemessenen gehören.

Protarchos: Vollkommen richtig, o Sokrates.

Sokrates: Nun ist also nächst diesem noch dies von ihnen auseinanderzusetzen.

Protarchos: Welches?

Sokrates: Was doch wohl zur Wahrheit des Seins beiträgt, ob das reine und lautere oder das starke und viele und große und überflüssige?

Protarchos: Was willst du eigentlich, o Sokrates, mit dieser Frage?

Sokrates: Ich will nur, o Protarchos, nichts versäumen in der Prüfung der Lust und der Erkenntnis, wenn etwa an jeder von beiden etwas rein ist und etwas unrein, damit dann jede dir und mir und allen diesen rein vor Gericht komme, und uns also das Urteil erleichtere.

Protarchos: Ganz richtig.

Sokrates: Wohlan über alles was wir reine Arten nennen laß uns so nachdenken, daß wir zuerst irgend eine von ihnen vor uns nehmen und betrachten.

Protarchos: Welche also wollen wir vor uns nehmen?

(53) Sokrates: Ich denke wir wollen das Weiße zuerst uns ansehen.

Protarchos: Ganz wohl.

Sokrates: Wie nun, und welches wäre uns die Reinheit des Weißen? Etwa das recht viele und große, oder das unvermischteste, worin auch nicht der mindeste Teil irgend einer andern Farbe sich fände?

Protarchos: Offenbar das, welches das unvermischteste ist.

Sokrates: Richtig. Wollen wir also, o Protarchos, nicht dieses als das wahrste und zugleich als das schönste unter allem Weißen setzen, nicht aber das größte noch das meiste?

Protarchos: Vollkommen richtig.

Sokrates: Wenn wir also sagen, ein wenig reines Weiß sei weißer und zugleich schöner und wahrer als vieles gemischte Weiß; so werden wir auf alle Weise richtig reden.

Protarchos: Vollkommen richtig ganz gewiß.

Sokrates: Wie nun? es wird wohl nicht erst noch vieler solcher Beispiele bedürfen für unsere Erklärung über die Lust, sondern es genügt uns auch schon hieraus einzusehn, daß auch insgesamt jede kleine und geringe aber von Unlust reine Lust angenehmer und wahrer und schöner sein muß als viele und große gemischte.

Protarchos: Gar sehr, und das Beispiel reicht hin.

Sokrates: Wie aber nun dieses? Haben wir von der Lust nicht gehört, daß sie immer nur ein Werden ist, und daß es ein Sein der Lust ganz und gar nicht gibt? Denn einige treffliche Leute wagen uns diesen Satz darzustellen, denen man Dank wissen muß.

Protarchos: Wie das?

Sokrates: Dieses eben will ich fragend mit dir durchgehn, o lieber Protarchos.

Protarchos: Sprich nur und frage.

Sokrates: Nimm also zweierlei an, das Eine sei an und für sich, das Andere immer eines anderen begehrend.

Protarchos: Wie und von welcherlei meinst du das?

Sokrates: Das eine ist stets das Herrlichere seiner Natur nach, das andere hinter jenem



zurückbleibend.

Protarchos: Erkläre es noch deutlicher.

Sokrates: Wir haben doch wohl schöne und vortreffliche Lieblinge gesehen und zugleich tapfere Liebhaber derselben?

Protarchos: Gar viel.

Sokrates: Diesen zweien ähnlich nun suche zweierlei anderes in allem wovon wir sagen, es sei das dritte für ein zweites.

Protarchos: Sage doch nur deutlicher, o Sokrates, was du meinst.

Sokrates: Gar nichts krauses, o Protarchos, sondern die Rede scherzt nur mit uns beiden, und meint nur, daß einiges immer um eines seienden willen ist, anderes aber eben dasjenige, wegen dessen jedesmal das um eines andern willen werdende wird.

Protarchos: Ich habe es kaum verstanden, weil es so oft gesagt worden.

Sokrates: Vielleicht, Kind, werden wir es noch besser verstehen, wenn unsere Rede fortschreitet.

Protarchos: Warum auch nicht.

(54) Sokrates: Nun laß uns auch diese andern zwei nehmen.

Protarchos: Was für welche?

Sokrates: Eines das Werden von allem, und das Sein das andere.

Protarchos: Diese beiden nehme ich an, das Sein und das Werden.

Sokrates: Ganz richtig. Welches nun von diesen beiden ist um welches willen? Sollen wir sagen das Werden sei wegen des Seins, oder das Sein sei wegen des Werdens?

Protarchos: Das was das Sein genannt wird, ob das wegen des Werdens das ist was es ist, danach fragst du jetzt?

Sokrates: Offenbar.

Protarchos: Bei den Göttern, fragst du mich etwa weiter aus?

Sokrates: Dergleichen, o Protarchos, sage ich zu mir, nimmst du wohl an, behauptest du, daß der Schiffsbau mehr der Schiffe wegen da ist, als die Schiffe wegen des Schiffbaues? und was sonst alles dem ähnlich ist davon sage ich eben dieses, o Protarchos.

Protarchos: Warum antwortest du dir darauf nicht selbst, o Sokrates?

Sokrates: Daran hindert freilich nichts; nimm du nur Teil an der Rede.

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Ich behaupte also, daß um des Werdens willen alle Hilfsmittel Werkzeuge und alles was man Stoff nennt überall angewendet werde, daß aber jegliches Werden wegen eines Seins jedes wegen eines anderen geschehe, und das gesamte Werden wegen des gesamten Seins.

Protarchos: Ganz offenbar freilich.

Sokrates: Also auch die Lust, wenn sie ein Werden ist muß notwendig irgend eines Seins wegen werden.

Protarchos: Wie sollte sie nicht.

Sokrates: Nun aber muß doch dasjenige, wegen dessen jedesmal ein um eines andern willen erfolgendes erfolgt, in der Ordnung des Guten befindlich sein: das eines andern wegen erfolgende aber, o Bester, müssen wir in eine andere Ordnung setzen.

Protarchos: Ganz notwendig.

Sokrates: Also auch die Lust, wenn sie doch ein Werden ist, stellen wir ganz richtig, wenn wir sie in eine andere als die Ordnung des Guten stellen?

Protarchos: Vollkommen richtig freilich.

Sokrates: Also, was ich schon am Anfang dieser Rede sagte, dem der uns von der Lust dieses angedeutet hat, daß es nur ein Werden, aber auch nicht im mindesten ein Sein derselben gäbe, müssen wir es Dank wissen. Denn offenbar lacht dieser diejenigen aus, welche behaupten die Lust sei das Gute.

Protarchos: Gar sehr.

Sokrates: Und so auch die, welche sich jedesmal nur in dem Werden befriediget fühlen, wird er ebenfalls auslachen.

Protarchos: Wie so? und was für welche meinst du?

Sokrates: Die welche, wenn sie sich Hunger und Durst und ähnliches ausheilen, was durch ein Werden kann geheilt werden, sich an diesem Werden freuen, weil es eben eine Lust ist, und sagen, sie möchten nicht leben wenn sie nicht hungerten und dursteten, und was man weiter dem anhängend anführen könnte empfänden.

Protarchos: So scheinen sie freilich.

(55) Sokrates: Und das Gegenteil des Werdens sagen wir doch Alle sei das Vergehen.

Protarchos: Notwendig.

Sokrates: Also das Vergehen und Werden würde wählen wer jenes wählt, nicht jene dritte Lebensweise, in welcher weder Lust noch Unlust war, sondern ein soviel als möglich reines Vernünftigsein.

Protarchos: Gar viele Unvernunft also wie es scheint, o Sokrates, folgt daraus, wenn einer die Lust als das Gute setzt.

Sokrates: Gar viele. Denn laß uns das nämliche auch noch so vortragen.

Protarchos: Wie?

Sokrates: Wie sollte es nicht unvernünftig sein, daß es nichts gutes noch schönes geben sollte, weder in den Leibern noch in vielen andern Dingen, sondern nur in der Seele, und auch in dieser nur die Lust, Tapferkeit aber und Besonnenheit und Vernunft und was sonst gutes der Seele zu Teil geworden ist, sollte gar nichts solches sein? und außerdem noch wer nicht Lust hat sondern Schmerz, daß der genötigt wäre zu sagen er sei schlecht, dann wann er Schmerz hat, und wenn er auch der Beste von allen wäre, und wiederum wer Lust hat sei je mehr er Lust hat, dann wann er Lust hat um desto vortrefflicher und tugendhafter?

Protarchos: Dies alles, o Sokrates, ist aufs möglichste ungereimt.

Sokrates: Aber daß wir nun auch nicht die Lust zwar so genau als möglich durchzuprüfen versuchen, dagegen aber scheinen der Vernunft und der Erkenntnis gleichsam gar sehr zu schonen! Sondern dreist laß uns auch hier überall anklopfen, ob vielleicht etwas schlechtes daran ist, bis wir was davon das reinste ist seiner Natur nach erkennen, und uns dann dessen und der wahrhaftesten Teile der Lust bei der gemeinsamen Entscheidung bedienen.

Protarchos: Richtig.

Sokrates: Nun ist uns doch ein Teil der auf bestimmte Gegenstände gerichteten Erkenntnis werkbildend, ein anderer gehört zur Ausbildung und Erziehung. Oder wie?

Protarchos: So ist es.

Sokrates: Erwägen wir nun erst an den ausübenden dieses, ob ein Teil von ihnen mehr an der Erkenntnis hängt, ein anderer weniger, und wir also einige für die reineren erklären müssen, andere für die unreineren.

Protarchos: Das wollen wir.

Sokrates: Diejenigen nun, welche den einzelnen zur Regel dienen haben wir wohl abzusondern.

Protarchos: Welche doch und wie?

Sokrates: Zum Beispiel wenn jemand aus allen Künsten die Rechenkunst und die Meßkunst und die Waagekunst ausscheidet, so ist es grade heraus zu sagen nur etwas geringfügiges was von einer jeden dann noch übrig bleibt.

Protarchos: Geringfügiges freilich.

Sokrates: Es bleibt wenigstens nach diesem nichts übrig als Abschätzen nach Gutdünken und Einübung der Sinne durch Erfahrung und Gewöhnung, indem man dazu nimmt was nur die glückliche Mutmaßung vermag, welche Viele auch eine Kunst nennen, die durch Anstrengung und Sorgfalt ihre Stärke erreicht.

Protarchos: Ganz notwendig ist es so wie du sagst.

(56) Sokrates: Ist nun nicht hievon voll die Tonkunst, indem sie zuerst das Wohlklingende nicht nach Maß zusammenfügt, sondern nur wie man es durch Übung geschickt zu treffen weiß, und so auch der gesamte Teil von ihr, welcher die Kunst die Instrumente zu schlagen begreift, sucht das Maß wie jegliche Saite bewegt werden soll nur durch solche Versuche zu treffen; so daß viel unsicheres in ihr eingemengt ist und wenig festes.

Protarchos: Sehr richtig.

Sokrates: Und mit der Heilkunst und dem Ackerbau und der Kunst des Seefahrers und des Heerführers werden wir finden daß es sich eben so verhält.

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Die Baukunst aber, glaube ich, welche sich der meisten Maße und Werkzeuge bedient, wird durch das was ihr so viele Genauigkeit sichert, auch kunstreicher als die meisten andern.

Protarchos: Wie das?

Sokrates: Sowohl wenn sie Schiffe baut als wenn sie Häuser aufführt und auch in vielen andern Zweigen, welche in Holz arbeiten. Denn sie bedient sich da des Richtscheites, denke ich, und des Rundhobels und des Zirkels und der Schnur, und noch eines anderen preiswürdigen Werkzeuges.

Protarchos: Das ist vollkommen richtig, o Sokrates, was du sagst.

Sokrates: Teilen wir also die genannten Künste zwiefach, in solche welche der Tonkunst folgend in ihren Werken nur geringerer Genauigkeit fähig sind, und in solche die der Baukunst folgend größerer.

Protarchos: So sei es.

Sokrates: Sagen aber, daß genauere als diese Künste diejenigen sind, welche wir vorher zuerst genannt haben.

Protarchos: Du scheinst mir die Rechenkunst zu meinen, und die du vorher mit dieser zugleich ausgesprochen hast.

Sokrates: Allerdings; aber, o Protarchos, müssen wir nicht sagen, daß auch diese wiederum zwiefach sind, oder wie?

Protarchos: Auf welche Weise meinst du?

Sokrates: Die Rechenkunst zuerst, muß man nicht gestehen, daß eine ganz andere ist die gemeine, und eine ganz andere wiederum die der Wissenschaftlichen?

Protarchos: Wodurch aber soll man sie unterscheiden, und die eine als eine solche setzen, die andere aber wiederum als eine solche?

Sokrates: Die Unterscheidung ist nicht klein, o Protarchos. Die einen nämlich zählen immer der

Zahl selbst ungleiche Einheiten zusammen, wie zwei Läger oder zwei Ochsen und zwei aller kleinste oder auch zwei aller größte, die andern aber gehn gar nicht mit, wenn einer nicht eine Einheit setzt, welche von jeder Einheit der Teile durchaus nicht verschieden ist.

Protarchos: Da hast du sehr recht, daß dies kein geringer Unterschied ist zwischen denen die mit der Zahl zu tun haben, so daß es Grund genug hat sie als zwiefach zu setzen.

Sokrates: Und wie? die Berechnungskunst und die Meßkunst wie sie von den Baukünstlern und Handelsleuten gebraucht wird, und wie von denen die auf eine wissenschaftliche Weise Messung und Berechnungen treiben, sollen wir diese jede nur (57) für eine erklären oder als zwei setzen?

Protarchos: Dem vorigen folgend würde ich wenigstens meine Stimme dazu geben sie als zwei zu setzen.

Sokrates: Richtig. Weshalb wir dies aber hier beigebracht haben, hast du auch das inne?

Protarchos: Vielleicht. Aber ich will doch lieber, daß du das itzt gefragte bestimmt erklärst.

Sokrates: Mich dünkt nämlich diese Rede noch immer nicht minder als da wir sie anfangen ein Gegenstück zu der Lust suchend hiehergekommen zu sein; sie ist nämlich in der Untersuchung begriffen, ob auch eine Erkenntnis wohl reiner ist, als die andere, eben wie einige Lust als die andere.

Protarchos: Das ist freilich ganz deutlich daß sie deswegen dies unternommen hat.

Sokrates: Wie nun? fand sie nicht in dem vorigen über einer Kunst eine andere als die gewissere, und so auch eine andere ungewisser als die andere?

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Und hatte sie nicht von diesen eine Kunst als gleichnamig ausgesprochen, und also auch die Meinung aufgestellt als ob sie eine wäre, und fragt doch nun weiter, als ob es zweie wären, danach, ob das gewisse und reine in diesen Dingen die der Wissenschaftlichen oder die der Nichtwissenschaftlichen genauer enthält?

Protarchos: Freilich scheint sie mir eben dieses auszufragen.

Sokrates: Was für eine Antwort also, o Protarchos, wollen wir ihr geben?

Protarchos: Wir sind ja schon, o Sokrates, zu einem wunderbar großen Unterschied in Absicht auf Gewißheit der Erkenntnisse gelangt.

Sokrates: Werden wir also nicht desto leichter antworten können?

Protarchos: Wie sollten wir nicht? Und so sei denn gesagt, daß diese zwar bei weitem sich auszeichnen vor den übrigen Künsten, unter ihnen selbst aber die welche in dem Geschäft der wahrhaft wissenschaftlichen vorkommen unbegreiflich weit an Genauigkeit und Wahrheit in Maßen und Zahlen sich auszeichnen.

Sokrates: So sei es, dir zufolge, und dir vertrauend wollen wir getrost denen antworten welche

Meister sind im Abwägen der Erklärungen.

Protarchos: Was doch?

Sokrates: Daß es eine zwiefache Rechenkunst gibt, und eine zwiefache Meßkunst, und daß dieser eben so mehrere andere solche folgen, und dieselbe Zwiefältigkeit enthalten, wiewohl nur Eines Namens teilhaftig.

Protarchos: Geben wir denn mit gutem Glücke diese Antwort denen, welche du als solche Meister beschreibst, o Sokrates.

Sokrates: Diese Wissenschaften also sollen wir sagen wären die am meisten genauen?

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Aber, o Protarchos, würde nicht die Kunst der vernünftigen Rede uns verläugnen, wenn wir irgend eine andere ihr vorzögen?

Protarchos: Wie aber sollen wir diese wiederum beschreiben?

Sokrates: Offenbar doch ist sie die welche alle bis jetzt genannten (58) erkennt. Denn die sich mit dem wahrhaft seienden und immer auf gleiche Weise gearteten beschäftigt, glaube ich, werden doch auf alle Weise alle insgesamt, denen auch nur ein wenig Vernunft anhängt, bei weitem für die wahrste Erkenntnis halten. Oder wie würdest du, o Protarchos, den Rang bestimmen?

Protarchos: Ich meines Teils, o Sokrates, habe immer vom Gorgias vielfältig gehört, daß die Kunst zu überreden vor allen andern bei weitem den Vorzug verdiene. Denn sie mache sich alles unterwürfig freiwillig und nicht mit Gewalt, und sei also bei weitem die trefflichste unter allen Künsten. Nun aber möchte ich dir nicht gern, aber auch ihm nicht das Widerspiel halten.

Sokrates: Du scheinst mir die Waffen, schon im Begriff zu reden, beschämt wieder im Stich zu lassen.

Protarchos: Es sei also dies so wie du es meinst.

Sokrates: Bin ich aber auch etwa Schuld, daß du es nicht richtig gefaßt hast?

Protarchos: Was denn?

Sokrates: Nicht danach, lieber Protarchos, fragte ich, welche Kunst oder Wissenschaft vor allen andern den Vorzug verdiene deshalb, weil sie die größte und stärkste und uns am meisten Nutzen bringende ist; sondern welche das gewisse und genaue und das wahrste im Auge hat, wenn sie auch nur gering ist und geringes nutzt. Das ist es wonach wir jetzt fragen. Aber sieh nur zu, du wirst es auch mit dem Gorgias nicht verderben, wenn du seiner Kunst zugibst daß sie für die Bedürfnisse der Menschen den Rang behauptet, von der Beschäftigung aber von der ich jetzt rede, laß uns eben wie ich damals von dem Weißen sagte, wenn es auch nur gering aber rein ist, daß es vor dem vielen aber nicht solchen den Vorzug habe, eben dadurch durch die größere Wahrheit, so auch jetzt nach genauer Überlegung und hinlänglichem Durchdenken, nicht auf irgend Vorteile der Erkenntnisse sehend oder auf das Ansehn worin sie etwa stehen; sondern,

wenn in unserer Seele von Natur ein Vermögen ist das wahre zu lieben und alles um seinetwillen zu tun, von diesem sagen, da wir die Reinheit der Vernunft und der Einsicht untersuchen, ob wohl diese Erkenntnis es wahrscheinlich am meisten besitzen werde, oder ob wir noch eine andere vortrefflichere werden suchen müssen?

Protarchos: Das überlege ich, und es dünkt mich hart zu gestehen, daß irgend eine andere Wissenschaft oder Kunst genauer an der Wahrheit halte als diese.

Sokrates: Hast du etwa auch als du das eben gesagte aussprachst bei dir bedacht, daß die meisten Künste und sovielen sich mit diesen Dingen beschäftigen zuerst nur mit Vorstellungen zu tun haben und was Vorstellung angeht in gehöriger Ordnung untersuchen? Und wenn auch einer glaubt Untersuchungen (59) über die Natur anzustellen: so weißt du doch, daß er immer nur von dieser Welt hier, wie sie geworden ist und wie sie doch dies und jenes erleidet und tut, sein Lebenlang untersucht? Sollen wir das behaupten oder wie?

Protarchos: Vollkommen so.

Sokrates: Also nicht auf das immer Seiende sondern auf das Werdende und Werdensollende und Gewordene hat ein solcher seine ganze Arbeit verwendet.

Protarchos: Ganz richtig.

Sokrates: Und hievon, sollen wir glauben, könne irgend etwas nach der vollkommensten Wahrheit deutlich werden, wovon doch niemals irgend etwas auf gleiche Weise sich weder verhalten hat noch verhalten wird, noch auch nur in dem gegenwärtigen Augenblick verhält?

Protarchos: Und wie wäre das möglich?

Sokrates: Von dem also was auch nicht die mindeste Beharrlichkeit in sich hat, wie könnte uns da wohl auch nur irgend etwas beharrliches zukommen?

Protarchos: Ich glaube auf keine Weise.

Sokrates: Also gibt es auch keinen Verstand davon, noch eine Erkenntnis die wirklich das wahreste enthielte.

Protarchos: Nein wie es wohl scheint.

Sokrates: Dich also und mich und den Gorgias und Philebos wollen wir gänzlich gehn lassen, unserer Rede aber dieses nachzeugen.

Protarchos: Was doch?

Sokrates: Daß entweder von jenem es für uns das beharrliche das reine und wahre und was wir das lautere nannten gibt, von dem immer seienden und auf gleiche Weise unvermischtest sich verhaltenden, oder was wenigstens jenem am meisten verwandt ist, alles übrige aber erst für das zweite und geringere zu erklären ist.

Protarchos: Du sprichst vollkommen wahr.

Sokrates: Und von den Benennungen, die es für dergleichen gibt, ist es nicht am billigsten die schönste dem schönsten beizulegen?

Protarchos: Das ist ja einleuchtend.

Sokrates: Und Vernunft und Einsicht sind doch wohl die Benennungen die einer am meisten in Ehren halten müßte?

Protarchos: Ja wohl.

Sokrates: Wenn diese also dem Wissen um das wahrhaft seiende angepaßt werden, kann man sagen daß sie richtig angewandt sind?

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Und was ich damals zur Beurteilung stellte war doch nichts anderes als eben diese Benennungen?

Protarchos: Nichts anderes, o Sokrates.

Sokrates: Wohl. Wenn einer also sagte, daß jetzt, was Vernunft und Lust betrifft Bezugs ihrer Mischung mit einander, uns gleichsam wie Künstlern das woraus oder worin sie etwas arbeiten sollen vorliege, so würde er die Sache ganz richtig bezeichnet haben.

Protarchos: Gar sehr.

Sokrates: Sollen wir nun nächstdem nicht versuchen zu mischen?

Protarchos: Warum nicht?

Sokrates: Richtiger aber würde es wohl gehn wenn wir uns dieses erst vorsagten und in Erinnerung brächten.

Protarchos: Was doch?

Sokrates: Woran wir auch vorher schon gedacht hatten. Das Sprichwort aber scheint wohl Recht zu haben, daß man auch zwei und dreimal das richtige wieder durchgehn müsse in der Rede.

Protarchos: Warum auch nicht?

(60) Sokrates: Wohlan also beim Zeus! ich glaube das damals gesagte war so ausgedrückt worden.

Protarchos: Wie doch?

Sokrates: Philebos behauptet, die Lust sei das richtige Ziel für alles lebendige, und ein jedes müsse dahin zu treffen suchen. Und eben dasselbige sei auch das Gute für Alle, und für diese eine und dieselbe Natur seien die beiden Namen das Gute und das Angenehme mit Recht festgesetzt. Sokrates aber läugnet dieses zuerst, und sagt es sei zweierlei wie auch die Namen, und das Gute und Angenehme habe jedes eine von dem andern verschiedene Natur, mehr Teil aber habe an



dem Gebiet des Guten die Einsicht als die Lust. Ist nicht und war dies das damals gesagte, o Protarchos?

Protarchos: Gar sehr allerdings.

Sokrates: Wäre nun nicht auch dieses damals sowohl als jetzt zu bejahen?

Protarchos: Was doch?

Sokrates: Daß die Natur des Guten sich von allem andern hiedurch vorzüglich unterscheide?

Protarchos: Wodurch?

Sokrates: Daß welchem Lebendigen dieses beständig auf alle Weise und überall beiwohnt, dieses nichts anderes mehr bedürfe, sondern das hinreichende aufs vollständigste habe. Nicht so?

Protarchos: So allerdings.

Sokrates: Versuchten wir nun nicht in unserer Rede zuerst jedes von beiden abgesondert vom andern in das Leben eines jeglichen zu stellen, Lust unvermischt mit Einsicht, und eben so auch Einsicht ohne daß sie das allermindeste von Lust bei sich hätte.

Protarchos: So war es.

Sokrates: Schien uns nun wohl damals eines von beiden hinlänglich für jemand?

Protarchos: Wie könnte es auch!

Sokrates: Sollten wir aber auch damals etwas übersehen haben, so nehme jetzt wer nur will jenes zurück, und trage richtigeres vor überlegend, wenn er Erinnerung, Erkenntnis, Vernünftigkeit, richtige Vorstellung in Eins zusammenfaßt, ob wohl jemand ohne alles dieses überhaupt irgend etwas, was es auch sei, haben oder bekommen möchte, geschweige denn Lust wieviel ihrer und wie stark sie auch wäre; wenn er weder in Wahrheit die Vorstellung hätte, daß er sich ergötzte, noch überall wüßte in was für einem Zustande er sich eigentlich befände, noch auch wiederum auch nur die kleinste Zeitlang eine Erinnerung seines Zustandes hätte. Und dasselbe sage denn auch von der Vernunft, ob jemand diese ohne alle auch die kleinste Lust lieber haben möchte als mit einiger Lust, oder alle Lüste ohne Vernunft lieber als mit doch einiger Vernunft.

Protarchos: Nicht möglich, o Sokrates, und es ist gar nicht nötig dies noch wiederholt durchzufragen.

Sokrates: Also das Vollendete und Allen wünschenswerte und durchaus gute wäre keines von diesen beiden.

(61) Protarchos: Wie könnte es wohl!

Sokrates: Wir müssen aber doch das Gute entweder genau oder doch einen Umriß davon uns verzeichnen, damit wir wie gesagt bestimmen können, wem wir den zweiten Preis geben sollen.

Protarchos: Vollkommen richtig.

Sokrates: Einen Weg nun haben wir doch schon zu dem Guten.

Protarchos: Was doch für einen?

Sokrates: Wie wenn einer einen Menschen suchte, und zuerst nur seine Wohnung wo er wohnt richtig erkundete, daran schon etwas Großes hätte zum Auffinden des Gesuchten.

Protarchos: Wie sollte er nicht?

Sokrates: So hat nun auch uns jetzt die Rede angedeutet wie auch schon im Anfang, das Gute nicht in dem ungemischten Leben zu suchen sondern in dem gemischten.

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Und so ist doch größere Hoffnung, daß das Gesuchte sich in dem wohl gemischten deutlicher wird finden lassen als in dem nicht so?

Protarchos: Bei weitem.

Sokrates: So laß uns denn, o Protarchos, die Götter anflehen, mag es nun Dionysos sein oder Hephaistos, oder welchem andern das Geschäft des Mischens zugeteilt ist, und so laß uns mischen.

Protarchos: Das wollen wir.

Sokrates: So haben wir nun wie Weinschenken zwei Quellen vor uns stehen, der Süßigkeit des Honigs könnte man die der Lust vergleichen, die ganz nüchterne und unberauschende der Einsicht aber einem strengen und gesunden Wasser, welche beide wir nun versuchen müssen aufs beste unter einander zu mischen.

Protarchos: Das sollen wir freilich.

Sokrates: So sprich denn zuerst, werden wir wohl wenn wir jede Lust mit jeder Einsicht mischen das Beste am meisten treffen?

Protarchos: Vielleicht.

Sokrates: Aber nicht sicher. Wie wir aber gefahrloser mischen können, darüber glaube ich eine Meinung mitteilen zu können.

Protarchos: Sage was für eine.

Sokrates: Es war doch, wie wir glaubten, eine Lust mehr wahr als die andere, und so auch eine Kunst genauer als die andere.

Protarchos: Wie könnte es anders sein?

Sokrates: Und auch eine Erkenntnis vorzüglich vor der andern, die eine auf das werdende und vergehende sehend, die andere auf das weder werdende noch vergehende sondern einerlei und auf gleiche Weise immer seiende. Die letzte nun hielten wir, wenn wir auf das Wahre sehen

wollen, für wahrer als die erste.

Protarchos: Vollkommen richtig.

Sokrates: Wenn wir nun zusähen zuerst die wahrsten Abschnitte von beiden zusammenmischend, ob diese Mischung wohl hinreicht um uns das wünschenswerteste Leben zu bereiten, oder ob wir auch noch von dem übrigen was nicht so beschaffen ist etwas mit bedürfen?

(62) Protarchos: Mich wenigstens dünkt wir sollten es so machen.

Sokrates: Wohl! Es sei uns also zuerst ein Mensch richtig denkend in Absicht der Gerechtigkeit was sie ist, und habe auch seiner Einsicht angemessene Reden darüber: und auch in Absicht auf alles übrige, was ist, habe er eben solche Einsicht.

Protarchos: Wohl, der sei uns.

Sokrates: Wird der nun wohl Erkenntnis genug haben, wenn er von der göttlichen Kugel und dem Kreise selbst den Begriff hat, diese menschliche Kugel hier aber und diese Kreise nicht kennt, und sich nun in der Baukunst doch der andern Richtmaße und Kreise bedienen soll?

Protarchos: Da käme ja, o Sokrates, ein lächerlicher Zustand heraus, wenn wir nur die göttlichen Erkenntnisse allein inne hätten.

Sokrates: Wie meinst du? sollen wir etwa des falschen Richtmaßes und Kreises unsichere und unreine Kunst insgesamt mit hineinwerfen und beimischen?

Protarchos: Notwendig doch wenn einer von uns auch nur jedesmal den Weg nach Hause finden will.

Sokrates: Etwa auch die Tonkunst, von der wir nur vor kurzem noch sagten, daß sie, weil voll Nachahmung und nur durch Mutmaßung treffend der Reinheit ermangele?

Protarchos: Notwendig scheint das mir wenigstens, wenn unser Leben auch nur irgendwie ein Leben sein soll.

Sokrates: Willst du also, daß ich wie ein Türsteher der von anströmender Menge gedrängt und überwältigt wird, gleichfalls bezwungen, die Türen öffnen und alle Erkenntnisse einströmen lassen soll, so daß auch die dürftigere sich unter die reinere mische?

Protarchos: Ich wenigstens weiß nicht, o Sokrates, was für Schaden einer davon haben könnte, wenn er auch die übrigen alle bekäme, sofern er nur die ersten Erkenntnisse hat.

Sokrates: Also soll ich sie nur sämtlich einlassen, um sich in des Homeros sehr poetischen gemeinsamen Tales Becken zu ergießen?

Protarchos: Allerdings, und sie sind hiemit eingelassen.

Sokrates: Und nun laß uns wiederum zu der Quelle der Lüste gehn. Denn wie wir gedachten sie zu mischen zuerst die wahresten Teile von beiden, so ist es uns nicht geraten; sondern weil uns jede Erkenntnis recht war, haben wir sie zusammen eingelassen ohne Unterschied insgesamt vor

den Lüsten.

Protarchos: Du hast vollkommen recht.

Sokrates: Nun ist es also Zeit für uns auch eine Bestimmung zu fassen über die Lüste, ob wir auch diese alle auf einmal einlassen sollen, oder auch von ihnen zuerst nur die welche wahr sind?

Protarchos: Bei weitem ist es doch der Sicherheit wegen besser zuerst die wahren einzulassen.

Sokrates: So sollen denn diese eingelassen sein. Was aber nun weiter? Werden wir nicht wenn nun einige notwendig sind wie dort, auch diese mit beimischen müssen?

Protarchos: Wie sollten wir nicht? Die notwendigen doch offenbar.

Sokrates: Und wenn nun eben wie dort alle Künste zu verstehen (63) uns im Leben unschädlich war und nützlich, so wir auch jetzt dasselbe sagen wollen von den Lüsten, wenn an allen Lüsten lebenslang uns zu ergötzen uns allen heilsam und unschädlich ist, dann müssen wir auch alle mit einmengen.

Protarchos: Was sollen wir nun aber eben von ihnen sagen, und wie es mit ihnen halten?

Sokrates: Nicht von uns, o Protarchos, müssen wir das erfragen, sondern von den Lüsten und Einsichten selbst, indem wir von ihnen gegenseitig dieses zu erkunden suchen.

Protarchos: Was eigentlich?

Sokrates: Ihr Lieben! mag man euch nun Lüste benennen sollen oder mit irgend welchem andern Namen, solltet ihr es wohl nicht lieber zufrieden sein mit aller Einsicht zusammenzuwohnen, als abgesondert von aller Vernunft? Und ich glaube hierauf werden sie ganz notwendig so antworten müssen.

Protarchos: Wie doch?

Sokrates: Daß wie schon vorher erklärt ist, es weder recht gut möglich noch auch nützlich ist, daß ganz lauter irgend eine Gattung einsam und allein sei: eine aber gegen die andere gehalten halten wir fürs beste, daß diejenige uns beiwohne, nämlich welche alles übrige und so auch jede von uns selbst soviel möglich vollständig erkennt.

Protarchos: Daran habt ihr sehr wohl gesprochen wollen wir sagen.

Sokrates: Richtig. Nun aber haben wir auch wiederum die Einsicht und die Vernunft zu fragen. Braucht ihr etwas von Lüsten in der Mischung? würden wir etwa sagen, indem wir nun Vernunft und Einsicht fragten. – Was doch, würden sie vielleicht antworten, für Lüste?

Protarchos: Wahrscheinlich.

Sokrates: Und dann würde unsere weitere Rede etwa diese sein. Außer jenen wahren Lüsten, würden wir sagen, habt ihr etwa nötig auch die größten Lüste bei euch wohnen zu haben und die heftigsten? – Und woher doch, o Sokrates, würden sie wohl sagen, da ja diese uns tausendfältige Hindernisse in den Weg legen, indem sie die Seelen in denen wir wohnen nur in Verwirrung

bringen durch unsinnige Bewegungen, und uns am liebsten überall nicht entstehen lassen, auch die von uns erzeugten Kinder größtenteils, indem sie aus Sorglosigkeit Vergessenheit veranlassen, ganz und gar verderben. Andere Lüste aber, die wahren und reinen, welche du ja auch angeführt hast, sieh nur an als uns verwandt, und außer ihnen noch die welche mit der Gesundheit und der Besonnenheit und der gesamten Tugend bestehen können, so viele ihrer gleichsam als Dienerinnen die Göttin begleiten. Diese mische ein; die aber immer mit der Unvernunft und andern Schlechtigkeiten gesellt sind, solche der Vernunft beizumischen wäre doch wohl großer Unverstand für den, welcher da er die schönste und ruhigste Mischung und Verbindung gesehen hat, nun versuchen will an dieser zu erfahren, was doch wohl in dem Menschen (64) und dem Ganzen überhaupt gut sei von Natur, und was man wohl ahnden soll daß der Begriff des Guten sei. Sollen wir nicht sagen, daß die Vernunft ganz verständigerweise und mit Anwendung ihrer selbst, dieses eben gesagte für sich und für die Erinnerung und die richtige Vorstellung antworten werde?

Protarchos: Auf alle Weise freilich.

Sokrates: Aber auch dieses ist wohl notwendig, und anders käme wohl nicht eines zu Stande.

Protarchos: Was doch?

Sokrates: Wem wir nicht Wahrheit beimischen, das kann doch auch nicht wahrhaft werden, noch auch wenn es geworden wäre sein.

Protarchos: Wie könnte es wohl!

Sokrates: Gar nicht. Allein wenn nun noch etwas erfordert wird zu dieser Mischung so sagt ihr es, du und Philebos, denn mir scheint, wie eine unkörperliche Ordnung die schön über einen belebten Körper herrschen soll, die gegenwärtige Rede vollendet zu sein.

Protarchos: Sage nur immer, Sokrates, daß dies auch meine Meinung sei.

Sokrates: Wenn wir also nun sagten, daß wir jetzt schon an dem Eingange des Guten und der Wohnung des so beschaffenen ständen, würden wir wohl ganz richtig reden.

Protarchos: Das dünkt mich wenigstens.

Sokrates: Was ist nun wohl in dieser Mischung das vorzüglichste, und was am meisten Ursache zu sein scheint, daß eine solche Beschaffenheit Allen erwünscht ist? Denn wenn wir dies gesehen haben, können wir hernach erwägen, ob dies in dem Ganzen mehr als der Lust oder als der Vernunft anhängend und eigentümlich sich findet.

Protarchos: Richtig; denn das muß uns am nützlichsten sein für unsere Entscheidung.

Sokrates: Und das ist gewiß gar nicht schwer die Ursache zu sehen bei allen Mischungen, weshalb irgend eine entweder ganz vortrefflich wird oder gar nichts wert.

Protarchos: Wie meinst du das?

Sokrates: Das weiß ja wohl jeder Mensch.

Protarchos: Was aber doch?

Sokrates: Daß was immer für eine Mischung kein Maß und an der Natur des abgemessenen keinen Teil hat, notwendig das gemischte sowohl als auch zuerst sich selbst verdirbt. Denn eine solche kann man ja gar nicht eine ordentliche Mischung nennen, sondern sie ist jedesmal in Wahrheit nur ein unordentlich zusammengewehes Wehe für Alle denen sie zukommt.

Protarchos: Ganz wahr.

Sokrates: Jetzt also entflieht uns wieder das Wesen des Guten in die Natur des Schönen. Denn Abgemessenheit und Verhältnismäßigkeit wird uns doch überall offenbar Schönheit und Tugend.

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Und Wahrheit, sagten wir doch auch, wäre in der Mischung mit beigemischt.

Protarchos: Freilich.

Sokrates: Wenn wir also nicht in Einer Form das Gute auffangen (65) können, so wollen wir es in diesen dreien zusammenfassen, Schönheit und Verhältnismäßigkeit und Wahrheit, und wollen sagen, daß diese als eines mit Recht als Ursach angesehen werden können dessen was in der Mischung ist, und daß um dieses als des Guten willen sie auch eine solche geworden ist.

Protarchos: Vollkommen richtig.

Sokrates: Und nun, o Protarchos, kann uns ja wohl jeder ein hinreichender Richter sein über Lust und Einsicht, welche von ihnen beiden dem Besten verwandter und also das vorzüglichere ist bei Menschen und Göttern.

Protarchos: Gewiß freilich; doch ist es besser auch dies in der Rede ordentlich auszuführen.

Sokrates: So laß uns denn einzeln jedes von den dreien in Absicht auf Lust und Vernunft beurteilen. Denn wir müssen sehen, welcher von beiden wir jedes von diesen als verwandt beilegen sollen.

Protarchos: Du meinst Schönheit, Wahrheit und Verhältnismäßigkeit?

Sokrates: Ja. Zuerst also nimm die Wahrheit, sieh dann auf diese drei Vernunft und Wahrheit und Lust, und lasse dir Zeit genug, und antworte dann dir selbst, ob die Lust oder die Vernunft verwandter ist mit der Wahrheit.

Protarchos: Was bedarf es dazu für Zeit? denn der Unterschied ist, denke ich, sehr groß. Denn die Lust ist das unzuverlässigste unter allen Dingen, so daß, wie die Rede geht, in den Lüsten des Geschlechtstriebes, welche für die größten gehalten werden, sogar der Meineid die Verzeihung der Götter erhält, weil nämlich wie Kinder die Lüste auch nicht die mindeste Vernunft haben. Die Vernunft aber ist entweder ganz dasselbe wie die Wahrheit, oder ihr doch unter allen am ähnlichsten und das wahrste.

Sokrates: Nächst dem nun betrachte eben so auch die Verhältnismäßigkeit, ob die Lust mehr als die Einsicht, oder die Einsicht mehr als die Lust davon hat?

Protarchos: Auch das ist eine sehr leichte Untersuchung die du mir vorgelegt hast. Denn ich glaube etwas seiner Natur nach maßloseres als Lust und Ergötzung wird wohl nicht leicht jemand finden können, und so auch wohl nichts abgemeßneres als Vernunft und Erkenntnis.

Sokrates: Sehr wohl gesprochen. Doch aber sage uns auch noch das dritte. Hat die Vernunft mehr Anteil an der Schönheit als die Lust, so daß die Vernunft schöner ist als die Lust, oder umgekehrt?

Protarchos: Aber Vernunft und Einsicht, o Sokrates, hat doch wohl niemand jemals weder wachend noch schlafend häßlich gesehen, oder irgendwie vorgestellt, daß sie so würde oder wäre oder sein würde.

Sokrates: Richtig.

Protarchos: Allerdings aber, wenn wir jemand in Lüsten begriffen sehn und zwar in den größten am meisten, und wir das lächerliche davon oder das allerschändlichste was dabei herauskommt zu sehen bekommen: so schämen wir uns selbst, (66) und suchen es aus dem Gesicht zu bringen und zu verbergen soviel als möglich, indem wir dergleichen alles der Nacht überlassen, als dürfe es das Licht nicht sehn.

Sokrates: Also du wirst auf alle Weise sagen, o Protarchos, magst du es nun durch Boten bestellen müssen oder es Anwesenden erklären können, daß die Lust nicht das erste Besitztum ist, auch nicht das zweite; sondern das erste ist das Maß und das abgemessene und zeitige, und wem ähnlichen man sonst noch zuschreiben muß, daß es die ewige Natur erwählt habe.

Protarchos: Das ist allerdings einleuchtend aus dem eben gesagten.

Sokrates: Das zweite aber ist das gleichmäßige und schöne und vollendete und hinlängliche, und alles was wiederum zu diesem Geschlecht gehört.

Protarchos: So scheint es allerdings.

Sokrates: Und wenn du als das dritte nach meiner Ahndung Vernunft und Einsicht setztest, würdest du wohl nicht weit von der Wahrheit vorbeikommen.

Protarchos: Wahrscheinlich.

Sokrates: Wird nun nicht das vierte sein, was wir in der Seele selbst gesetzt haben als Erkenntnisse und Künste und richtige Vorstellungen, werden die nicht nächst den dreien das vierte sein müssen, wenn sie doch dem Guten näher verwandt sind als die Lüste?

Protarchos: Vielleicht wohl.

Sokrates: Das fünfte also sind die Lüste, welche wir als schmerzlose bestimmt haben, und reine Lüste der Seele allein genannt, welche den Wahrnehmungen folgen.

Protarchos: Vielleicht.

Sokrates: Aber im sechsten Geschlecht, sagt Orpheus, laßt ruhen den Kreis des Gesanges. Gleichermaßen nun scheint auch unsere Rede bei dem sechsten Punkt von ihrem Gericht zu

ruhen, und es ist uns sonach nichts weiter übrig als nur dem Gesagten die Krone aufzusetzen.

Protarchos: Das müssen wir also.

Sokrates: Wohlan denn, das dritte Mal dem Retter, laßt uns dieselbe Rede durchgehn und bezeugen.

Protarchos: Welche doch?

Sokrates: Philebos behauptete das Gute sei uns die Lust, die ganze und vollständige.

Protarchos: Zum dritten Male, scheint es meinstest du diesmal, Sokrates, sollten wir unsere anfängliche Rede wieder aufnehmen.

Sokrates: Ja, und so laß uns das weitere hören. Ich nun sah schon das was ich jetzt durchgegangen bin, und aufsässig gegen des Philebos nicht nur sondern vieler tausend Anderer öftere Rede, sagte ich daß die Vernunft weit besser sei und trefflicher als die Lust für des Menschen Leben.

Protarchos: So war es.

Sokrates: Und ahndend daß es noch vieles andere gebe, sagte ich, daß wenn uns das sich zeigte, was besser wäre als beides, wollte ich doch um den zweiten Preis für die Vernunft gegen die Lust mitkämpfen, und die Lust sollte des zweiten Preises verlustig gehen.

Protarchos: Das sagtest du allerdings.

(67) Sokrates: Und nachher ja zeigte sich uns von diesen beiden keines als allgemein auf die zulänglichste Weise zulänglich.

Protarchos: Ganz richtig.

Sokrates: Also wurde in dieser Rede gänzlich sowohl die Vernunft abgewiesen als die Lust, daß keines von ihnen beiden das Gute selbst sein könne, da sie der Selbständigkeit ermangelten, und der Kraft des hinreichenden und vollkommenen.

Protarchos: Vollkommen richtig.

Sokrates: Nachdem sich nun aber ein drittes trefflicheres als jegliches von diesen gezeigt hatte, so zeigte sich nun doch wiederum die Vernunft tausendmal mehr als die Lust dem Wesen dieses siegenden verwandt und anhänglich.

Protarchos: Wie sollte sie nicht!

Sokrates: Also das fünfte nach der Entscheidung welche unsere Rede kund gemacht hat wäre dann die Lust.

Protarchos: So zeigte es sich.

Sokrates: Das erste aber doch auch nicht wenn alle Ochsen und Pferde und die andern Tiere



insgesamt es behaupteten dadurch daß sie dem Vergnügen nachgehn; welchen eben wie die Wahrsager den Vögeln vertrauend die Meisten das Urteil fällen, die Lust sei uns das vorzüglichste im Leben, und die Neigungen der Tiere für gültigere Zeugen halten, als die Neigungen derer welche mit philosophischer Muse jedesmal weissagen.

Protarchos: Nun sagen wir gewiß Alle, o Sokrates, daß du es vollkommen richtig erklärt habest.

Sokrates: Und laßt mich also auch los.

Protarchos: Ein wenig nur ist noch übrig, o Sokrates; und du wirst doch nicht eher wollen ermüden als wir. Ich will dich aber an dieses rückständige schon erinnern.

# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Theages

### In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1987

Neuerdings ist schon so oft und von so verschiedenen Orten her angedeutet worden, dieses — —..... Gespräch gehöre dem Platon nicht, daß nun wohl eine besondere Beweisführung seiner Unächtheit nicht mehr nötig ist. Denn Leser des Platon, welche sich einiges kritischen Sinnes erfreuen und einiger Sachkenntnis, werden nun wohl die Gründe schon selbst gefunden haben; und für die andern wird ein solches Urteil doch nur dadurch wahr, wenn es ihnen oft genug wiederholt wird, welches denn hiemit auch hier geschieht.

Die Fabel, wenn man so sagen darf, des kleinen Gespräches ist, daß Sokrates einen zum Schüler annimmt, und die Person selbst ist aus denen genommen, die in der Verteidigungsrede des Sokrates als schon vor ihm gestorben erwähnt werden. Sonst ist Theages unseres Wissens außer zweien Erwähnungen im Platon selbst nicht bekannt, und hat nicht beweisen gekonnt, ob es ihm viel oder wenig Heil gebracht noch spät genug nach der Sikelischen Niederlage die Bekanntschaft des Sokrates gemacht zu haben. In den Platonischen Dialogen ist freilich eine Schülerannahme nirgends so hervorgehoben und zum Gegenstande gemacht worden; dennoch hat unserm Verfasser eine Stelle aus einer Zwischenrede des Sokrates im »Theaitetos« als Urbild vorgeschwebt, deren tieferen Sinn er jedoch nicht verstanden hat mit in seine Darstellung zu verweben. Denn was dem Platon dort die Hauptsache ist, nämlich zu zeigen, wie Sokrates auf die Seinigen wirkte nicht sowohl lehrend als die Wahrheit aus ihrer eigenen Seele entwickelnd, dieses läßt unser Mann ruhig liegen, und hält sich nur an das daraus gefolgerte, daß es bei ganz gleicher Verfahrensart dem Sokrates mit Einigen gelinge mit Andern auch wiederum nicht, vermöge einer göttlichen Schickung oder Vorherbestimmung. Dabei ist ihm begegnet zu verwechseln und auf eine höchst verkehrte Art wunderbar zusammenzurühren diese göttliche Schickung und jenes persönliche Vorgefühl, welches dem Sokrates zur göttlichen Stimme wird; weshalb denn die Stelle in der Verteidigungsrede, wo Sokrates dieser Stimme erwähnt, der zweite Angel ist, um den sich das ganze Gesprächlein dreht. Es ist sehr merkwürdig, daß Platon in jener Stelle des »Theaitetos« den Sokrates gar nicht sagen läßt, daß jenes daimonische Zeichen ihm jemals gewehrt habe irgend jemand überall unter seine Gesellschafter aufzunehmen, gleichsam als sei er sich hiezu Allen schuldig gewesen, und habe nicht gedurft sich ein bestimmtes Vorgefühl erlauben; daher denn leicht auf eine Zeitlang unter seinen Hörern auch solche sein konnten, die unfähig waren von seiner Lehre Nutzen zu ziehen. Sondern erst dann läßt er die Stimme eintreten, wenn ein untreu gewordener Schüler sich wieder anschließen will, weil alsdann allerdings schon das innere Gefühl eine Stimme darüber haben muß, ob die Untreue nur für eine Verführung von außen und die Wiederkehr für reine Liebe zum Wahren und Guten zu

achten sei, oder ob umgekehrt die Untreue der Sieg der innern Natur sei, die Wiederkehr hingegen unrein. Daß Platon dort auf bestimmte Fälle Rücksicht genommen, auch noch außer dem Aristides welchen er nennt, sei es nun von Schülern des Sokrates gewesen oder von seinen eigenen, wird Jedem einleuchten; aber auch diese bestimmte Absicht verleitet ihn nicht, aus dem Charakter herauszugehen, welchen Sokrates in der Verteidigungsrede jenem daimonischen Zeichen beilegt, daß es nämlich bloß warnend gewesen. Unser Mann hingegen spricht zwar dieses wörtlich fast aus der Verteidigungsrede nach, geht aber doch in der Darstellung selbst sorglos darüber hinaus, indem es bei ihm als eine Kraft erscheint, welche Einigen bestimmt zu Hülfe kommt und für sie wirksam ist. Hieran ist nun zunächst allerdings Schuld seine oberflächliche und verworrene Ansicht von jener Stelle des »Theaitetos«, entfernter aber gewiß dieses, daß unser Verfasser der daimonischen Stimme ein besonderes persönliches Wesen unterschiebt, und uns das Daimonische in einen kleinen Daimon umwandelt, eine Vorstellung die sich mit keiner einzigen acht Platonischen Stelle verträgt, und besonders durch die Art wie Sokrates in der Verteidigungsrede die Beschuldigung seines Unglaubens widerlegt, als ganz unstatthaft erkannt werden muß, welches dort hoffentlich zur Genüge ist bewiesen worden.

Wie nun in anderen dem Platon untergeschobenen Dialogen größtenteils kleine Geschichtchen aus dem Altertum oder aus der Fremde die Dürftigkeit des Inhaltes verdecken müssen: so hier zwei Geschichtchen über die Kraft dieses kleinen Daimons, auch solche Ausgänge vorherzusagen, welche ganz von zufälligen Umständen müssen abgehangen haben, eine Kraft, von der Platon nirgend etwas weiß, ja die auch durch die Ausdrücke des Xenophon nicht einmal gerechtfertigt wird. Vielleicht ließ sich der Verfasser verführen durch eine Stelle im »Euthyphron«, wo dieser mit der Stimme des Sokrates zusammenstellt seinen eigenen göttlichen Trieb, vermöge dessen er in der Ekklesia wer weiß was für zufälliges vorhersagt. Die beiden Geschichtchen selbst sehen übrigens wunderlich genug aus. Die Eine nämlich, die eine bekannte Platonische Person betrifft, wird nicht zu Ende geführt, und man bleibt ungewiß, ob der Verfasser sie als allgemein bekannt voraussetzen mußte, oder ob er sie eben so anderwärts gefunden, oder ob er nicht wußte, wie er aus dem angefangenen Märchen herauskommen sollte. In der andern warnt die Stimme sogar vor einem Unternehmen, welches dem Sokrates durchaus unbekannt ist, nicht zu erwähnen daß uns, wie es scheint, der Weise mit gar schlechten Leuten in Gesellschaft gebracht wird von einer Art wie wir sie doch im Platon nicht finden.

Auch übrigens sieht der schlechte Nachahmer nur zu sehr hervor unter seiner Maske. Wie schlecht wird das nicht nachgesprochen aus dem »Euthydemos«, daß die Staatskunst über die Werke aller andern Künste herrscht. Wie häuft dieser Sokrates auf die langweiligste Art, tölpisch die Sokratische Induktion auf Geratewohl nachäffend, Beispiele die keine sind, denn sie erläutern nichts, und ist immer noch nicht befriedigt, sondern fängt unter einer eben so langweiligen Form noch einmal an, nur um eine gemeine Kenntnis von gemeinen Dingen auszukramen! Wie muß sich Theages, damit nur noch ein Sprüchlein des Euripides abgeleiert werden kann, welches auch nichts neues zur Sache bringt, zu spät darauf besinnen, daß er doch eigentlich kein Tyrann werden will; wiewohl er die Lust dazu vorher schon zugestanden hat, als ob der harmlose Knabe ein zweiter Alkibiades wäre oder ein Kallikles, denen er doch sonst in gar nichts ähnlich sieht. Und wie verdreht ihm hernach Sokrates die Aufgabe noch unter den Händen, als ob er nun nicht einmal ein Staatsmann werden wollte sondern nur ein guter Bürger, ohne ihn etwa im mindesten darüber belehrt zu haben, inwiefern beides einerlei ist oder verschieden. Doch alles schlecht gemachte aufzählen hieße dem Inhalt nach – denn der Sprache nach ist in vielem Platonische Farbe genug – das ganze Gespräch abschreiben; und wir wollen lieber mit dem Ruhm und der Nachahmung seiner Kürze endigen.



## Theages

*Demodokos • Sokrates • Theages*

(121) Demodokos: O Sokrates, ich möchte wohl etwas mit dir besonders sprechen, wenn du Muße hast. Und hättest du auch ein Geschäft, ist es nur nicht gar zu wichtig, so mache dir doch Muße um meinetwillen.

Sokrates: Ich habe auch so schon Muße; nun gar für dich ganz gewiß. Willst du mir also etwas sagen, so steht es dir frei.

Demodokos: Wollen wir also hierher in die Halle des Zeus des befreienden bei Seite gehn?

Sokrates: Wie es dir gefällt.

Demodokos: So laß uns gehen, Sokrates.

Alle Gewächse scheinen hierin dieselbe Weise zu haben, sowohl was aus der Erde wächst als auch die Tiere, die übrigen sowohl als der Mensch. Denn auch bei den Gewächsen ist dieses das leichteste für uns, die wir das Land bauen, alles zuzubereiten vorher zum Anpflanzen und dann das Anpflanzen selbst. Wenn aber das Gepflanzte nun aufgegangen ist: dann beginnt eine Pflege des Gepflanzten, die gar mannigfaltig ist und schwierig und beschwerlich. Eben so nun scheint es auch mit den Menschen zu stehn. Von meinen Angelegenheiten schließe ich auch auf das Übrige. Denn auch mir ist dieses Sohnes soll ich es Anpflanzung nennen oder Erzeugung das leichteste von allem gewesen, die Erziehung aber ist schwierig und immer in Furcht, weil ich um ihn besorgt bin. Von dem übrigen nun wäre gar viel zu sagen; aber die Lust, die ihm jetzt angekommen ist, ängstiget mich gar sehr. Denn unedel ist sie freilich nicht, aber sehr bedenklich. Nämlich dieser hat uns Lust, o Sokrates, wie er sagt weise zu werden. Ich denke, es mögen von seinen Altersgenossen aus dem Demos einige, die zur Stadt gehn, ihm allerlei vorgesagt und ihn aufgereizt haben; die beneidet er nun, und läßt mir schon lange nicht Ruhe, immer darauf dringend, ich solle Sorge für ihn tragen und einem von den Sophisten Geld geben, daß der ihn weise mache. Und mir liegt an dem Gelde wohl weniger; ich glaube aber, er begibt sich wo er hin will in keine kleine Gefahr. Bis jetzt nun habe ich ihn durch Zureden noch zurückgehalten; nun ich es aber nicht mehr vermag, halte ich es für das beste (122) ihm nachzugeben, damit er sich nicht etwa gar ohne mein Wissen einem zugeselle und mir verderbt werde. Eben dazu bin ich also jetzt hier, damit ich ihn bei einem von denen, die für Sophisten gelten, unterbringe. Du bist uns also recht zum Glück erschienen, mit dem ich am liebsten über solche Dinge, wenn ich etwas unternehmen will, mich beraten möchte. Weißt du mir also einen Rat zu geben nach dem was du eben gehört, so darfst und sollst du.

Sokrates: Sagt man doch überhaupt, o Demodokos, Beratung sei eine heilige Sache. Ist nun irgend eine andere heilig, so ist es gewiß auch diese worüber du dich jetzt beraten willst. Denn über nichts göttlicheres kann wohl ein Mensch einen Beschluß zu fassen haben, als über seine eigne und seiner Angehörigen Ausbildung. Zuerst also wollen wir uns mit einander verständigen, ich und du, was wir glauben, daß dasjenige sei, worüber wir Beschluß zu fassen haben, damit

nicht gar ich es für etwas anderes nehme und du wieder für etwas anderes, und wir erst hernach weit im Geschäft merken, wie lächerlich wir sind, ich der Ratgebende und du der Ratfragende, indem wir gar nicht dasselbe meinen.

Demodokos: Darin dünkst du mich ganz recht zu haben, o Sokrates, und wir müssen es so machen.

Sokrates: Wohl habe ich Recht, aber doch nicht ganz und gar, sondern ein klein wenig ändere ich um. Ich bedenke nämlich, daß vielleicht auch der Knabe gar nicht das begehrt, was wir glauben, sondern etwas anderes, und wir dann noch ungereimter sind, wenn wir über etwas anderes ratschlagen. Daher dünkt mich das richtigste, damit anzufangen, daß wir eben von ihm selbst zu erfahren suchen, was das recht ist, was er begehrt.

Demodokos: Wohl mag es so am besten sein, wie du sagst.

Sokrates: So sage mir denn, was für einen schönen Namen hat der Jüngling, und wie sollen wir ihn anreden?

Demodokos: Theages ist sein Name.

Sokrates: Gewiß, Demodokos, einen schönen und andächtigen Namen hast du deinem Sohne beigelegt.

So sage uns denn, o Theages, du verlangst, so sprichst du, weise zu werden, und willst, dein Vater soll dir eines solchen Mannes Umgang verschaffen, der dich weise machen kann?

Theages: Ja.

Sokrates: Weise aber nennst du die Kundigen wessen sie nun auch kundig sein mögen, oder die Nichtkundigen?

Theages: Die Kundigen nenne ich so.

Sokrates: Wie nun? hat dein Vater dich denn nicht lehren und unterrichten lassen in dem, worin hier die andern unterrichtet werden, die rechtlicher Eltern Kinder sind? wie lesen und die Leier spielen und ringen nebst den andern Leibesübungen?

Theages: Das hat er.

Sokrates: Und glaubst du also doch noch einer Wissenschaft zu ermangeln, zu welcher dir dein Vater billig noch verhelfen sollte?

(123) Theages: Das glaube ich.

Sokrates: Was für eine ist das? sage es auch uns, damit wir dir dann den Willen tun können.

Theages: Er weiß es recht gut, Sokrates; denn ich habe es ihm oft gesagt. Aber er redet absichtlich so zu dir, als wüßte er nicht was ich recht will. Denn eben so und noch anders streitet er auch mit mir, und will mich bei Keinem einführen.

Sokrates: Gut, was du vor diesem zu ihm gesagt hast, das war gleichsam ohne Zeugen gesprochen. Nun aber nimm mich zum Zeugen und erkläre noch einmal in meiner Gegenwart, welches die Weisheit ist nach der du strebest? Denn sieh nur, wenn du Lust hättest zu der, vermittelst deren Menschen die Schiffe regieren, und ich dich fragte: o Theages, welche Weisheit fehlt dir noch, daß du dem Vater vorwirfst, er wolle dich zu Keinem hinbringen, bei dem du weise werden könntest? was würdest du mir antworten, was für eine es wäre? Nicht wahr, die Steuermannskunst?

Theages: Ja.

Sokrates: Wenn du aber Lust hättest in der Wissenschaft geschickt zu werden, vermittelst deren sie Wagen lenken, und deshalb deinem Vater Vorwürfe machtest, und ich dich wieder fragte, was ist das für eine Wissenschaft? was würdest du antworten, daß sie wäre? Nicht die des Wagenlenkers?

Theages: Ja.

Sokrates: Zu der du aber nun Lust hast, ist die unbenannt oder hat sie einen Namen?

Theages: Ich glaube sie hat einen.

Sokrates: Kennst du nun etwa nur sie, nicht aber ihren Namen? oder auch den Namen?

Theages: Auch den Namen kenne ich.

Sokrates: Welches ist er also, sprich.

Theages: Welchen andern Namen, o Sokrates, könnte wohl einer sagen daß sie hätte, als eben Wissenschaft.

Sokrates: Ist aber das Wagenlenken nicht auch Wissenschaft? Oder dünkt es dir Unwissenheit zu sein?

Theages: Gewiß nicht.

Sokrates: Sondern Wissenschaft.

Theages: Ja.

Sokrates: Mit der wir was doch anfangen? Nicht durch die wir verstehen ein Gespann Pferde zu regieren?

Theages: Ja.

Sokrates: Und ist nicht auch die Steuermannskunst Wissenschaft?

Theages: Mich dünkt es.

Sokrates: Nicht die, durch die wir wissen Schiffe zu regieren?

Theages: Dieselbe allerdings.

Sokrates: Zu der du aber jetzt Lust hast, was ist das für eine Wissenschaft? und was wissen wir durch sie zu regieren?

Theages: Mich dünkt die Menschen.

Sokrates: Etwa die kranken?

Theages: Wohl nicht.

Sokrates: Denn das ist die Heilkunst. Nicht wahr?

Theages: Ja.

Sokrates: Aber die, durch welche wir die Sänger in den Chören zu regieren wissen?

Theages: Nein.

Sokrates: Denn das ist ja die Tonkunst.

Theages: Freilich.

Sokrates: Aber durch welche wir wissen die zu regieren, welche Leibesübungen treiben?

Theages: Nein.

Sokrates: Denn das ist ja die Gymnastik.

Theages: Ja.

Sokrates: Also durch welche wir wen doch bei welchem Geschäft regieren? Versuche es mir zu bezeichnen, wie ich dir das vorige.

Theages: Durch welche wir die in der Stadt regieren, dünkt mich.

Sokrates: Sind aber nicht in der Stadt auch die Kranken?

Theages: Ja, aber ich meine nicht diese allein, sondern auch die andern alle in der Stadt.

(124) Sokrates: Ob ich nun wohl verstehe, welche Kunst du meinst? Du scheinst mir nämlich nicht die zu meinen, durch welche wir die Schnitter zu regieren verstehen und die Winzer und die Pflanzler und die Säer und die Drescher; denn das ist die Ackerbaukunst, durch die wir diese regieren. Nicht wahr?

Theages: Ja.

Sokrates: Auch die, durch welche wir die Sägenden und Bohrenden und Schleifenden und Drechselnden zu regieren verstehen, auch die meinst du nicht. Denn ist das nicht die Tischlerkunst?



Theages: Ja.

Sokrates: Aber vielleicht durch die wir alle diese und auch die Ackerbauer und Tischler selbst, und alle Künstler insgesamt, und auch die es nicht sind und Männer und Weiber zu regieren wissen; diese Wissenschaft meinst du vielleicht?

Theages: Eben diese, o Sokrates, wollte ich schon immer andeuten.

Sokrates: Kannst du mir nun wohl sagen, hat Aigisthos, der den Agamemnon tötete in Argos über alle diese geherrscht die du meinst, über die Gewerbsleute und die ohne Gewerbe leben, und über Männer und Weiber insgesamt oder über irgend andere?

Theages: Nein, sondern über diese.

Sokrates: Und wie? Peleus der Sohn des Aiakos herrschte nicht der in Phthia über eben diese?

Theages: Ja.

Sokrates: Und daß Periandros der Sohn des Kypselos Herr in Korinthos gewesen, hast du wohl auch gehört?

Theages: O ja.

Sokrates: Nicht wahr, indem er über eben diese herrschte in seiner Stadt?

Theages: Ja.

Sokrates: Und Archelaos der Sohn des Perdikkas der nur neuerlich in Makedonien regiert, glaubst du nicht daß der über eben diese regiert?

Theages: Allerdings.

Sokrates: Und als Hippias der Sohn des Peisistratos in dieser Stadt herrschte, über wen glaubst du daß er geherrscht habe? nicht über diese?

Theages: Wie sollte er nicht!

Sokrates: Kannst du mir nun wohl sagen, was für einen Beinamen Bakis führt und Sibylla und unser Landsmann Amphilytos?

Theages: Was für einen andern wohl, o Sokrates, als Orakelsänger.

Sokrates: Ganz richtig. Aber auch von diesen versuche mir so zu beantworten, was für einen Beinamen führen Hippias und Periandros um eben dieser Herrschaft willen?

Theages: Ich glaube Tyrannen. Denn was sonst?

Sokrates: Wer also Lust hat über die Menschen in der Stadt insgesamt zu herrschen, der hat Lust zu derselben Herrschaft wie sie, der tyrannischen, und ein Tyrann zu sein?

Theages: Offenbar.

Sokrates: Und zu dieser behauptest du Lust zu haben?

Theages: Es scheint, nach dem was ich selbst sagte.

Sokrates: O du Böser! Also unser Tyrann zu werden hast du Lust, und wirfst es deinem Vater schon lange vor, daß er dich nicht in eine Tyrannenschule zu Jemand in die Lehre schickt? Und du, Demodokos, schämst dich nicht, daß du schon lange (125) weißt, wonach dieser strebt? und wiewohl du ihn könntest wohin geschickt haben wo er ein Meister würde in dieser Wissenschaft nach der er strebt, beneidest du es ihm und willst ihn nicht hinschicken? Aber nun sieh, da er dich vor mir verklagt hat, so laß uns gemeinschaftlich beratschlagen, ich und du, wohin wir ihn wohl schicken sollen, und durch wessen Umgang er ein geschickter Tyrann werden könnte?

Demodokos: Ja beim Zeus, Sokrates, darüber wollen wir Rat pflegen. Denn es dünkt mich hiezu keine geringe Beratung nötig zu sein.

Sokrates: Laß noch, Guter. Wir wollen ihn erst recht zur Genüge ausfragen.

Demodokos: So frage denn.

Sokrates: Wie wenn wir uns den Euripides etwas zu nutz machten, o Theages. Denn Euripides sagt irgendwo, Der Weisen Umgang macht die Herrscher weise nur. Wenn nun Jemand den Euripides fragte: o Euripides, worin weise sind die Männer deren Umgang die Herrscher weise macht? So wie wenn er gesagt hätte, der Weisen Umgang macht den Landmann weise nur, und wir ihn gefragt hätten, was für Weiser Umgang, was würde er uns geantwortet haben? Etwas anders als derer die im Landbau weise sind?

Theages: Nein, sondern dies.

Sokrates: Und wie wenn er sagte, der Weisen Umgang macht die Köche weise nur, und wir fragten, worin Weiser, was glaubst du werde er antworten? nicht der Kochkünstler.

Theages: Ja.

Sokrates: Und wenn der Weisen Umgang macht die Ringer weise nur, und wir fragten, worin Weiser: würde er nicht sagen, die es im Ringen sind?

Theages: Ja.

Sokrates: Da er nun aber gesagt hat, der Weisen Umgang macht die Herrscher weise nur, was wird er uns nun wohl auf die Frage, worin Weiser meinst du Euripides, antworten, was für welche es wären?

Theages: Beim Zeus, ich weiß nicht.

Sokrates: Willst du also, daß ich es sage?

Theages: Wenn du willst.

Sokrates: Dasselbe ist es was Anakreon sagt, daß die Kallikrete verstehe. Oder kennst du das Gedicht nicht?

Theages: O ja.

Sokrates: Wie also? Eines solchen Umgangs begehrst auch du mit einem Kunstgenossen der Kallikrete, der Tochter der Kyane, der sich auf das Tyrannenwesen verstände, wie der Dichter es von jener sagt, um Tyrann zu werden über uns und die Stadt?

Theages: Schon lange, o Sokrates, spottest du und scherzest über mich.

Sokrates: Wie so? Sagst du nicht, daß du dieser Wissenschaft nachstrebst, durch die du über alle in der Stadt herrschen könntest? und wenn du dies tust, bist du dann nicht ein Tyrann?

Theages: Ich möchte wohl, glaube ich, Tyrann sein am liebsten über alle Menschen, wo nicht doch über so viele als möglich, und auch du, glaube ich, und alle andere Menschen; und vielleicht noch lieber ein Gott sein. Aber das wollte ich doch gar nicht sagen, daß ich danach strebte.

Sokrates: Was ist es denn also wonach du strebst? Sagtest (126) du nicht, du möchtest über die Bürger herrschen?

Theages: Aber nicht mit Gewalt noch wie die Tyrannen, sondern mit ihrem Willen, wie auch die andern im Staate berühmten Männer.

Sokrates: Meinst du etwa wie Themistokles und Perikles und Kimon und die andern, die in Staatssachen gewaltig gewesen sind?

Theages: Beim Zeus, diese meine ich.

Sokrates: Wie nun? wenn du in der Reitkunst wünschtest weise zu werden, zu wem glaubst du wohl, daß du gehen müßtest um ein tüchtiger Reiter zu werden? etwa zu andern als den Bereitem?

Theages: Nein gewiß nicht.

Sokrates: Sondern wiederum zu denen, die in der Sache selbst Meister sind und Pferde haben, und mit vielen immer umgehn, eigenen und fremden?

Theages: Offenbar.

Sokrates: Und wie wenn du im Schießen weise werden wolltest, glaubst du nicht, daß wenn du zu den Schützen gingest, du hierin weise werden würdest, zu denen die Pfeile haben, und viele eigene und fremde immer gebrauchen?

Theages: So dünkt es mich.

Sokrates: Sage mir also, da du nun in der Staatskunst willst weise werden: glaubst du, daß du zu Andern gehen muß, um weise hierin zu werden, als eben zu diesen Staatsmännern, die selbst gewaltig sind in Staatssachen, und immer zu tun haben mit ihrem eigenen Staat und mit vielen andern sowohl mit Hellenischen Staaten Verkehr treibend als barbarischen? Oder glaubst du mit

irgend andern umgehn zu müssen, um weise zu werden darin, worin diese es sind, aber nicht mit ihnen selbst?

Theages: Ich habe von den Reden wohl gehört, Sokrates, die sie sagen, daß du hierüber führst, daß dieser Staatsmänner Söhne um nichts besser sind als die der Schuster. Und du dünkst mich vollkommen recht zu haben nach dem was ich davon merken kann. Ganz unvernünftig wäre ich also, wenn ich glaubte, einer von diesen würde mir seine Weisheit mitteilen, seinen eigenen Sohn aber nicht darin gefördert haben, wenn er im Stande wäre hierin irgend einem andern Menschen förderlich zu sein.

Sokrates: Was würdest du also, bester Mann, beginnen, wenn du einen Sohn hättest, und er dir so zu schaffen machte, und erst sagte, er möchte gern ein guter Maler werden, und dir, seinem Vater, Vorwürfe machte, daß du eben hiezu nicht Geld an ihn wenden wolltest, dann aber wieder die Künstler selbst in diesem Fache die Maler verachtete, und nicht bei ihnen lernen wollte, oder die Flötenspieler, wenn er ein Flötenspieler werden wollte, oder die Leierspieler? wüßtest du wohl, was du mit ihm anfangen und wohin du ihn anders schicken solltest, wenn er bei diesen nicht lernen wollte?

Theages: Beim Himmel! ich nicht.

(127) Sokrates: Nun aber du es eben so machst mit deinem Vater, wunderst du dich und tadelst ihn, daß er verlegen ist und nicht weiß, was er mit dir anfangen und wohin er dich schicken soll? Denn unter den Athenern, die rechtliche und tüchtige Männer sind in Staatssachen, wollen wir dich zu welchem du selbst willst hinbringen, der dir umsonst seinen Umgang vergönnen wird; und so wirst du sowohl das Geld sparen als auch in weit bessern Ruf kommen bei den meisten Menschen, als wenn du dich zu einem Andern hältst.

Theages: Wie nun, Sokrates? Gehörst du nicht auch unter die rechtlichen und tüchtigen Männer? Denn wenn du mit mir umgehn willst, habe ich genug und suche weiter keinen Andern.

Sokrates: Was sagst du da, Theages?

Demodokos: Gar nichts schlechtes, o Sokrates, sagt er, und mir wirst du auch dadurch gefällig sein. Denn ich wüßte nicht, was ich als einen glücklichern Fund ansehen könnte für diesen, als wenn er sich in deinem Umgang gefiele und du dich zu ihm halten wolltest. Ja ich schäme mich fast zu sagen, wie sehr ich es wünsche. Also bitte ich euch beide, dich daß du mit ihm umgehen wollest, und dich daß du nicht erst suchest dich zu einem Andern zu geben als zum Sokrates. So werdet ihr mich vieler und ängstlicher Sorgen entledigen; denn itzt bin ich sehr besorgt um diesen, daß er nicht auf einen Andern treffe, der sich dazu eigne ihn zu verderben.

Theages: Um mich, Vater, sei nun nicht länger besorgt, wenn du nur im Stande bist diesen zu überreden, daß er sich meinen Umgang gefallen lasse.

Demodokos: Sehr wohl gesprochen. Also, Sokrates, an dich richtet sich von nun an die Rede. Denn ich bin gern bereit, um es mit kurzem zu sagen, dir mich und alles meinige ganz aufs eigenste hinzugeben, wessen du nur bedürfen magst mit einem Wort, wenn du dich dieses Theages annimmst und ihm Hilfe leistest soviel du nur vermagst.

Sokrates: O Demodokos, daß es dir so großer Ernst ist, wundert mich nicht, wenn du meinst, daß

dieser von mir vorzüglich könne Nutzen ziehen. Denn ich weiß nicht, was ein vernünftiger Mann ernstlicher betreiben könnte, als daß sein Sohn ihm aufs beste gedeihe. Woher dir aber diese Meinung gekommen ist, daß ich besser im Stande wäre deinem Sohne förderlich zu sein, damit er ein guter Bürger werde als du selbst, und woher dieser glaubt, daß ich mehr als du ihn fördern könne, darüber wundere ich mich höchlich. Denn du bist erstlich älter als ich, dann hast du viele und wichtige Ämter unter den Athenern verwaltet, und stehst bei den Anagyrasiern, deinen Zunftgenossen, in vorzüglichen Ehren und bei der übrigen Stadt Niemandem nach. An mir aber wird keiner von Euch dergleichen etwas gewahr. Dann auch, wenn nun einmal Theages den Umgang der Staatsmänner verschmäht, und Andere aufsucht welche sich dafür ausgeben, daß sie verstehen die Jünglinge zu bilden: so ist hier Prodikos der Keer und Gorgias der Leontiner und Polos der Akragantiner und (128) viele andere, die so weise sind, daß sie in den Städten umhergehn und die edelsten und reichsten Jünglinge überreden, denen freistände zu wem sie wollten unter ihren Mitbürgern unentgeltlich sich zu halten, diese überreden sie mit Hintansetzung des Umganges Jener sich zu ihnen, die doch erst vieles Geld als einen hohen Preis ansetzen, zu halten, und ihnen noch Dank dazu zu wissen. Von diesen solltet ihr wohl billig einige vorgezogen haben, dein Sohn und du selbst; nicht aber mich; denn gar nichts verstehe ich von diesen glückseligen und schönen Kunststücken. Ich möchte es freilich wohl; aber ich sage ja das auch selbst immer, daß ich, mit einem Wort zu sagen, nichts verstehe außer nur eine kleine Kunst, die Liebeskunst. In dieser Kunst glaube ich stärker zu sein als irgend einer sowohl von den ehemaligen als den jetzigen.

Theages: Siehst du wohl, Vater, wie Sokrates gar nicht scheint Lust zu haben sich mit mir einzulassen? Denn meinerseits ist alles bereit, wenn er nur wollte. Aber er redet ja nichts als Scherz mit uns. Denn ich kenne unter meinen Altersgenossen und etwas ältern, die ehe sie mit ihm umgingen, nichts wert waren, nachdem sie sich aber zu ihm gegeben, zeigen sie sich in kurzer Zeit besser als alle hinter denen sie vorher zurückstanden.

Sokrates: Weißt du wohl, was für eine Bewandnis es hiermit hat, o Sohn des Demodokos?

Theages: Ja wohl beim Zeus, daß nämlich, wenn du willst, auch ich ein solcher werden kann wie jene.

Sokrates: Nicht so, Guter, sondern du bist ganz unbekannt mit der Bewandnis dieser Sache; ich will sie dir aber erklären. Es begleitet mich nämlich durch göttliche Schickung von Kindheit an etwas wunderbares. Es ist nämlich das eine Stimme, welche jedesmal, wenn sie sich hören läßt, mir von dem was ich tun will Abmahnung andeutet, zugeredet aber hat sie mir nie. Und wenn einer von den Freunden mir etwas anvertraut, und die Stimme läßt sich vernehmen, so ist es dasselbe; sie mahnt ab und läßt es ihn nicht ausführen. Und davon will ich euch Zeugen aufstellen. Den Charmides hier kennt ihr doch, den Schönen, den Sohn des Glaukon. Dieser vertraute mir einmal, er wollte beim Wettlauf auftreten in den Nemeischen Spielen, und gleich wie er anfang zu sagen, daß er auftreten wolle, ließ die Stimme sich vernehmen. Ich hielt ihn also zurück und sagte ihm: Indem du sprachst habe ich die Stimme vernommen, die göttliche; also tritt nicht auf. Vielleicht, sprach er, deutet sie nur an, daß ich nicht siegen werde. Allein wenn ich auch nicht siegen soll, wird es mir doch Nutzen bringen, wenn ich mich diese Zeit hindurch geübt habe. Das sagte er, und schickte sich an zum Wettlauf, und es lohnt wohl von ihm zu erfahren, wie diese Übung für ihn (129) abgelaufen ist. Und wollt ihr so fragt des Timarchos Bruder, Kleitomachos, was Timarchos ihm gesagt hat, als er seinem Tode entgegen ging wider den Rat des Göttlichen, er und Euathlos, der Eilläufer, der den Timarchos aufnahm auf seiner Flucht. Er

wird euch also sagen, er habe ihm dieses gesagt.

Theages: Was denn?

Sokrates: O Kleitomachos, sagte er, ich muß jetzt sterben, weil ich dem Sokrates nicht gehorchen wollte. Wie dies aber Timarchos meinte, will ich erklären. Als nämlich Timarchos vom Gastmahl aufstand und Philemon, der Sohn des Philemonides, um Nikias den Sohn des Heroskamandros umzubringen, wußten sie zwar nur beide allein um diese Nachstellung, Timarchos aber sagte im Aufstehn zu mir: Was meinst du nun Sokrates? ihr trinkt hier, ich aber muß mich anders wohin aufmachen; ich will aber bald wieder kommen, wenn es gut geht. Da geschah mir die Stimme, und ich sagte zu ihm: Keineswegs gehe mir weg, denn mir ist das gewohnte Zeichen geschehen, das göttliche. Da wartete er, und nachdem einige Zeit vorübergegangen, rüstete er sich wieder zum Gehn, und sagte, Nun gehe ich, Sokrates. Wiederum ließ sich die Stimme vernehmen; ich nötigte ihn also auch wiederum da zu bleiben. Zum dritten Male nun weil er mich nichts merken lassen wollte stand er auf ohne mir etwas zu sagen und entging mir indem er eine Zeit wahrnahm, wo ich anderwo aufmerkte; und so entfernte er sich und ging und führte das aus, was ihm hernach den Tod brachte. Daher er dann dieses sagte zu seinem Bruder, wie ich es euch jetzt wieder sage, daß er nämlich sterben müsse, weil er mir nicht geglaubt habe. Eben so werdet ihr wegen der Ereignisse in Sikilien von Vielen hören, was ich von dem Untergange des Heeres gesagt habe. Doch das Vergangene könnt ihr von denen hören, die es wissen. Aber itzt gleich könnt ihr eine Prüfung anstellen mit dem Zeichen, ob es etwas bedeutet. Denn als Sannion der Sohn des Kalos ins Feld zog, ist mir auch das Zeichen widerfahren. Er ist nun fort mit dem Thrasyllus ins Feld gegen Ephesos und Ionien; und ich glaube nun, daß er entweder sterben wird oder doch ein großes Unglück erleiden, und was übrigens die ganze Unternehmung betrifft, bin ich sehr besorgt ihretwegen.

Dieses alles nun habe ich dir erzählt, weil die Kraft dieses göttlichen Zeichens auch für das Verhältnis derer, die meines nähern Umganges pflegen, alles entscheidet. Denn Vielen ist es zuwider, und diesen wäre es nicht möglich irgend Nutzen zu haben von ihrem Umgange mit mir, so daß es mir auch nicht möglich ist mit ihnen umzugehn. Viele verhindert es zwar nicht sich zu mir zu halten, aber sie haben doch keinen Nutzen davon, wenn sie es tun. Welchen aber die Kraft dieses göttlichen Zeichens zu Hülfe kommt bei ihrem Umgang mit mir, das sind solche wie du auch kennen gelernt; denn sie machen gleich schnelle Fortschritte. Und auch von diesen wiederum welche fortschreiten haben nur einige einen bleibenden und dauernden Nutzen. Viele aber machen, so lange sie bei mir sind, wunderbare Fortschritte, wenn sie sich aber von mir (130) entfernen, sind sie wiederum nicht besser als erst einer. Dies ist einst dem Aristeides, dem Sohn des Lysimachos und Enkel des Aristeides, begegnet. Er hielt sich nämlich zu mir und schritt sehr fort in kurzer Zeit. Hernach fiel ihm ein Kriegsdienst vor, und er mußte fort zu Schiffe. Als er nun zurückkam, fand er, daß zu meiner Gesellschaft auch gehörte Thukydidis, der Sohn des Milesias, Enkel des Thukydidis. Thukydidis aber war mir Tages zuvor etwas böse geworden im Gespräch. Als nun Aristeides zu mir kam, und mich begrüßt auch sonst mancherlei mit mir gesprochen hatte, sagte er: Und Thukydidis, höre ich, ist verdrießlich auf dich und tut ordentlich vornehm, als ob er etwas wäre? – Ja, sprach ich, so ist es. – Und wie? sagte er, weiß er denn nicht was für ein Kerlchen er war, ehe er zu dir kam? – Es scheint wohl eben nicht, sprach ich, bei den Göttern. – Allein auch mir, fuhr er fort, ergeht es ganz lächerlich, o Sokrates. – Wie so? fragte ich. – Weil, sagte er, ehe ich zu Schiffe ging, ich wohl im Stande war mich mit jedem Menschen ordentlich einzulassen in Gespräch, und mich nicht schlechter zeigte in Reden als irgend einer, so daß ich auch den Umgang mit den feinsten Leuten aufsuchte. Nun aber im Gegenteil weiche ich

jedem aus, von dem ich merke daß er irgend unterrichtet ist; so schäme ich mich über meine eigene Schlechtigkeit. – Hat dich denn, fragte ich, dies Vermögen plötzlich verlassen oder allmählig? – Allmählig, sagte er. – Als du es aber besaßest, sagte ich, besaßest du es etwa, weil du etwas von mir gelernt hattest, oder auf welche andere Weise? – Ich will es dir sagen, Sokrates, sprach er, wiewohl es unglaublich klingt bei den Göttern, wahr ist es doch. Gelernt habe ich nämlich nie etwas von dir, wie du auch selbst weißt. Ich machte aber Fortschritte so oft ich bei dir war, wenn ich auch nur in einem Hause mit dir war und nicht in einem Zimmer, mehr aber wenn auch in einem Zimmer. Und wie mich dünkte, wenn ich in demselben Zimmer mit dir war, mehr wenn ich dich zugleich auch ansah indem du sprachst als wenn ich anderswohin sah. Bei weitem aber am meisten und besten nahm ich zu, wenn ich dicht neben dir saß und mich an dich hielt und dich berührte. Nun aber, sprach er, ist jene ganze Fertigkeit verschwunden.

So demnach, o Theages, steht es um den Umgang mit mir. Ist es dem Gotte genehm, so wirst du dich viel verbessern und schnell; wo aber nicht, dann nicht. Sieh also zu, ob es dir nicht sicherer ist dich von einem von jenen unterrichten zu lassen, die den Vorteil in ihrer Gewalt haben, den sie Andern bringen, lieber als bei mir dich so zu befinden, wie es eben kommt.

Theages: Mich dünkt, o Sokrates, wir sollten es so machen. Wir (131) wollen im Umgang mit einander dieses göttliche versuchen. Zeigt es sich uns nun günstig, so ist das am besten; wo nicht, so wollen wir alsdann gleich Rat pflegen, was wir tun sollen, ob uns zu einem andern halten, oder ob versuchen, das dir beiwohnende göttliche zu überreden durch Gelübde und Opfer und was uns sonst die Wahrsager angeben werden.

Demodokos: Setze nun dem Knaben nichts weiter entgegen hierauf, o Sokrates. Denn ganz recht hat Theages.

Sokrates: Wohl, wenn ihr glaubt, daß wir so tun sollen, so wollen wir es tun.

# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Die Nebenbuhler

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1987

Gegen die Ächtheit dieses kleinen Gespräches zeuget wohl alles gleich bestimmt vom Anfang bis zu Ende und das Äußerlichste wie das Innerlichste, sofern es dergleichen darin gibt. Schon die Namenlosigkeit der Personen, das plump herausfordernde Verfahren des Sokrates am Anfang, und die Art wie er, selbst erzählend, mit Verkündigung des allgemeinen Beifalls schließt, der ihm zu Teil geworden. Noch mehr findet gewiß Jeder bei näherer Ansicht überall einen gänzlichen Mangel an Platonischer Urbanität und Ironie, auf welche doch grade das Gespräch seiner ganzen äußern Anlage nach die bestimmtesten Ansprüche macht. Der niemals doch in solcher Trennung ausgesprochene Gegensatz zwischen Musik und Gymnastik ist hier in zwei ungebildeten Gesellen lebendig gestaltet, welche als Liebhaber athenischer Knaben aus edlem Geschlecht kaum denkbar sind, der eine gleichsam ein Athlet, der andere vorgeblich ein Musiker, von dem aber kein musikalisches Wort, ja nicht einmal überhaupt eine zusammenstimmende Rede gehört wird. Fragt man nach dem Inhalt: so muß man eigentlich den Satz dafür anerkennen, daß die Philosophie nicht Vielwisserei ist, denn mit diesem beginnt das Gespräch und mit diesem schließt es auch wieder; eine Unterscheidung; auf welche der Platonische Sokrates wohl gelegentlich hinweisen oder sie scherzhaft behandeln kann, wenn er es mit Sophisten zu tun hat, die sich der Vielwisserei rühmen, die aber Platon schwerlich, nachdem er auch nur eines seiner Werke geschrieben, zum Gegenstand eines eigenen Gesprächs machen konnte, wofern er nicht unter diesem Vorwand noch etwas anderes leisten oder irgend etwas mehreres lehren wollte, dergleichen man aber hier vergeblich sucht. Aber auch für Platons erste Übung wäre dieses Gespräch weit zu schlecht, so unbeholfen und leer ist es. Denn nachdem sich Sokrates schon hat zugeben lassen, daß nur mäßiges überall Nutzen schaffe, nicht vieles, bringt er nicht einmal die unmittelbare Folgerung heraus, daß also die Philosophie etwas schlechtes sein müßte, wenn sie Vielwisserei wäre, sondern geht erst zu einer hier ganz müßigen Frage über, die er auch gleich wieder fallen läßt auf eine solche Art, wie es einem Leser des Platon ganz fremd erscheinen muß, und fängt alsdann das vorige wieder von vorn an auf eine andere Weise, um wenigeres daraus zu folgern, als er vorher schon gewonnen hatte, nämlich nur daß alsdann der Philosoph unnütz und eine überflüssige Person wäre, so lange es noch Meister in den einzelnen Künsten gibt, gleichsam als ob er vorher, ohne es zu wollen, zu weit gegangen wäre. Auf diese Behandlung folgt endlich noch eine dritte, um zu zeigen, daß es Kenntnisse gibt, in denen es einem Manne, wie der Philosoph sein muß, schimpflich ist, nur jenen zweiten Rang zu behaupten, zu dem die Vielwisserei es doch nur bringen kann. Allein wie vieles gar nicht zur Sache gehöriges und auch gar nicht zu andern Zwecken benutztes ist nicht diesem letzten Teil eingemengt! Das von der Einerleiheit der Gerechtigkeit und der Rechtspflege scheint die Tendenz zu haben, einen



auffallenden Sprachgebrauch zu rechtfertigen, der ein paarmal in Platons Schriften vorkommt; wie aber die Lehre von der Einerleiheit der vier Haupttugenden hier auf eine höchst triviale Weise abgeleiert wird, dies ist nur daraus zu erklären, weil eben diese Lehre einer von den allgemeinsten Tummelplätzen war, und sich auch aus den oberflächlichsten Reminiszenzen leicht etwas darüber zusammenschreiben ließ. Dagegen sind mancherlei Gelegenheiten, die sich sehr ungesucht dazu darbieten mußten außer jener verneinenden Erklärung über die Philosophie auch etwas bejahendes zu sagen oder anzudeuten oder wenigstens auf einen andern Weg zu weisen, wo man ihre Erklärung suchen müsse, völlig unbenutzt geblieben. Für einen, der diese Platonische Kunst auch nur einigermaßen verstanden hätte, wäre es in der Tat eine nicht unwürdige Aufgabe gewesen, von diesem Begriff der Vielwisserei aus, etwa nach Analogie dessen was im »Euthydemos« von der königlichen Kunst gesagt wird, auf die richtige Ansicht von der Philosophie hinzuführen; und noch jetzt könnte sich ein geschickter Nachahmer, der unserm Gespräch die Glieder verständig einrenken und es in diesem Sinn weiter bilden wollte, hieran versuchen. Daher man auch glauben möchte, daß der erste Gedanke zu dem Gespräch und die ersten Grundstriche, die doch eine solche Richtung verraten, vielleicht mittelbar oder unmittelbar von einem besseren herrühren als die Ausführung, oder daß irgend eine Tradition von platonischen Unterhaltungen zum Grunde liege. Allein das Machwerk selbst, wie es hier vor uns liegt, für Platonisch zu halten, oder gar noch bestimmter für den schuldig gebliebenen dritten Teil jener Trilogie, also für die Darstellung des Philosophen zu der des Staatsmannes und des Sophisten, dies ist das wunderlichste was sich nur denken läßt.

## Die Nebenbuhler

### *Sokrates erzählt*

(132) Zu Dionysios dem Grammatiker ging ich hinein, und traf dort die unter den jungen Leuten für die ausgezeichnetsten gelten der Gestalt nach, und von den angesehensten Vätern, mit ihren Liebhabern. Zwei von den Knaben nun waren eben in einem Streit begriffen, worüber aber, das konnte ich nicht recht vernehmen. Sie mußten aber wohl über den Anaxagoras oder den Oenopides streiten; wenigstens sah ich, daß sie Kreise beschrieben und gewisse Neigungen mit den Händen sich überneigend darstellten, und daß sie sehr vertieft waren. Ich darauf, ich hatte mich nämlich neben den Liebhaber des einen von ihnen gesetzt, stieß diesen also mit dem Ellbogen an, und fragte, was doch die beiden Knaben so eifrig betrieben, und sagte, Gewiß ist es etwas Großes und Schönes wobei sie solchen Eifer beweisen. – Er antwortete, Was doch Großes und Schönes? Sie schwatzen eben über die Erscheinungen am Himmel, und treiben Albernheit mit Philosophieren. – Ich nun wunderte mich über seine Antwort, und sagte, Junger Mann, etwas schlechtes dünkt dich das Philosophieren zu sein? Oder warum sprichst du so verdrießlich? – Da nun der Andere, denn er saß neben diesem als sein Nebenbuhler, hörte wie ich fragte und jener antwortete, sprach er, Es tut dir kein gutes, Sokrates, daß du diesen auch nur fragst, ob er die Philosophie für etwas schlechtes hält. Oder kennst du ihn nicht dafür, daß er sein ganzes Leben lang noch nichts anderes getan hat, als sich raufen und dann wieder sich voll füllen und schlafen? Was meinst du also wohl, könne er anders antworten, als daß die Philosophie etwas schlechtes ist. – Dieser nämlich von den beiden Liebhabern hatte sich auf Musik gelegt, jener aber über den er so loszog auf die Gymnastik. Daher glaubte ich, ich müßte wohl den einen, den ich vorher gefragt, lieber loslassen, weil er sich selbst nicht einmal dafür ausgab in Reden erfahren zu sein sondern nur in Taten, und dagegen den, der sich für weiser gab, ausfragen um doch, wenn ich könnte, einigen Vorteil von ihm zu ziehen. Ich sagte also, ich habe die Frage insgemein vorgelegt, und glaubst du nun, sie besser beantworten zu können als jener, so frage ich dich dasselbe wie ihn, ob du das Philosophieren für etwas schönes hältst oder nicht? – Als wir so ohngefähr sprachen, merkten die Knaben darauf und schwiegen, und wurden mit Beseitigung ihres (133) Streites unsere Zuhörer. Und wie nun dabei den Liebhabern zu Mute war, weiß ich nicht, ich aber war ganz in Entzücken außer mir; denn jedesmal werde ich von schönen Jünglingen so entzückt. Es schien mir aber doch auch der eine von ihnen nicht minder Pein zu haben als ich, demohnerachtet aber antwortete er mir und zwar sehr ruhmredig. – Wenn ich, sprach er, o Sokrates, glaubte, das Philosophieren wäre etwas schlechtes, so würde ich mich kaum für einen Menschen halten, auch keinen Andern der so dächte, womit er auf seinen Nebenbuhler deuten wollte, und recht laut sprach, damit sein Liebling es hören möchte. – Darauf sagte ich, Also für etwas schönes hältst du das Philosophieren? – Allerdings, sagte er. – Und wie, fragte ich, dünkt es dich möglich von irgend einer Sache zu wissen, ob sie schön oder häßlich ist, wovon man überall nicht weiß, was sie ist? – Nein, sagte er. – Also weißt du, sprach ich, was das Philosophieren ist? – Allerdings, sagte er. – Was ist es denn? sprach ich. – Was wohl anders, sagte er, als das Solonische. Denn Solon sagt ja, Ich von Tage zu Tag' altere weiter belehrt. So dünkt auch mich müsse, wer philosophieren will, doch immer etwas lernen, sei er nun alt oder jung, damit er so viel als möglich im Leben wisse. Dies nun schien mir anfänglich etwas gesagt zu sein, hernach aber bedachte ich mich, und fragte ihn, ob er denn die Philosophie für

Vielwisserei hielte? – Da sagte er, Allerdings. – Und hältst du die Philosophie nur für schön oder auch für gut? fragte ich. – Auch für gut, gar sehr. – Siehst du nun dies als etwas der Philosophie eignes an, oder glaubst du, es verhalte sich mit andern Dingen eben so? wie die Liebe zur Gymnastik, hältst du diese nicht nur für schön, sondern auch für gut? oder nicht? – Da sagte er sehr scherzhaft, Beides. Nämlich zu diesem will ich gesagt haben, daß sie keins von beiden ist; dir aber, o Sokrates gestehe ich ein, daß sie etwas schönes ist und gutes. – Glaubst du nun auch, daß bei den Leibesübungen die Vieltuerei in Anstrengungen die Liebe zur Gymnastik ist? – Freilich, antwortete er, so wie ich auch im Philosophieren die Vielwisserei für die Liebe zur Weisheit halte. – Da sprach ich, Glaubst du denn, daß die, welche sich der Leibesübungen befleißigen, etwas anderes begehren als das, woraus ihnen eine tüchtige Beschaffenheit des Leibes entsteht? – Eben dieses, antwortete er. – Machen also etwa, fragte ich, die vielen Anstrengungen den Leib tüchtig? – Und wie könnte man wohl, sprach er, durch wenige Anstrengungen zu einer (134) solchen Tüchtigkeit gelangen? – Da dünkte mich, es wäre nunmehr Zeit den Gymnastiker aufzuregen, damit er mir zu Hülfe käme mit seiner Erfahrung in der Gymnastik. Also fragte ich ihn, Warum aber, Bester, schweigst du uns so still, und läßt diesen dergleichen sagen? Meinst denn auch du, daß die Tüchtigkeit des Leibes dem Menschen durch die vielen Anstrengungen entsteht oder durch die mäßigen? – Ich, sprach er, o Sokrates, glaubte jenes Bekannte ließe sich auch jetzt erkennen, daß die mäßigen Anstrengungen den Leib tüchtig machen. Woher also? würdet ihr nicht sonst einen überwachten und ausgehungerten Mann sehen, ungelenk im Genick und mager von Abquälungen? – Als er dies sagte, freuten sich die Knaben und lachten, der Andere aber errötete. – Und ich sprach, Wie nun? gibst du jetzt zu, daß weder die vielen noch die wenigen Anstrengungen den Menschen zum Wohlbefinden des Leibes verhelfen, sondern die mäßigen? oder willst du dich noch wehren gegen uns zwei für deinen Satz? – Und er antwortete, Gegen diesen wollte ich noch gar gern streiten, und bin gewiß daß ich im Stande wäre, der Behauptung durchzuhelfen, die ich aufgestellt habe, und wenn ich eine noch weit schlechtere als diese aufgestellt hätte, denn an dem ist gar nichts. Mit dir aber brauche ich nicht gegen meine Überzeugung Rechthaberei zu treiben, sondern ich gestehe dir zu, daß nicht viele, sondern mäßige Übungen den Menschen zum Wohlbefinden verhelfen. – Und wie die Speisen? die mäßigen oder die vielen? fragte ich. – Auch von den Speisen gestand er dasselbe. – Da nötigte ich ihn noch weiter auch von allem andern, was den Leib betrifft, zu dem Geständnis, daß das Mäßige am vorteilhaftesten sei, aber weder das Viele noch das Wenige. Und er gestand überall das Mäßige. Und wie, sprach ich, von dem was die Seele angeht, nützt ihr das mäßig oder das unmäßig beigebrachte? – Das mäßige, sagte er. – Und von dem was der Seele beigebracht wird, sind nicht auch eins die Kenntnisse? – Das gestand er. – Auch von diesen also nützen nur die mäßigen, nicht die vielen? – Das gestand er. – Wen würden wir nun wohl Recht tun zu fragen, was für Bewegungen und Speisen wohl die mäßigen sind für den Leib? – Wir kamen überein alle Drei entweder den Arzt oder den Meister der Leibesübungen. – Wen aber über die Aussaat des Samens, wieviel hier wohl die mäßige ist? – Und hierüber, waren wir eins, den Landmann. – Wen aber täten wir Recht über die Saat und Einpflanzung der Kenntnisse in die Seele zu fragen, wie viele und welche die mäßigen sind? – Und hier (135) befanden wir uns nun alle in Verlegenheit. Da fragte ich sie im Scherz, Wollt ihr also, weil wir doch in Verlegenheit sind, daß wir diese Knaben fragen? Oder schämen wir uns etwa, wie Homeros von den Freiern sagt, sie hätten nicht gewollt, daß es einen andern geben sollte, der den Bogen spannen könnte? Da sie aber schienen unlustig zu sein zu dieser Untersuchung: so versuchte ich die Sache anderswie zu überlegen, und sagte, Welcherlei Kenntnisse dürfen wir ohngefähr vermuten daß vorzüglich zu denen gehören, welche der Philosoph lernen muß, wenn doch nicht alle, noch auch viele? – Da nahm jener weisere das Wort und sagte, Die schönsten und anständigsten Kenntnisse wären die, von denen einer den meisten Ruhm haben würde in der Philosophie; und den meisten

Ruhm würde einer haben, wenn er schiene in allen Künsten erfahren zu sein oder doch in den meisten und am meisten der Rede werten, indem er dasjenige davon lernte, was anständigen Leuten zu lernen ziemt, was nämlich zum Verständnis gehört, nicht zur Ausübung. – Meinst du es also etwa so, sprach ich, wie bei den Maurern, denn da kannst du für fünf oder sechs Minen einen ganz geschickten Maurer haben, einen Baumeister aber wohl kaum für zehntausend Drachmen. Es gibt deren ja auch nur sehr wenige unter den Hellenen. Meinst du nicht etwa so etwas? – Und nachdem er mich angehört, räumte er ein, daß er es auch so meine. – Da fragte ich ihn, ob es nicht unmöglich wäre für Einen auch nur zwei Künste auf diese Art zu verstehn, geschweige viele und große? – Darauf sagte er, du mußt mich nicht so verstehen, Sokrates, als meinte ich, der Philosophierende müsse jede Kunst genau verstehn, so wie der, der sie selbst inne hat, sondern nur wie es einem freien und unterrichteten Manne ziemt im Stande zu sein, dem was ein Künstler sagt zu folgen vorzüglich vor andern Anwesenden und selbst auch eine Meinung dazu zu geben, so daß er immer als der gebildetste und verständigste erscheint unter den Anwesenden, wo von Künsten gesprochen und gehandelt wird. – Darauf, denn ich war noch zweifelhaft über seine Rede, was sie eigentlich wollte, fragte ich, Verstehe ich etwa wie du es meinst mit dem Philosophen? Mich dünkt nämlich, du meinst es etwa so wie in den Kampfspielen die Fünfkämpfer sich verhalten zu den Läufern oder Ringern. Denn sie werden von diesen übertroffen in der eignen Übung eines Jeden und stehen ihnen nach als die zweiten, unter den andern Kämpfern aber sind sie die ersten und besiegen sie. Zu so etwas, meinst du vielleicht, mache auch das Philosophieren diejenigen, welche sich mit dieser Beschäftigung einlassen, daß sie hinter den ersten zwar in dem Verständnis einer jeden Kunst zurückbleiben, die Andern aber (136) indem sie den zweiten Preis erlangen übertreffen, und solchergestalt in allen Dingen ein Untermeister werde wer philosophiert hat. Als einen solchen scheinst du mir ihn zu bezeichnen. – Sehr gut, o Sokrates, sagte er darauf, scheinst du mir aufgefaßt zu haben, wie es um den Philosophen steht, indem du ihn dem Fünfkämpfer verglichen hast. Denn ein solcher ist er offenbar, der sich keiner Sache ganz zum Dienst ergibt, und nichts bis zur Genauigkeit durcharbeitet, so daß er wegen seines Fleißes in diesem einen müßte in allem andern zurückbleiben, wie die Künstler, sondern der sich mit allem mäßig befaßt. – Nach dieser Antwort wollte ich doch nun recht bestimmt erfahren, was er eigentlich meine, und fragte ihn, Ob er sich denn die Guten als brauchbar vorstellte oder als unbrauchbar? – Als brauchbar doch gewiß, o Sokrates, sagte er. – Also wenn die Guten brauchbar, sind wohl die Schlechten unbrauchbar? – Das gab er zu. – Und wie? hältst du die Philosophen für brauchbar oder nicht? – Für brauchbar, gestand er, und noch dazu für die brauchbarsten, sagte er, hielt er sie. – Wohl, so laß uns denn nachsehen, wenn du Recht hast, wo uns doch diese Halbmeister brauchbar sind. Denn das ist doch offenbar, daß der Philosoph schlechter ist als jeder von denen, welche die Künste wirklich inne haben. – Das gestand er. – Du also, sprach ich, wenn du entweder selbst krank wärest oder einer von deinen Freunden, um den es dir sehr ernstlich zu tun ist, würdest du, um für die Rückkehr der Gesundheit zu sorgen, jenen Halbmeister den Philosophen ins Haus holen, oder würdest du den Arzt nehmen? – Ich, sprach er, beide. – Nicht so, sagte ich, sprich mir nicht von beiden, sondern welchen du eher und lieber nehmen würdest. – Darüber, sagte er, kann wohl Niemand im Zweifel sein, daß man nicht den Arzt eher und lieber nähme. – Und wie? in einem vom Sturm bedrängten Schiffe, welchem würdest du dich und das Deinige lieber anvertrauen, dem Steuermann oder dem Philosophen? – Ich dem Steuermann. – Ist nun nicht auch in allen andern Dingen, so lange es einen Meister gibt, der Philosoph zu nichts nutz? – So zeigt es sich, sprach er. – Jetzt also ist uns der Philosoph doch ein unbrauchbarer; denn wir haben ja Meister. Wir hatten aber ausgemacht, die Guten wären brauchbar, und die Schlechten unbrauchbar. – Er war genötiget dies einzugestehen. – Was soll ich dich nun hiernächst fragen? oder wäre es unartig noch zu fragen? – Frage was du willst. – Ich will auch nichts, sprach ich, als nur noch einmal

zusammennehmen, was gesagt worden ist. Es steht aber damit so. Wir sind übereingekommen, die Philosophie wäre etwas schönes und wir selbst wären (137) Philosophen; die Philosophen aber wären gut, und die guten auch brauchbar, die schlechten aber unbrauchbar. Dann haben wir aber auch wieder zugegeben, die Philosophen wären, so lange die Künstler da wären, unnütz, Künstler aber wären immer da. Haben wir das nicht zugegeben? – Allerdings, sprach er. – Wir haben also, wie es scheint nach deiner Rede wenigstens, zugegeben, wenn Philosophieren heißt der Künste kundig sein auf die Art wie du sagst, daß sie alsdann schlecht und unbrauchbar sind so lange es noch Künste unter den Menschen gibt. Aber, Freund, daß es nur nicht etwa gar nicht so mit ihnen steht, und das gar nicht Philosophieren heißt, sich mit den Künsten abgeben, und in Vieltuerei und Vielwisserei mühselig leben, sondern ganz etwas anderes. Denn ich glaubte auch, dies wäre eine Schande, und man nannte die gemeine Leute, die sich mit den Künsten abgaben.

Wir können aber so noch genauer sehn, ob ich Recht habe, wenn du mir dieses beantworten willst. Wer versteht die Pferde recht zu bändigen? etwa die, welche sie besser machen oder Andere? – Die, welche sie besser machen. – Und wie die Hunde? wer die besser zu machen versteht, versteht der nicht auch sie recht zu bändigen? – Ja. – Also dieselbe Kunst bessert und bändigt auch auf die rechte Art? – Das behaupte ich, sagte er. – Und weiter, die nun bessert und auf die rechte Art bändigt, unterscheidet die nicht auch die guten und die schlechten, oder ist dies eine andere? – Dieselbe, sagte er. – Willst du nun dieses auch in Beziehung auf die Menschen zugestehen, daß die, welche sie bessert auch die ist, welche sie auf die rechte Art bändigt, und welche die guten und schlechten unterscheidet? – Allerdings, sagte er. – Und dieselbe, die dies mit Einem kann, kann es auch mit Vielen, und die mit Vielen auch mit Einem? – Ja. – Und mit den Pferden und allem andern ist es eben so? – Das behaupte ich. – Welches ist nun die Wissenschaft, welche die in den Städten unbändigen und gesetzwidrigen auf die rechte Art bändigt? Nicht die Rechtspflege? – Ja. – Nennst du nun etwa eine andere die Gerechtigkeit als eben diese? – Keine andere. – Und durch dieselbe Kunst, wodurch man sie bändigt, unterscheidet man auch die Guten und Schlechten? – Durch dieselbe. – Und wer Einen unterscheidet, der wird auch Viele unterscheiden? – Ja. – Und wer dies an Vielen nicht erkennt, der erkennt es auch nicht an einem? – Das behaupte ich. – Wenn also ein Pferd die guten und schlechten Pferde nicht erkennt, so erkennt es auch sich selbst nicht, was für eins es ist? – Das behaupte ich. – Und wenn ein Ochse die guten und schlechten Ochsen nicht erkennt: so erkennt er auch sich selbst nicht, was für einer er ist. – Ja, sagte er. – Eben so auch ein Hund? – Er gestand es. – Wie nun, wenn einer ein Mensch ist, und die guten und schlechten Menschen nicht erkennt, ist dem dann (138) nicht auch von sich selbst unbekannt, ob er gut oder schlecht ist, da er ja auch ein Mensch ist? – Das räumte er ein. – Und sich selbst nicht erkennen, heißt das besonnen sein oder nicht besonnen sein? – Nicht besonnen sein. – Sich selbst erkennen also ist besonnen sein? – Das behaupte ich, sagte er. – Dieses also, wie es scheint, befiehlt auch jene Schrift im delphischen Tempel, Besonnenheit zu üben und Gerechtigkeit. – So scheint es. – Und vermittelst dieser nämlich verstehn wir auch Andere recht zu bändigen? – Das behaupte ich. – Und durch die wir Andere recht zu bändigen verstehen, das ist Gerechtigkeit; durch welche aber sich selbst und Andere recht zu erkennen, das ist Besonnenheit? – So scheint es. – Einerlei also ist Gerechtigkeit und Besonnenheit? – Offenbar ja. – Und so werden doch auch Städte gut verwaltet, wenn den Unrechttuenden ihr Recht widerfährt? – Ganz richtig, sagte er. – Also ist auch die Staatskunst dieselbige? – Das schien ihm auch so. – Und wie, wenn ein Mann den Staat recht verwaltet, heißt der nicht Herrscher und König? – Ja. – Und vermöge der königlichen und Herrscherkunst verwaltet er sie doch? – Allerdings. – Also auch diese Künste sind dieselben mit jenen? – Offenbar. – Und wie, wenn Ein Mann ein Hauswesen richtig verwaltet, wie heißt der? nicht Hausvater und Herr? – Ja. – Wird nun auch der durch Gerechtigkeit sein Haus recht

verwalten oder durch eine andere Kunst? – Durch Gerechtigkeit. – Also ist dies einerlei wie es scheint, König, Herrscher, Staatsmann, Hausvater, Herr, Besonnener, Gerechter? Und Eine Kunst die Königs- und Herrscherkunst, die Staatskunst, die Hausverwaltungskunst, die Besonnenheit, die Gerechtigkeit? – So zeigt es sich, sagte er. – Wie also? soll es dem Philosophen zwar, wenn der Arzt etwas über die Kranken sagt, schimpflich sein dem Gesagten nicht folgen, noch selbst ein Wort dazu geben zu können, und wenn einer von den übrigen Meistern etwas von seinem Geschäft sagt eben so: wenn aber ein Richter oder König oder einer von den jetzt beschriebenen, hierin soll es ihm nicht zur Schande gereichen, nicht folgen und nichts eigenes dazu beitragen zu können? – Wie sollte das nicht Schande sein, o Sokrates, über so wichtige Dinge nichts vorbringen zu können! – Wollen wir also sagen, der Philosoph müsse auch hierin der Fünfkämpfer sein und der Halbkünstler, und indem er den zweiten Rang einnimmt, unnütz bleiben so lange noch einer von jenen da ist? Oder darf er doch zuerst schon sein Hauswesen nicht einem Andern überlassen, noch sich mit der zweiten Stelle hierin begnügen, sondern selbst es in Ordnung halten durch gehöriges Rechtsprechen, wenn ihm sein Hauswesen gut soll verwaltet werden? – Das räumte er mir freilich ein. – Dann auch wohl, wenn seine Freunde ihm ihre Angelegenheiten überlassen und die Stadt ihm etwas aufträgt zu untersuchen und zu schlichten, ist es auch hierin schändlich sich als (139) der zweite zu zeigen, oder der dritte und nicht der erste zu sein. – So dünkt es mich. – Weit gefehlt also, Bester, daß das Philosophieren Vielwisserei wäre und Beschäftigung mit allerlei Künsten. – Als ich dies sagte, schämte der weisere sich seiner vorigen Behauptung und schwieg; jener ungebildete aber sagte, es wäre so; und auch die Andern lobten, was gesagt worden war.

# Der sogenannte Erste

## Alkibiades

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1987

Bekanntlich haben ältere Kommentatoren des Platon dieses Gespräch vorzüglich gerühmt als den besten Eingang in die Weisheit des Mannes, und den Anfängern empfohlen mit diesem am liebsten das Studium der Schriften des Platon zu beginnen. Auch ist nicht zu läugnen, daß darin vielerlei berührt wird und angeregt, worüber andere Schriften des Platon nähere Auskunft geben, und daß dennoch nichts darin zu schwer ist oder zu tief und dunkel auch für den am wenigsten vorbereiteten Neuling. Allein so wie in alten und neuen Zeiten immer Viele, die selbst nichts sonderliches zu erfinden vermocht, doch nicht ohne Erfolg Einleitungen ausgearbeitet haben in die Weisheit Anderer: so könnte dieses Wort sachkundiger Männer auch in Beziehung auf unser Gespräch ganz in seinen Ehren und Würden bestehen bleiben, wenn gleich dieses vor dem Richterstuhl einer scharfen und genauen Kritik nicht als ein Werk des Platon sollte erfunden werden. Es ist freilich gar wenig belohnend Zweifel dieser Art als der erste mitzuteilen und die Gründe dafür aus einanderzusetzen; denn der kritische Sinn ist sparsam verteilt, und vielleicht unter denen, die dessen nicht ermangeln, die genaue Kenntnis des Schriftstellers, ohne welche doch nicht geurteilt werden kann, noch sparsamer; so daß der Anzweifelnde zunächst wenigstens ganz allein unter den großen Haufen derer gerät, welche, unempfänglich für Untersuchungen dieser Art, hernach in Verteidigung des Hergebrachten weder sonderlich belehrend verfahren, noch auch ergötzlich. Hier indessen ist es Sache des Berufs, und nicht zu umgehen daß wir unsere Meinung sagen über das vorliegende Gespräch. Und so sei es denn noch einmal unternommen und gesagt, daß dieses kleine Werk, welches von denen, die in Pausch und Bogen zu bewundern pflegen, von je her vorzüglich ist gepriesen worden, uns ziemlich geringfügig und schlecht erscheint, und zwar auf eine solche Weise daß wir es dem Platon nicht zuschreiben können, und wenn auch noch so viele, die seinen Geist beschwören zu können glauben, ihn hier aufs deutlichste wollen vernommen haben. Aber auch nur unsere Meinung werden wir sagen, ohne etwa große Anstrengungen zu machen, damit Andere dafür gewonnen werden; sondern wir wollen hier nur die Hauptpunkte, worauf es ankommt, im Allgemeinen aufstellen, und in den Anmerkungen gelegentlich auf die einzelnen Beispiele dazu hinweisen. Mag dann Jeder es halten wie er will, und mögen Andere, denen es der Mühe wert scheint, die Sache hin und her wendend auch für das allgemeine Urteil die Entscheidung näher herbeiführen.

Zuerst wollen wir nun weissagen, was, wenn anders unserm Gefühl etwas zu trauen ist, dem aufmerksamen und mit dem Geiste des Platon schon befreundeten Leser begeben wird, wenn er das Gespräch zuerst durchlaufen hat, daß es ihm nämlich den Eindruck von einer sonderbaren und ihm ungewohnten Ungleichförmigkeit geben wird. Einzelne sehr schöne und ächt

Platonische Stellen findet er sparsam zerstreut in einer schlechten Masse schwimmend, welche teils aus klein zerhacktem um nichts sich abeilendem Dialog besteht, teils aus langen Reden. Von diesen ist die erste so langweilig, daß wenn der Gott das mündliche Zusammentreffen des Sokrates und Alkibiades, wie es scheint, ausdrücklich aufsparen wollte, bis die Gelegenheit diese Rede zu halten da war, er keinem von beiden einen großen Dienst geleistet hat. Die zweite rühmt unter Auskramung wunderlicher statistischer Notizen persische und lakedaimonische Tugenden und Reichtümer, auch die Tugenden schon mehr xenophontisch als platonisch, die Reichtümer aber und die weichliche Pracht, weil Ironie in diesen anpreisenden Beschreibungen nicht zu finden ist, durchaus unsokratisch. Demnächst wird der Leser sich auch ganz unbefriedigt fühlen, und beklagen daß er sich habe durchschlagen müssen durch unnütze Weitläufigkeiten, welche erhoben werden über die leichtesten Dinge, und daß dagegen über das Bedeutendste oberflächlich sei hingegangen, oder es ihm so zu sagen ganz kurz vor dem Munde sei abgebrochen worden. Will er dann, nachdem dieser erste Eindruck überwunden ist, näher untersuchen, was doch das Gespräch eigentlich will; so wird er nicht recht wissen, wohin er sich wenden soll, zuerst aber gewiß eingestehen, daß es von dem, was die zweite Überschrift verheißt, daß es nämlich von des Menschen Natur handeln soll, blutwenig enthält. Äußerlich angesehen hat das Ganze in seiner Bildung eine falsche Ähnlichkeit mit gewissen Gesprächen unseres zweiten Teils. Wie nämlich diese so zu sagen zuerst ein äußeres Thema haben, welches ausdrücklich angekündigt wird, aber doch gewissermaßen nur die Schale des Ganzen bildet, und dann noch ein verborgenes mit jenem zusammenhängendes, welches tiefere Aufschlüsse enthält: so könnte man auch hier das für das äußere Thema halten, daß Sokrates dem Alkibiades beweisen will, er müsse sich noch andere Kenntnisse erwerben, ehe er sich an die Führung der öffentlichen Angelegenheiten begeben, und dagegen alles das für den eigentlichen Kern, was Sokrates zur Sprache bringt um diesen Beweis zu führen. Allein auch das erste ist nicht rein ausgeführt; denn teils beweiset Sokrates doch nicht, daß er allein vermag den Alkibiades zu lehren wessen er bedarf, teils geht er auf der andern Seite auch wieder über dies Thema hinaus, und läßt sich zum Schluß noch einiges merken von der Unterweisung selbst. Noch weniger aber bildet das dazwischen gestellte für sich einen festen Kern. Denn daß Alkibiades was gerecht sei weder erfunden noch gelernt hat, daß das gerechte und nützliche dasselbe ist, und dann wieder daß Perikles, wiewohl ein vortrefflicher Staatsmann und hier mehr als irgend in andern Platonischen Reden ohne Spur von Ironie gepriesen, dennoch keinen klug gemacht habe, dies alles hängt gar nicht unter sich zusammen, und jedes steht nur da in seiner losen äußerlichen Beziehung auf den schlechten Gemütszustand des Alkibiades. Endlich daß gar philosophische Geheimnisse in diesen Reden sollten aufgeschlossen sein, daran ist auch von weitem nicht zu denken. Vielmehr ist sogar von manchen ächt Platonischen Lehren, die sehr nahe mit dem Gesagten zusammenhängen, auch nicht die mindeste Spur hier anzutreffen. So konnte sich Alkibiades aus einem sehr unbequemen Dilemma befreit haben durch die leiseste Erwähnung der Lehre von der Erinnerung; anderes wieder hängt zusammen mit der Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Vorstellung; aber an beiden wird ganz rein vorbeigegangen, und nur auf die äußerlichste Weise erinnert eine Stelle an den »Laches«, eine andere an den »Gorgias«, wieder eine an den »Protagoras«.

Freilich haben aber auch die Meisten das Geheimnis und den eigentlichen Zweck des Gesprächs nicht in diesen Reden gesucht, sondern vielmehr in dem Wenigen was hier am Schluß gesagt ist über die notwendige Selbsterkenntnis. Dieses nun tritt allerdings anfänglich auf mit vielen Ansprüchen auf Tiefsinn, wendet sich aber auch bald zum alleroberflächlichsten hin, und wir müssen an ein Paar ganz populären Sätzen genug haben, die wir anderwärts weit schöner ausgeführt finden. Sonach bleibt kaum etwas anderes übrig, wenn man einen eigentümlichen Inhalt namhaft machen soll als das zum Behuf der Kenntnis des Menschen gebotene



Hineinschauen in die Gottheit; allein auch dieses weiß unser Gespräch nur sehr schlecht durchzuführen; so daß dieser Brocken wahrlich des ganzen Apparates nicht wert erscheint, dessen einzelne Glieder übrigens auch gar nicht mit ihm zusammenhängen. Wie sich denn überhaupt in der Komposition keine Spur zeigt von einer solchen innern Beziehung alles einzelnen auf ein einiges, wie wir sie anderwärts bei Platon finden. Eben so vergeblich sucht man hier den strengen dogmatischen Zusammenhang des »Sophisten« und des »Philebos«, oder auch jene scheinbare Passivität des Sokrates in Führung des Gespräches, bei welcher alles um so mehr rein aus der Sache selbst hervorzuwachsen scheint; sondern mit bloßer Willkür schaltet Sokrates und ruft eines nach dem andern hervor, überall, wenn er gleich der Worte viele macht, die Sache kürzer abbrechend als er sonst pflegt, und jedes einzelne wirklich nur auf Beschämung seines Mitunterredners hinwendend, so daß das Ganze einen eristischen Charakter bekommt, den auf diese Weise kein anderes Platonisches Gespräch an sich trägt. Und wenn man nun bedenkt, daß der so schnöde behandelte Mitunterredner nicht etwa ein Sophist ist, welcher in seiner Nichtigkeit dargestellt werden soll, noch auch ein Knabe welcher sich einige Verhöhnung zum Nutz und Frommen Anderer muß gefallen lassen, auch nicht nur sonst ein edler Athener, sondern der dem Platon überall als der geistreiche Liebling seines Lehrers gefeierte Alkibiades: so möchte man wohl behaupten, daß die Behandlung des Verhältnisses dieser beiden, und die Haltung oder vielmehr die Haltungslosigkeit beider Personen noch unplatonischer ist als irgend etwas in unserm Gespräch. Gleich dieser Sokrates mit der stummen Rolle, die er bei seinem Liebling schon so lange gespielt zu haben sich rühmt, und dieser genauen Bewachung, die ihm weder tröstlich sein konnte noch seiner würdig, und nun gar sich einfürend mit einer langen Rede, dergleichen er sonst haßt, und mit einer Anmaßung die er noch mehr haßt, als ob er nämlich der einzige Lehrer sein könnte in der Staatskunst, dieser ist ja offenbar das grade Widerspiel des Platonischen Sokrates. In der Darstellung seines Verhältnisses zum Alkibiades ist übrigens so pedantisch als möglich jeder Schein der Knabenliebe vermieden, und rechter Wert darauf gelegt, daß Sokrates den Alkibiades auch nicht einmal angeredet habe, bis die Zeit seiner Blüte so gut als ganz vorüber war. Wie soll man aber dieses reimen mit der Art, wie dasselbe Verhältnis im »Protagoras« und im »Gastmahl« behandelt ist? Im »Protagoras« lebt Perikles auch noch, und doch erscheinen Sokrates und Alkibiades als alte Bekannte, die schon viel mit einander mußten verkehrt haben; und was Alkibiades im »Gastmahl« erzählt, muß doch auch aus der Zeit seiner Blüte sein; denn schwerlich soll er doch erzählen, er habe als ein Verblühter sich dem Sokrates zum Liebling aufdringen gewollt! Aber nun gar wie erscheint Alkibiades selbst ohne alle Ähnlichkeit mit dem welcher uns sonst dargestellt wird! Zuerst sollte man glauben, er sei hier nach dem Muster des Kallikles oder des Ktesippos zugeschnitten, aber bald wendet er sich und zeigt sich ungeheuer demütig und eingeschüchtert, so daß er auch gar nicht in Harnisch zu bringen ist, obgleich Sokrates ihn immer wieder aufs neue und oft ohne Not und ohne Recht anfährt und ihn unzufrieden abführt mit seinen Antworten. Kurz wie man es auch betrachtet, unser Gespräch ist in dieser Hinsicht entweder die Widerlegung aller übrigen Platonischen, oder diese sind die seinige. Wer nun auch dies nicht fühlt, dem ist freilich nicht zu raten, sondern ihm nur Glück zu wünschen, daß er sich so wohlfeil platonisch ergötzen kann. Andere aber möchten wir noch auf etwas aufmerksam machen, woraus sich vielleicht in der Folge – denn wir selbst sind gar nicht gesonnen diese Sache hier auch nur anzuregen – genauere Aufschlüsse ergeben könnten über die eigentliche Entstehungsart und Herkunft unseres Gespräches. Nämlich was darin am meisten platonisch ist, mag freilich zum Teil Nachahmung sein bald nähere bald entferntere von anderen Stellen, und was den Inhalt betrifft Reminiszenz aus anderen Werken, teils ist es von der Art, daß man zwar nicht glauben kann, Platon habe es gerade so geschrieben, aber doch es habe vielleicht aufgezeichnetes aus seinen Unterredungen dabei zum Grunde gelegen, wie zum Beispiel die Abhandlung über das Verhältnis des Gerechten zum Vorteilhaften,

die ein sehr brauchbares Beispiel war zu seiner Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe. Aber einige einzelne Stellen sind doch auch in der Tat von solcher Beschaffenheit, daß man sich nicht sehr weigern würde anzunehmen, sie wären eben so aus Platons Griffel gekommen. Nimmt man nun dazu, wie das Meiste hier wirklich gar nicht ausgeführt, sondern nur als Thema aufgestellt ist, wie schroff die Übergänge von einem zum andern größtenteils sind oder wie unbeholfen, zumal da wo ein Stück schlechter leerer Dialektik endiget, oder ein neues anfängt und wie das bessere, was durch diese fremdartigen Zutaten aus einander gezerrt und entstellt ist, in einem weit genaueren Zusammenhang stehen könnte: so möchte man fast auf den Gedanken kommen, ein unmittelbarer Schüler des Platon habe irgendwie an sich gebracht einen wahrscheinlich aus früheren Zeiten herrührenden Entwurf seines Lehrers zu einem Gespräch, welchen dieser aber hernach nicht ausgeführt sondern verworfen, und was er darin lehren wollte, später in andere Gespräche, in den »Gorgias« und »Menon« und noch spätere verteilt habe. Schwerlich aber würde dieses Gespräch, wenigstens wenn Platon es wirklich selbst ausgearbeitet hätte, »Alkibiades« geheißen haben. Dieser schickte sich wohl gar nicht zu einem solchen Zwiesprach mit Sokrates. Denn einen passiven Unterredner abzugeben, wenn auch von der besten Art, wie etwa Theaitetos, konnte seiner sprudelnden Lebhaftigkeit nicht zugemutet werden, und in eine heftige Polemik gegen Sokrates, wie etwa Kallikles, konnte ihn wohl Platon auch kaum setzen wollen: so daß sich ziemlich gewiß behaupten läßt, Platon habe statt der zwei »Alkibiades« die ihm bis jetzt beigelegt worden sind, gerade keinen geschrieben.

## Alkibiades

### *Sokrates • Alkibiades*

(103) Sokrates: O Sohn des Kleinias, ich glaube du wunderst dich, daß ich, der ich dein erster Liebhaber gewesen, nun die übrigen aufgehört haben, mich allein nicht abwendig machen lasse, und daß die übrigen haufenweise sich mit dir unterhielten, ich aber seit so vielen Jahren dich auch nicht einmal angedet habe. Hievon nun ist die Ursache nicht ein menschliches, sondern ein dämonisches Hindernis gewesen, von dessen Kraft du auch in der Folge noch hören wirst. Jetzt aber, da es mich nicht mehr hindert, habe ich mich dir genaht, und bin der guten Hoffnung, daß es mir auch künftig nicht mehr entgegen sein wird. In dieser Zeit nun habe ich ziemlich Acht gegeben und gemerkt, wie du dich gegen deine Liebhaber verhieltest. Nämlich ohnerachtet ihrer so viele gewesen und gar hochsinnige, war doch keiner, der nicht wäre überragt von deiner Großartigkeit zur Flucht gebracht worden. Die Gründe aber, vermöge deren du so über sie hinweggesehen, will ich dir darlegen. Du meinst keines Menschen bedürftig zu sein zu nichts, weil das was du hast so reichlich ist, daß du nichts brauchst vom Leibe anfangend bis zur Seele. Denn du meinst zuerst sehr schön zu sein und sehr wohlgewachsen, und das kann Jeder deutlich sehen, daß du dich hierin nicht irrest; dann auch von dem glänzendsten Geschlecht in deiner Vaterstadt, welche wiederum die größte ist unter den hellenischen; und hier rühmst du dich von Vaterseite die trefflichsten Freunde und Verwandten zu haben, welche dir dienen würden, wenn es irgend nötig wäre, und von Mutterseite nicht weniger noch geringere. Mehr aber als alles insgesamt was ich angeführt, (104) glaubst du vermöge dir Perikles der Sohn des Xanthippos, welchen dein Vater dir und deinem Bruder zum Vormunde gesetzt, der nicht nur in dieser Stadt auszurichten vermag was er nur will, sondern auch in ganz Hellas und bei vielen und großen Geschlechtern der Ausländer. Ich würde auch hinzusetzen, wie reich du bist: aber hierauf scheinst du mir am wenigsten groß zu tun. Mit dem allen nun dich brüstend hast du deine Liebhaber überwunden, und sie, weit unter dir darin, sind überwunden worden, und dir ist das nicht entgangen. Daher weiß ich auch gewiß daß du dich wunderst, was ich wohl denke, daß ich mich gar nicht abwendig machen lasse von der Liebe, und was für eine Hoffnung ich wohl haben muß, daß ich noch bleibe, da die Andern schon zurückgetreten sind.

Alkibiades: Und vielleicht weißt du nicht, Sokrates, daß du mir nur um ein wenig zuvorgekommen bist. Denn ich hatte eben im Sinne dir zuerst entgegenzugehen und dich auf dasselbige anzureden, was du doch eigentlich willst, und was für eine Hoffnung im Auge habend du mich quälst, und überall, wo ich nur bin, auf das sorgfältigste dich auch zeigst. Denn ich wundere mich in der Tat was doch deine Absicht ist, und möchte es gern erfahren.

Sokrates: Also wirst du mir, wie es scheint, willig zuhören, wenn du doch, wie du sagst, Lust hast zu erfahren was ich denke, und ich also als zu einem der hören und aushalten will, reden kann.

Alkibiades: Gewiß gar sehr, also rede nur.

Sokrates: Siehe wohl zu; denn es wäre kein Wunder, wenn ich wie ich schwer angefangen habe, nun auch schwer wieder aufhören könnte.

Alkibiades: O Guter, rede nur, ich will schon hören.

Sokrates: So sei es denn geredet. Schwer ist es freilich wohl für einen Liebhaber sich an einen Mann wenden, dem Liebhaber nichts anhaben können; dennoch aber muß ich es wagen, meine Meinung kund zu tun. Nämlich, o Alkibiades, wenn ich dich mit demjenigen, was wir eben durchgegangen sind, zufrieden gesehen hätte, und gesonnen dein Leben damit hinzubringen: so hätte ich schon längst von meiner Liebe abgelassen, wie ich von mir selbst glaube. Nun aber will ich dich (105) noch ganz anderer Gedanken die du hegst vor dir selbst bezüchtigen, woraus du auch erkennen wirst, daß ich immer sehr wohl auf dich Acht gehabt habe. Ich denke nämlich von dir, daß wenn dir einer der Götter sagte, o Alkibiades, willst du wohl das behaltend, was du jetzt hast, leben, oder lieber gleich tot sein, wenn es dir nicht erlaubt sein soll größeres zu erwerben? ich denke du würdest wählen tot zu sein. Und nun, auf welche Hoffnung lebst du? das will ich dir sagen. Du glaubst, sobald du nur bei den Volksversammlungen der Athener zugegen sein werdest, und das werde ja in gar wenigen Tagen geschehen, werdest du den Athenern dort zeigen, daß du solcher Ehre wert seiest, wie weder Perikles noch irgend ein Anderer von allen, die nur je gewesen, und wenn du ihnen dies gezeigt, werdest du dann am meisten vermögen in der Stadt; wärest du aber hier der größte, dann wärest du es auch bei den andern, nicht nur Hellenen sondern auch den Barbaren, die mit uns in demselben Weltteil wohnen. Und wenn nun derselbige Gott dir sagte, hier in Europa solltest du zwar herrschen, aber nach Asien solle dir nicht erlaubt sein überzugehen und an die dortigen Angelegenheiten deine Hand zu legen: so dünkt mich werdest du auch auf diese Bedingungen allein nicht leben wollen, wenn du nicht mit deinem Namen und deiner Macht kurz zu sagen alle Menschen erfüllen darfst. Und ich meine, außer dem Kyros und Xerxes hältst du wohl keinen sonderlich der Rede wert. Daß du nun diese Hoffnung hegst weiß ich sehr wohl, und vermute es nicht nur. Vielleicht nun wirst du sagen, weil du weißt, daß ich wahr rede, Was hat doch aber dies, o Sokrates, mit dem zu schaffen was du vorhattest zu erklären, weshalb nämlich du nicht von mir abläßt? Das will ich dir sagen, lieber Sohn des Kleinias und der Deinomache. Nämlich allen diesen Gedanken ist es dir unmöglich die Krone aufzusetzen ohne mich, so große Gewalt glaube ich zu haben über deine Angelegenheiten und über dich. Deshalb glaube ich auch, hat mir so lange der Gott nicht verstattet mit dir zu reden, auf den ich wartete, wann er es doch zulassen würde. Denn so wie du Hoffnungen hegst, vor der Stadt zu beweisen daß du ihr alles wert bist, und wenn du es bewiesen, dann nichts mehr sein würde, was du nicht gleich solltest ausrichten können: so hoffe auch ich bei dir alles auszurichten, wenn ich dir gezeigt habe, daß ich dir alles wert bin, und daß weder Vormund noch Verwandter noch sonst jemand im Stande ist dir die Macht zu verschaffen, nach der du strebst, außer ich, mit Gott freilich. So lange du nun jünger und ehe du so großer Hoffnung voll wärest ließ mich wie mich dünkt, der Gott nicht mit dir reden, damit ich nicht vergeblich redete. Nun aber hat er es verstattet, denn nun möchtest du mich wohl hören.

(106) Alkibiades: Noch viel wunderlicher, o Sokrates, kommst du mir nun vor, nachdem du angefangen zu reden, als so lange du mir schweigend nachgingest. Wiewohl du auch damals schon gar sehr so aussahest. Ob ich nun dieses im Sinne habe oder nicht, darüber hast du, wie es scheint, schon entschieden, und wenn ich es auch läugnen wollte, würde mir das wohl nicht helfen dich zu überreden. Wohl denn! wenn ich nun dies aber auch noch so sehr im Sinne habe: wie soll mir das durch dich werden, so daß es ohne dich gar nicht geschehen könnte, weißt du mir das wohl zu sagen?

Sokrates: Fragst du etwa, ob ich eine lange Rede darüber vorzutragen weiß, wie du gewohnt bist zu hören? Das ist freilich nicht meine Sache. Aber zeigen kann ich dir allerdings, wie ich glaube,

daß sich dies wirklich so verhält, wenn du mir nur ein wenig dabei willst zu Hülfe kommen.

Alkibiades: Wenn es nur keine schwere Hilfsleistung ist, die du meinst, so will ich wohl.

Sokrates: Dünkt es dich schwer zu antworten, was gefragt wird?

Alkibiades: Nicht schwer.

Sokrates: So antworte denn.

Alkibiades: Frage nur.

Sokrates: Ich darf also doch fragen, als hättest du das im Sinne, was ich sage, daß du gedenkst?

Alkibiades: Das sei so, wenn du willst, damit ich nur erfahre, was du doch sagen wirst.

Sokrates: Wohlan denn. Du gedenkst also, wie ich sage, binnen kurzer Zeit dich daran zu geben mit den Athenern zu ratschlagen. Wenn ich nun, indem du im Begriff wärest die Bühne zu besteigen, dich bei der Hand faßte und fragte, o Alkibiades, weil die Athener worüber doch gedenken jetzt Rat zu pflegen, bist du aufgestanden um auch Rat zu erteilen? Doch wohl weil über etwas, was du besser verstehst als diese? was würdest du antworten?

Alkibiades: Ich würde offenbar sagen, Allerdings über etwas, was ich besser weiß als diese.

Sokrates: Also was du weißt, darin bist du auch ein guter Ratgeber?

Alkibiades: Wie sollte ich nicht!

Sokrates: Und du weißt doch wohl nur das, was du entweder von Andern gelernt oder selbst erfunden hast?

Alkibiades: Was für anderes sollte ich wohl!

Sokrates: Kannst du nun wohl irgendwann etwas erlernt haben oder erfunden, ohne daß du es weder lernen noch selbst suchen wolltest?

Alkibiades: Das kann ich nicht.

Sokrates: Wie nun? hast du wohl je suchen oder lernen gewollt, was du schon zu wissen glaubtest?

Alkibiades: Gewiß nicht.

Sokrates: Also was du jetzt weißt, dafür gab es doch eine Zeit, wo du es nicht zu wissen glaubtest?

Alkibiades: Notwendig.

Sokrates: Allein was du gelernt hast, das weiß ich doch ohngefähr, sollte mir aber etwas entgangen sein; so sage es mir. Du hast, soviel ich mich erinnere, die Sprache gelernt, und die

Leier spielen und fechten, denn die Flöte wolltest du ja nicht lernen. Dies ist es, was du verstehst, wenn du nicht etwas gelernt hast mir unbemerkt; ich glaube aber nicht, daß du so jemals aus dem Hause gegangen bist weder bei Tage noch bei Nacht.

Alkibiades: Ich habe auch keine andere Schulen gemacht als diese.

(107) Sokrates: Wirst du also wohl, wenn die Athener über Buchstaben ratschlagen, wie sie richtig schreiben sollen, alsdann aufstehn um deinen Rat auch zu erteilen?

Alkibiades: Beim Zeus, ich nicht.

Sokrates: Aber wenn über das Leierschlagen?

Alkibiades: Keinesweges.

Sokrates: Aber über das Fechten pflegen sie ja wohl gar nicht zu ratschlagen in der Versammlung?

Alkibiades: Freilich nicht.

Sokrates: Also wenn sie worüber doch ratschlagen? doch wohl nicht wenn über Gebäude?

Alkibiades: Auch nicht.

Sokrates: Denn da wäre wohl ein Baumeister ein besserer Ratgeber als du.

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Auch wohl nicht, wenn sie über das Wahrsagen ratschlagen?

Alkibiades: Nein.

Sokrates: Denn da wäre wieder ein Wahrsager besser als du.

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und zwar er mag klein sein oder groß, schön oder häßlich, vornehmer oder geringer Abkunft.

Alkibiades: Freilich wohl.

Sokrates: Denn von dem Wissenden, denke ich, kommt guter Rat in jeder Sache, nicht von dem Reichen.

Alkibiades: Wie könnte es anders sein!

Sokrates: Ob also der, welcher ihnen zuspricht, arm ist oder reich, das wird den Athenern nichts verschlagen, wenn sie wegen der Bewohner der Stadt ratschlagen, wie sich diese wohl gesund erhalten können; sondern sie werden nur suchen, daß der Ratgeber ein Arzt sei.

Alkibiades: Ganz natürlich wohl.

Sokrates: Wenn sie also was doch überlegen, wirst du mit Recht auftreten, wenn du auftrittst ihnen Rat zu erteilen?

Alkibiades: Wenn ihre eigenen Angelegenheiten, o Sokrates.

Sokrates: Meinst du die des Schiffbaues, was für Schiffe sie sollen zimmern lassen?

Alkibiades: Nicht doch, Sokrates.

Sokrates: Denn Schiffe zu bauen, denke ich, verstehst du nicht. Ist das die Ursache, oder sonst etwas?

Alkibiades: Nein, sondern dieses.

Sokrates: Also die Beratschlagung über welche von ihren Angelegenheiten meinst du denn?

Alkibiades: Wenn sie über Krieg und Frieden ratschlagen, o Sokrates, oder über sonst eine von den Angelegenheiten des Staats.

Sokrates: Meinst du wenn sie ratschlagen, mit wem sie Frieden machen sollen und mit wem Krieg führen und auf welche Weise?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Müssen sie nun nicht dies, mit wem es am besten ist?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und dann wann es am besten ist?

Alkibiades: Freilich.

Sokrates: Und so lange als es besser ist?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Wenn nun die Athener sich berateten, mit wem man ringen muß, und mit wem lieber mit dem bloßen Vorderarm kämpfen und auf welche Weise: würdest dann du besseren Rat geben oder der Meister in Leibesübungen?

Alkibiades: Der letztere offenbar.

Sokrates: Weißt du nun wohl zu sagen, worauf sehend er seinen Rat darüber erteilen würde, mit wem man ringen muß und mit wem nicht? und wann und auf welche Weise? – Ich meine es so. Man muß doch mit denen ringen, mit denen es besser ist? oder nicht?

Alkibiades: Ja.

(108) Sokrates: Und soviel Gänge als es besser ist?

Alkibiades: So viele.

Sokrates: Und auch dann, wann es besser ist?

Alkibiades: Freilich.

Sokrates: Und wer singt muß bisweilen die Leier schlagen zum Gesang und tanzen?

Alkibiades: Das muß er.

Sokrates: Und nicht wahr dann wann es besser ist?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und so lange als es besser ist?

Alkibiades: Das behaupte ich.

Sokrates: Wie nun? da du doch beide Male das Bessere genannt hast beim Leierschlagen zum Gesang und beim Ringen, wie nennst du das Bessere im richtigen Leierschlagen? so wie ich das Bessere im Ringen das gymnastische nenne, wie nennst du jenes?

Alkibiades: Ich verstehe nicht.

Sokrates: Versuche nur mich nachzuahmen. Denn ich habe schon beantwortet das was sich überall richtig verhält. Denn richtig verhält sich doch das was nach der Kunst geschieht; oder nicht?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: War aber nicht jene Kunst die Gymnastik?

Alkibiades: Wie sollte sie nicht.

Sokrates: Und ich nannte das Bessere im Ringen das gymnastische?

Alkibiades: Das tatest du.

Sokrates: Und mit Recht?

Alkibiades: So dünkt mich.

Sokrates: So komm denn! denn dir steht es ja auch wohl an dich richtig auszudrücken, und sage mir zuerst, welches ist die Kunst, welcher das richtige Leierschlagen und singen und sich dazu bewegen obliegt, wie wird sie insgesamt genannt? Kannst du es noch nicht sagen?

Alkibiades: Nicht recht.

Sokrates: Versuche es so. Welches sind die Göttinnen; denen diese Kunst zukommt?



Alkibiades: Die Musen meinst du, Sokrates?

Sokrates: Freilich. Sieh nun, was für einen Beinamen hat von ihnen diese Kunst?

Alkibiades: Die Musik dünkst du mich zu meinen.

Sokrates: Die meine ich auch. Was ist nun das, was nach dieser richtig erfolgt? so wie ich dir dort das nach der gymnastischen Kunst richtige benannte, wie sagst du nun auch hiebei daß es geschehe?

Alkibiades: Musikalisch, dünkt mich.

Sokrates: Wohl gesprochen. Wohlan denn auch das bessere beim Krieg führen oder beim Friede halten, dieses bessere wie nennst du es? wie du dort von jedem sagtest, das bessere sei das musikalischere, und bei dem andern es sei das gymnastischere, so versuche auch hier das bessere zu benennen.

Alkibiades: Aber ich weiß wirklich nicht wie.

Sokrates: Allein ist das nicht schmäglich, wenn dich, indem du sprächest und Rat gäbest über Speisen, daß die eine besser ist als die andere und jetzt und in dieser Menge, jemand hernach fragte, wie nennst du dieses bessere, o Alkibiades? daß du hievon zwar zu sagen wüßtest, es ist das gesündere, wiewohl du dich nicht für einen Arzt ausgibst: wofür du dich aber ausgibst es zu verstehen, und auftrittst um Rat zu erteilen als ein Wissender, hiernach gefragt du wie es scheint nichts zu (109) sagen weißt, willst du dich dessen nicht schämen, oder dünkt es dich nicht schmäglich?

Alkibiades: Gar sehr freilich.

Sokrates: So überlege denn und versuche zu sagen, worauf doch ziele dieses bessere in dem Frieden halten und in dem Kriegführen mit wem man soll.

Alkibiades: Aber ich überlege es und kann es doch nicht inne werden.

Sokrates: Und weißt auch nicht wenn wir Krieg anfangen, was für Begegnisse wir einander beschuldigen, weshalb wir zum Kriegführen schreiten, und wie wir sie nennen?

Alkibiades: Das weiß ich, wir wären hintergangen oder beraubt worden oder man hätte uns Gewalt angetan.

Sokrates: Halt, und wie sagen wir sei uns das alles begegnet? versuche anzugeben, wie dabei das So oder So verschieden ist.

Alkibiades: Meinst du unter dem So, o Sokrates, das gerecht oder ungerecht?

Sokrates: Eben dieses.

Alkibiades: Das ist ja freilich ein großer und gänzlicher Unterschied.

Sokrates: Wie nun? gegen welche von beiden willst du den Athenern raten Krieg zu führen,

gegen die Unrechttuenden, oder die welche gerecht gehandelt haben?

Alkibiades: Das ist ja eine harte Frage. Denn wenn einer auch dächte, man sollte gegen die welche recht handeln Krieg führen, so würde er es doch nicht eingestehen.

Sokrates: Denn dies ist nicht gesetzlich, wie ja einleuchtet.

Alkibiades: Freilich nicht; und auch für schön wird es ja nicht gehalten.

Sokrates: Also in Bezug hierauf, auf das gerechte, würdest auch du deine Reden stellen?

Alkibiades: Notwendig.

Sokrates: Ist nun wohl, wonach ich eben fragte, das bessere im Kriegführen und nicht, und mit wem man soll mit wem dagegen nicht, und wann, wann aber nicht, etwas anderes als das gerechtere? oder nein?

Alkibiades: Offenbar ja eben dieses.

Sokrates: Wie nun, o lieber Alkibiades? weißt du entweder selbst nicht, daß du dies nicht verstehst? oder weiß ich nicht, daß du es gelernt und einen Lehrer besucht hast, der dich gelehrt hat das gerechtere und ungerechtere zu unterscheiden? und wer ist doch der? zeige ihn mir doch auch an, damit ich mich ihm als Schüler von dir vorstellen lasse.

Alkibiades: Du spottest, o Sokrates.

Sokrates: Bei meinem und deinem Freundschaftsgotte, bei dem ich am wenigsten falsch schwören möchte, Nein. Sondern wenn du kannst, so sage wer es ist.

Alkibiades: Und wie wenn ich nun nicht kann? glaubst du nicht, daß ich anders woher wissen kann, was gerecht ist und ungerecht?

Sokrates: Ja wenn du es selbst gefunden hättest.

Alkibiades: Und das glaubst du könnte ich nicht haben?

Sokrates: O sicher, wenn du es gesucht hättest.

Alkibiades: Und glaubst du, ich hätte es nicht gesucht?

Sokrates: Das wohl, wenn du geglaubt hättest es nicht zu wissen.

Alkibiades: Also, gab es etwa keine Zeit, wo es so mit mir stand?

Sokrates: Richtig gesprochen. Kannst du mir also diese Zeit angeben, wo du nicht glaubtest das gerechte und ungerechte zu erkennen? Sprich, hast du es vor dem Jahre gesucht und (110) nicht geglaubt es zu wissen? oder glaubtest du es da schon? und antworte mir die Wahrheit, damit wir unsere Gespräche nicht vergeblich führen.

Alkibiades: Da glaubte ich es zu wissen.

Sokrates: Und vor zwei und drei und vier Jahren nicht so?

Alkibiades: Allerdings.

Sokrates: Und früher warst du doch noch ein Knabe. Nicht wahr?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Damals nun weiß ich ganz gewiß, daß du es zu verstehen glaubtest.

Alkibiades: Woher weißt du das so gewiß?

Sokrates: Weil ich dich oft in den Schulen gehört habe als ein Kind, auch sonst vornehmlich aber wenn du Knöchel spieltest oder irgend ein anderes Spiel, gar nicht als ob du ungewiß wärest über Recht und Unrecht, sondern ganz laut und zuversichtlich von welchem Knaben es nun eben war sagen, er wäre schlecht und ungerecht und er täte Unrecht. Oder ist das nicht wahr?

Alkibiades: Aber was sollte ich denn tun, o Sokrates, wenn mir nun einer Unrecht tat?

Sokrates: Meinst du, wenn du ungewiß wärest ob dir Unrecht geschähe oder nicht, was du dann tun solltest?

Alkibiades: Beim Zeus! ich war ja gar nicht ungewiß; sondern ich erkannte ganz bestimmt, daß mir Unrecht geschah.

Sokrates: Also schon als ein Kind glaubtest du zu verstehen, wie sich zeigt, was recht und unrecht ist?

Alkibiades: Freilich, und ich verstand es auch.

Sokrates: Nachdem du es in welcher Zeit doch gefunden? Denn gewiß doch nicht als du es schon zu wissen glaubtest.

Alkibiades: Freilich nicht.

Sokrates: Wann also glaubtest du es nicht zu wissen? Bedenke dich! du wirst aber diese Zeit nicht finden.

Alkibiades: Beim Zeus, Sokrates, ich weiß sie nicht anzugeben.

Sokrates: Also durch Selbstfinden weißt du es nicht.

Alkibiades: Offenbar wohl nicht.

Sokrates: Aber eben gestandest du ja auch, es nicht durch Erlernung zu wissen. Wenn du es nun weder gefunden noch gelernt hast, wie weißt du es denn, und woher?

Alkibiades: Das habe ich vielleicht wohl nicht richtig geantwortet, daß ich sagte, ich wisse es durch eignes Finden; sondern es verhielt sich wohl so: ich habe es gelernt, denke ich, ich so gut als alle andere.

Sokrates: Da kommen wir ja wieder auf dieselbe Rede. Von wem? sage es mir auch.

Alkibiades: Von den Leuten.

Sokrates: Nicht zu sonderlichen Lehrern nimmst du deine Zuflucht, wenn du es auf die Leute bringst.

Alkibiades: Wie so? sollten sie nicht taugen das zu lehren?

Sokrates: Wenigstens nicht was im Brettspiel kunstmäßig ist und was nicht; wiewohl ich das doch für geringer halte als das Gerechte. Und du, glaubst du nicht auch so?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Also das geringfügigere sollten sie nicht lehren können, wohl aber das wichtigere?

Alkibiades: Das glaube ich doch. Wenigstens können sie ja vieles lehren, was wichtiger ist als Brettspielen.

Sokrates: Was wäre doch das?

(111) Alkibiades: Wie das Hellenischreden ich meines Teils ja von eben diesen gelernt habe, und keinen andern Lehrer zu nennen wüßte, sondern es auf die nämlichen bringe, von denen du sagst, daß sie nicht sonderliche Lehrer wären.

Sokrates: Aber, mein Bester, hierin sind die Leute wohl gute Lehrer und man kann mit Recht ihre Lehre rühmen.

Alkibiades: Wie so?

Sokrates: Weil sie hie von haben, was gute Lehrer haben müssen.

Alkibiades: Was meinst du damit?

Sokrates: Weißt du nicht, daß die irgend etwas lehren sollen, es zuerst selbst wissen müssen? Oder nicht?

Alkibiades: Wie sollten sie nicht?

Sokrates: Und daß die etwas wissen, darüber einig sind unter einander und nicht im Streit?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Worüber sie aber uneinig sind, wirst du sagen, daß sie das wissen?

Alkibiades: Wohl nicht.

Sokrates: Darin nun, wie sollten sie wohl Lehrer sein können?

Alkibiades: Gar auf keine Weise.

Sokrates: Wie nun? scheinen dir die Leute darüber uneins zu sein, was Stein ist und was Holz? Und wenn du einen fragst, werden sie nicht alle in demselben zusammentreffen und nach demselben greifen, wenn sie einen Stein oder ein Holz nehmen wollen? und so mit allen dergleichen Dingen? Denn ich merke, daß du dies ohngefähr meinst, wenn du sagst, sie verstehen hellenisch zu reden. Oder nicht?

Alkibiades: Allerdings.

Sokrates: Und nicht wahr, hierüber, wie wir sagten, sind sie unter einander einig und jeder mit sich einzeln, und auch insgesamt die Staaten haben keinen Streit mit einander, daß der eine dies annähme und der andere jenes?

Alkibiades: Freilich nicht.

Sokrates: Natürlich also können sie darin auch gute Lehrer sein.

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Also wenn wir machen wollten, daß einer dies wüßte, so täten wir recht ihn bei diesen in die Lehre zu schicken, bei den Leuten?

Alkibiades: Ganz gewiß.

Sokrates: Wie aber wenn wir wollten, er sollte nicht nur wissen was Menschen sind und was Pferde, sondern auch welche unter ihnen rechte Läufer sind und welche nicht, sind noch die Leute tauglich dieses zu lehren?

Alkibiades: Wohl nicht.

Sokrates: Und ist dir das Beweis genug, daß sie es nicht verstehn und keine tüchtigen Lehrer darin sind, daß sie gar nicht unter sich einig sind darüber?

Alkibiades: Mir genug.

Sokrates: Und wenn wir wollten, einer solle nicht nur wissen was Menschen sind, sondern auch was gesunde und was kränkliche, wären uns auch dann die Leute tüchtige Lehrer?

Alkibiades: Wohl nicht.

Sokrates: Und wäre es dir ein hinreichender Beweis, daß sie nur schlechte Lehrer wären, wenn du sie unter einander uneins sähest?

Alkibiades: Mir ja.

Sokrates: Und wie denn? was gerechte Menschen und Handlungen sind, dünken dich darüber die Leute übereinzustimmen jeder mit sich selbst und alle untereinander?

(112) Alkibiades: Nichts weniger als das, beim Zeus, o Sokrates!

Sokrates: Sondern wie? über die Maßen uneinig zu sein hierüber?

Alkibiades: Gar sehr.

Sokrates: Wenigstens glaube ich nicht, daß du jemals über das, was gesund ist oder nicht, Menschen so uneinig wirst gesehen oder gehört haben, daß sie deshalb mit einander kämpften oder sich umbrachten.

Alkibiades: Freilich nicht.

Sokrates: Wohl aber wegen Recht und Unrecht weiß ich gewiß, daß wenn du es auch nicht selbst gesehn, du es wenigstens von vielen Andern gehört hast und auch vom Homeros. Denn die Odysseia und Ilias hast du doch gehört?

Alkibiades: Das versteht sich ja wohl, o Sokrates.

Sokrates: Und nicht wahr, diese Gedichte handeln ganz und gar von einem Streit über Recht und Unrecht?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und Gefechte und Tod entstanden aus diesem Zwist den Achaiern und Troern, und der Freiern der Penelope und dem Odysseus.

Alkibiades: Du hast Recht.

Sokrates: Ich glaube auch den Athenern, Lakedaimoniern und Böotiern, die bei Tanagra blieben und hernach bei Koroneia, wo auch dein Vater Kleinias endete, hat kein anderer Streit Krieg und Tod gebracht als über Recht und Unrecht. Nicht wahr?

Alkibiades: Du hast Recht.

Sokrates: Sollen wir nun sagen, daß diese dasjenige wissen, worüber sie sich so heftig streiten, daß sie im Zwist darüber sich unter einander das äußerste antun?

Alkibiades: Das sieht wohl nicht so aus.

Sokrates: Und auf solche Lehrer berufst du dich doch, von denen du selbst eingestehst, daß sie nicht wissen?

Alkibiades: Das scheine ich.

Sokrates: Wie soll man nun glauben, daß du dich auf Recht und Unrecht verstehst, worüber du so schwankst, und es offenbar weder von jemanden gelernt, noch es selbst erfunden hast?

Alkibiades: Nachdem, was du sagst, sollte man es nicht glauben.

Sokrates: Siehst du, wie du auch das wieder gar nicht richtig gesprochen hast, o Alkibiades?

Alkibiades: Was denn?

Sokrates: Daß du behauptest, ich sage dies.

Alkibiades: Wie doch? Bist du es etwa nicht der behauptet, daß ich nichts verstehe von Recht und Unrecht?

Sokrates: Gar nicht.

Alkibiades: Sondern ich etwa?

Sokrates: Ja.

Alkibiades: Woher aber?

Sokrates: Das wirst du so sehen. Wenn ich dich frage, Eins und Zwei, welches von beiden ist mehr; so wirst du doch sagen Zwei?

Alkibiades: Gewiß.

Sokrates: Um wieviel?

Alkibiades: Um Eins.

Sokrates: Welcher von uns beiden ist nun der behauptende, daß Zwei um Eins mehr ist als Eins?

Alkibiades: Ich.

Sokrates: Und nicht wahr ich fragte und du antwortetest?

Alkibiades: Ja.

(113) Sokrates: Hierüber also, scheine ich der fragende es zu sein der etwas sagt, oder du der antwortende?

Alkibiades: Ich.

Sokrates: Und wie wenn ich frage, was für Buchstaben hat Sokrates, und du sagst es, wer ist der behauptende?

Alkibiades: Ich.

Sokrates: Wohlan so sage es auf einmal. Wo Frage und Antwort gewechselt wird, wer behauptet, der Fragende oder der Antwortende?

Alkibiades: Der Antwortende, dünkt mich, o Sokrates.

Sokrates: Und eben war ich doch durchweg der Fragende?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und du der Antwortende?

Alkibiades: Freilich.

Sokrates: Was also behauptet worden ist, wer hat es ausgesprochen?

Alkibiades: Offenbar wohl, o Sokrates, nach dem was wir eingestanden haben, ich.

Sokrates: Und es ist behauptet worden, daß über Recht und Unrecht der schöne Alkibiades der Sohn des Kleinias nichts verstehe, glaube es aber, und wolle in die Versammlung gehn um den Athenern Rat zu geben über das, wovon er nichts weiß. War es nicht so?

Alkibiades: Offenbar.

Sokrates: Es kommt also das vom Euripides heraus, o Alkibiades, von dir magst du das wohl, nicht von mir gehört haben, und ich bin es nicht der dies behauptet, sondern du; mich aber beschuldigst du fälschlich.

Alkibiades: Und doch ist es ganz richtig.

Sokrates: Nämlich ein törichtes Unternehmen hast du im Sinn, o Bester, lehren zu wollen was du nicht weißt, nachdem du verabsäumt es zu lernen.

Alkibiades: Ich denke aber, o Sokrates, die Athener mögen wohl gar selten darüber beratschlagen, und so auch die andern Hellenen, was gerechter sei oder ungerechter. Denn das, denken sie, sieht jedermann. Sie lassen es also und überlegen nur, welches von zweien ihnen vorteilhaft sein wird, wenn sie es tun. Denn das ist, glaube ich, nicht einerlei, das gerechte und das vorteilhafte; sondern Vielen hat es schon Nutzen gebracht, daß sie große Ungerechtigkeiten begangen haben, und Andern, glaube ich, die recht gehandelt, hat das nicht gevorteilt.

Sokrates: Wie also? wenn das gerechte wirklich so sehr etwas anderes ist, und das vorteilhafte wieder etwas anderes: meinst du nicht wiederum das zu verstehen, was den Menschen vorteilhaft ist und warum?

Alkibiades: Was hindert es, o Sokrates? wenn du mich nur nicht wieder fragen willst, von wem ich es gelernt oder wie ich es selbst gefunden habe.

Sokrates: Was du nun anstellst! Wenn du etwas unrichtig behauptest, und es ist möglich dir dies auf dieselbe Art nachzuweisen wie schon in einem früheren Fall, glaubst du dennoch, daß du etwas neues hören mußt und andere Beweise, als ob die vorigen wie Kleider abgetragen wären, und du sie nicht mehr umnehmen wolltest, sondern es müßte dir einer einen ganz neuen noch unberührten Beweis bringen? Ich will mich aber an deine Vorklage nicht kehren, sondern dich nichts desto (114) weniger fragen, woher du nun wieder das vorteilhafte gelernt hast daß du es nun verstehst, und wer dein Lehrer gewesen ist, und alles jenes vorige frage ich dich mit Einer Frage. Aber offenbar wirst du wieder auf dasselbige kommen, und wirst nicht aufzeigen können, weder daß du durch Selbstfinden das Vorteilhafte weißt noch durch Erlernung. Aber weil du vornehm tust und nicht gern dieselbe Rede noch einmal kosten möchtest: so lasse ich das gut sein, ob du weißt oder nicht, was den Athenern vorteilhaft ist; ob aber das gerechte und das vorteilhafte einerlei ist oder verschieden, warum zeigst du mir das nicht, entweder wenn du willst indem du mich fragst wie ich dich, oder wenn nicht, so führe es auch in eigner Rede durch.

Alkibiades: Ich weiß aber nicht, ob ich im Stande sein werde, o Sokrates, es vor dir durchzuführen.



Sokrates: Stelle dir doch nur vor, du Guter, ich wäre die Versammlung und das Volk. Dort wirst du ja auch müssen jeden einzelnen überzeugen. Nicht wahr?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und es ist ja wohl die Sache desselbigen, Einen einzeln überzeugen zu können und Viele zugleich von dem was er weiß, wie der Sprachlehrer ja wohl Einen überzeugt in Sachen der Sprache und Viele?

Alkibiades: Ja wohl.

Sokrates: Nicht auch von dem, was die Zahlen betrifft, wird derselbige Einen überzeugen können und auch Viele?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Dieser ist aber der, der es versteht, der Rechenkünstler?

Alkibiades: Freilich.

Sokrates: Also nicht auch du, wovon du Viele zu überzeugen im Stande bist, davon auch Einen?

Alkibiades: Wahrscheinlich wohl.

Sokrates: Und das ist doch das was du weißt?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und ist nun nicht der Redner im Volke nur in so weit von dem in einem solchen Zusammensein verschieden, daß der eine Viele auf einmal von demselben überzeugt, der andere einzeln?

Alkibiades: So scheint es.

Sokrates: So komm also! wenn es doch für denselben gehört Einen zu überzeugen und Viele, so übe dich an mir, und versuche mir zu zeigen, daß das Gerechte bisweilen nicht nützlich ist!

Alkibiades: Du treibst Übermut, Sokrates.

Sokrates: So will ich denn itzt wenigstens aus Übermut dich von dem Gegenteil dessen überzeugen, wovon du mich willst.

Alkibiades: Sprich denn.

Sokrates: Antworte nur was ich dich fragen werde.

Alkibiades: Nein! sondern sprich du allein.

Sokrates: Wie doch? willst du denn nicht so sehr als nur möglich überzeugt werden?

Alkibiades: Allerdings will ich das.

Sokrates: Und nicht wahr, wenn du selbst behauptest, daß sich etwas so verhält, dann bist du aufs beste überzeugt?

Alkibiades: Das dünkt mich wenigstens.

Sokrates: So antworte denn. Und wenn du es nicht von dir selbst hörst, daß das Gerechte zugleich vorteilhaft ist, so glaube es nicht wenn es ein Anderer sagt.

Alkibiades: Freilich nicht; und so will ich denn antworten; denn ich denke ja auch ich werde keinen Schaden davon haben.

Sokrates: Du bist eben wahrsagerisch. Sage mir also, du behauptest einiges gerechte vorteile, anderes nicht?

(115) Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und wie? auch daß einiges davon schön sei und anderes nicht?

Alkibiades: Wie meinst du das?

Sokrates: Ob dich schon jemand gedünkt hat schändlich zu handeln, zugleich aber gerecht?

Alkibiades: Nein, das nicht.

Sokrates: Sondern alles Gerechte ist auch schön?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Wie nun das Schöne? ist es alles gut, oder einiges wohl, anderes aber nicht?

Alkibiades: Ich wenigstens meine, einiges schöne sei wohl übel.

Sokrates: Etwa auch schändliches gut?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Meinst du etwa solches, wie daß schon Viele im Kriege, indem sie einem Freunde oder Angehörigen Hülfe leisteten, Wunden davon getragen haben oder gestorben sind, Andere aber, die nicht halfen, obschon sie es gesollt hätten, gesund sind davon gekommen?

Alkibiades: Allerdings eben das.

Sokrates: Und nicht wahr, eine solche Hilfsleistung nennst du zwar schön in Beziehung auf das Bestreben diejenigen zu retten, welche man sollte, und das ist Tapferkeit; oder nicht?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Übel aber nennst du sie in Beziehung auf den Tod und die Wunden. Nicht wahr?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Ist nun nicht etwas anderes die Tapferkeit und wieder etwas anderes der Tod?

Alkibiades: Freilich.

Sokrates: Nicht also in derselben Beziehung ist es schön und übel den Freunden helfen.

Alkibiades: Nein, wie sich zeigt.

Sokrates: Sieh nun, ob es nicht eben in sofern als schön auch gut ist, wie ja auch hier. Denn in Bezug auf die Tapferkeit, gestehst du, sei die Hülffleistung schön. Nun betrachte eben dieses, die Tapferkeit ob sie gut ist oder übel. Überlege es aber so. Welches von beiden möchtest du wohl haben, gutes oder übles?

Alkibiades: Gutes.

Sokrates: Und zwar das größte am liebsten, und am unliebsten möchtest du dir das nehmen lassen?

Alkibiades: Wie sollte ich nicht!

Sokrates: Was meinst du nun von der Tapferkeit, für wieviel möchtest du sie dir wohl nehmen lassen?

Alkibiades: Auch nicht leben möchte ich, wenn ich sollte feige sein.

Sokrates: Das äußerste Übel also dünkt dich die Feigheit?

Alkibiades: Ganz gewiß.

Sokrates: Gleichgeltend dem Sterben, wie sich zeigt?

Alkibiades: Das behaupte ich.

Sokrates: Und dem Tode und der Feigheit ist doch das entgegengesetzteste das Leben und die Tapferkeit?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und diese beiden wünschst du dir am liebsten, jene am wenigsten?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Wohl weil du die einen für das beste hältst, die anderen für das übelste?

Alkibiades: Freilich wohl.

Sokrates: Das Helfen also den Freunden im Kriege, sofern es schön ist, nämlich vermöge der Vollbringung des Guten, der Tapferkeit, hast du schön genannt.

Alkibiades: Das schein ich wohl.

Sokrates: Vermöge der Vollbringung des Üblen aber, des Todes, übel.

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Ist es nun nicht recht jegliche Handlung so zu bezeichnen, wenn du sie doch sofern sie übles bewirkt übel nennst, muß du sie auch sofern sie gutes bewirkt gut nennen.

(116) Alkibiades: Das dünkt mich wohl.

Sokrates: Nicht auch sofern gutes schön, sofern aber übles schlecht?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Wenn du also sagest, die den Freunden im Kriege geleistete Hülfe sei schön aber übel, so sagst du nichts anderes als wenn du sie gut nenntest und auch übel.

Alkibiades: Du scheinst richtig zu reden, Sokrates.

Sokrates: Nichts schönes also ist in sofern schön übel, noch schändliches in sofern schändlich gut.

Alkibiades: Nein wie sich zeigt.

Sokrates: Betrachte es auch noch so. Wer schön lebt, lebt der nicht auch wohl?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Die Wohllebenden aber, sind die nicht glücklich?

Alkibiades: Wie sollten sie nicht!

Sokrates: Und nicht wahr, glücklich durch den Besitz des Guten?

Alkibiades: Vornehmlich.

Sokrates: Dies besitzen sie aber vermöge des Wohl- und Schönlebens?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Wohl zu leben also ist gut?

Alkibiades: Wie sollte es nicht!

Sokrates: Ist nun aber nicht das Wohlleben etwas schönes?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: So zeigt sich uns also wiederum als dasselbe das Gute und das Schöne?

Alkibiades: So zeigt es sich.

Sokrates: Was wir also schön gefunden haben, das werden wir auch gut finden nach dieser Rede.

Alkibiades: Notwendig.

Sokrates: Und wie! vorteilt das Gute oder nicht?

Alkibiades: Es vorteilt.

Sokrates: Erinnerst du dich auch, was wir über das Gerechte eingestanden haben?

Alkibiades: Ich glaube wenigstens, daß alle rechttuenden notwendig auch schönes tun.

Sokrates: Und die schönes auch gutes?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Das gute aber vorteile?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Das Gerechte also, o Alkibiades, ist vorteilhaft.

Alkibiades: Es scheint ja.

Sokrates: Wie nun, bist du es der dies behauptet oder ich der fragende?

Alkibiades: Ich ja wohl wie es scheint.

Sokrates: Wenn nun einer aufsteht um zu beratschlagen, gleich viel ob mit den Athenern oder Peperethiern, in der Meinung zu verstehen was recht und unrecht ist, und will doch behaupten zu wissen, das Gerechte sei bisweilen übel: würdest du ihn nicht auslachen, da doch auch du behauptest das gerechte und das vorteilhafte sei dasselbe?

Alkibiades: Aber bei den Göttern, o Sokrates, ich weiß nicht was ich behauptete, sondern ordentlich ganz verdreht komme ich mir vor. Denn bald dünkt es mich so, wenn du mich fragst, bald wieder anders.

Sokrates: Und das weißt du nicht, Lieber, was für ein Zustand dies ist?

Alkibiades: Gar nicht.

Sokrates: Glaubst du denn, wenn dich jemand fragte, hast du zwei oder drei Augen, und zwei Hände oder vier, daß du dann auch bald dies antworten würdest bald wieder anderes? oder immer dasselbe?

Alkibiades: Mir ist zwar nun schon ganz bange um mich selbst, ich glaube aber doch dasselbe.

(117) Sokrates: Und daß du es weißt, ist die Ursache davon?

Alkibiades: Das denke ich wenigstens.

Sokrates: Worauf du also wider deinen Willen entgegengesetztes antwortest, darin bist du doch offenbar nicht wissend?

Alkibiades: So sieht es wenigstens aus.

Sokrates: Und nicht wahr, auch indem du über gerechtes und ungerechtes, über schönes und schändliches, über übles und gutes, über was vorteilt und nicht antwortest, gestehst du daß du schwankst? Ist es nun nicht offenbar, daß du, weil du nichts davon verstehst, deshalb schwankst?

Alkibiades: Mir wenigstens.

Sokrates: Verhält es sich etwa auch immer so, wenn jemand etwas nicht weiß, daß die Seele notwendig darüber schwankt?

Alkibiades: Wie sollte sie nicht!

Sokrates: Wie nun? weißt du auf welche Weise du gen Himmel fahren kannst?

Alkibiades: Beim Zeus, ich nicht.

Sokrates: Schwankt etwa deine Meinung auch hierüber?

Alkibiades: Wohl nicht.

Sokrates: Und die Ursache, weißt du sie, oder soll ich sie sagen?

Alkibiades: Sage sie.

Sokrates: Weil du, Lieber, nicht glaubst es zu wissen, wie du es auch nicht weißt.

Alkibiades: Wie meinst du das wieder?

Sokrates: Betrachte es nur mit mir gemeinschaftlich. Was du nicht verstehst, aber auch erkennst, daß du es nicht verstehst, schwankst du etwa über dergleichen? wie von der Zubereitung der Gemüse weißt du doch wohl, daß du nichts weißt?

Alkibiades: Ganz gewiß.

Sokrates: Machst du dir nun hierüber eine Meinung, wie man sie wohl zubereiten müsse, und schwankst dann, oder überläßt du es dem Sachverständigen?

Alkibiades: Das letzte tue ich.

Sokrates: Und wenn du zu Schiffe führest, würdest du dir eine Meinung darüber machen, ob man das Steuerruder wohl müsse nach sich halten oder von sich, und weil du es nicht recht wüßtest schwanken, oder würdest du das dem Steuermann überlassen und dich ganz ruhig halten?

Alkibiades: Dem Steuermann.

Sokrates: Du schwankst also nicht über das was du nicht weißt, wenn du nur weißt, daß du es nicht weißt.

Alkibiades: Ich scheine nicht.

Sokrates: Merkst du nun wohl, daß auch die Fehler im Handeln aus dieser Unwissenheit entstehen, daß wer nicht weiß doch meint zu wissen?

Alkibiades: Wie meinst du nur das wieder?

Sokrates: Wir unternehmen doch nur dann etwas zu tun, wenn wir meinen das zu verstehen was wir tun?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Wenn aber jemand nicht meint etwas zu verstehen: so überläßt er es Andern?

Alkibiades: Wie sollte er nicht?

Sokrates: Und solche Nichtwissende leben doch wohl fehlerlos, weil sie ihre Angelegenheiten Andern überlassen?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Wer sind nun die fehlenden? die Wissenden doch wohl nicht?

Alkibiades: Nicht füglich.

Sokrates: Wenn nun aber weder die Wissenden, noch diejenigen unter den Nichtwissenden, welche wissen daß sie nicht wissen: bleiben wohl Andere übrig, als die Nichtwissenden welche glauben zu wissen?

Alkibiades: Nein, sondern diese.

(118) Sokrates: Diese Unwissenheit nun ist Ursache alles Übels, die schämliche Torheit.

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und wenn sie die wichtigsten Dinge betrifft, dann ist sie am verderblichsten und schändlichsten?

Alkibiades: Bei weitem.

Sokrates: Wie nun? weißt du etwas wichtigeres zu nennen als rechtes und schönes und gutes und vorteilhaftes?

Alkibiades: Wohl nicht.

Sokrates: Und hierüber gestehst du, daß du schwankst?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Wenn du aber schwankst, ist es nicht aus dem vorigen klar, daß du nicht nur das wichtigste nicht weißt, sondern auch nicht wissend es doch zu wissen glaubst?

Alkibiades: Das mag wohl sein.

Sokrates: Weh also, o Alkibiades, was ist dir widerfahren, was ich zu nennen Bedenken trage, aber doch weil wir allein sind muß ich es heraussagen. Nämlich mit der Torheit haust du und zwar mit der schimpflichsten wie die Rede dich beschuldigt und du dich selbst. Darum also läufst du so nach den Staatssachen, ehe du unterrichtet bist. Aber nicht du allein befindest dich in diesem Zustande, sondern die meisten von denen, welche die Angelegenheiten dieser Stadt besorgen, bis auf Wenige wohl und vielleicht deinen Vormund Perikles.

Alkibiades: Von diesem sagt man ja auch, daß er nicht von selbst so weise geworden ist, sondern durch den Umgang mit vielen weisen Männern, dem Pythokleides und Anaxagoras, und auch jetzt noch in solchem Alter geht er eben deshalb mit dem Dämon um.

Sokrates: Aber wie doch? hast du wohl schon einen irgend worin weisen gesehen, der nicht vermögend gewesen wäre, einen andern eben darin weise zu machen, worin er es ist? Wie wer dich die Sprache gelehrt hat, war selbst darin vollkommen, und hat dich auch dazu gemacht, und wen er sonst wollte. Nicht wahr?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und auch du, nachdem du es von jenem gelernt, wirst es einem andern können beibringen?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Eben so nun der Musikmeister und der Fechtmeister.

Alkibiades: Freilich.

Sokrates: Denn das ist ein schöner Beweis für die, welche irgend etwas verstehen, daß sie es verstehn, wenn sie auch einen andern können verständig darin machen.

Alkibiades: Das dünkt mich auch.

Sokrates: Wie nun? weißt du einen zu nennen, den Perikles verständig in Staatssachen gemacht hätte von seinen Söhnen an?

Alkibiades: Wie aber, wenn Perikles beide Söhne einfältig wären, Sokrates!

Sokrates: Aber den Kleinias, deinen Bruder?

Alkibiades: Wie kannst du nur wieder den Kleinias anführen, diesen tollen Menschen!

Sokrates: Wenn nun Kleinias toll ist und Perikles Söhne einfältig waren: was für eine Ursache sollen wir anführen, weshalb er dich so übersieht, da du dich doch in diesem Zustande befindest?



Alkibiades: Ich bin wohl Schuld, denke ich, weil ich nicht aufgemerkt.

(119) Sokrates: Aber nenne mir doch sonst einen Athener oder Fremden, Knecht oder Freien, der wirklich angeben kann, daß er durch den Umgang des Perikles weiser geworden ist, wie ich dir anführen kann, durch den des Zenon sind es Pythodoros der Sohn des Isolochos und Kallias der Sohn des Kalliades, die jeder dem Zenon hundert Minen bezahlt haben, und ganz weise und berühmt geworden sind.

Alkibiades: Beim Zeus, das kann ich doch nicht.

Sokrates: Gut. Was gedenkst du nun aber mit dir selbst zu tun? es so zu lassen wie du jetzt bist, oder irgend eine Fürsorge zu treffen?

Alkibiades: Das wollen wir noch mit einander beraten, o Sokrates; wiewohl ich verstehe was du sagst und es zugebe. Denn mir scheinen die, welche die Angelegenheiten der Stadt besorgen, bis auf wenige gar ununterrichtet zu sein.

Sokrates: Was also weiter?

Alkibiades: Wenn sie nun unterrichtet wären, dann müßte freilich wer es unternähme mit ihnen zu wetteifern erst lernen und sich üben, und dann gegen sie auftreten wie gegen gelernte Kämpfer. Nun sie aber auch ganz unkundig an die Staatssachen gegangen sind, was soll man sich erst Mühe geben mit lernen und üben? Denn das weiß ich ja doch daß ich diese schon durch meine Natur gar weit übertreffen werde.

Sokrates: O weh, Bester, was hast du da gesagt! wie unwürdiges deiner Gestalt und deiner übrigen Eigenschaften.

Alkibiades: Wie so denn? und worauf zielst du damit, o Sokrates?

Sokrates: Es tut mir leid für deine und meine eigene Liebe.

Alkibiades: Weshalb?

Sokrates: Wenn du deinen Wetteifer nur nehmen willst gegen die Leute hier.

Alkibiades: Gegen welche denn sonst?

Sokrates: Sollte das ein Mann der so großdenkend sein will auch nur fragen?

Alkibiades: Wie meinst du? nicht gegen diese hier hätte ich aufzutreten?

Sokrates: Würde es dir denn etwa auch, wenn du ein Kriegsschiff zu steuern gedächtest, welches ins Gefecht gehn soll, dann genügen in der Steuerkunst der beste zu sein unter denen die mit dir auf einem Schiffe sind; oder würdest du denken, dies müsse zwar auch sein, würdest aber weiter auf deine wahren Gegner sehn, und nicht wie jetzt auf deine Mitsstreiter, über die du ja so weit hervorragen muß, daß sie gar nicht begehren gegen dich zu streiten, sondern, zu gering dazu geachtet, mit dir zu streiten gegen die Feinde, wenn du in Wahrheit eine schöne Tat aufzustellen gedenkst und die deiner würdig ist und der Stadt.

Alkibiades: Das denke ich ja allerdings.

Sokrates: So ist es also deiner ganz unwürdig, dich damit zu begnügen, wenn du besser bist als die Krieger, und nicht auf die Anführer der Gegner zu sehen, immer strebend besser zu werden als sie und dich ühend gegen sie.

Alkibiades: Welche meinst du denn damit, o Sokrates?

(120) Sokrates: Weißt du denn nicht daß unsere Stadt immer mit den Lakedaimoniern und mit dem großen Könige Krieg führt?

Alkibiades: Das ist wahr.

Sokrates: Wenn du also im Sinne hast der Führer dieser Stadt zu sein so wirst du wohl ganz recht haben, wenn du glaubst dein Wettstreit gehe eigentlich gegen die Könige der Lakedaimonier und der Perser.

Alkibiades: Das mag ganz wahr gesprochen sein.

Sokrates: Nicht doch, du Guter! sondern auf Meidias den Wachtelfutterer mußt du sehn, und auf Andere solche die die Angelegenheiten der Stadt zu führen unternehmen, und noch das knechtische Haar, wie die Weiber sagen würden, auf der Seele habend, das sie aus Unbildung immer nicht abgeworfen haben, und die noch ungeschickt stammelnd herkommen um der Stadt zu schmeicheln nicht sie zu regieren. Auf diese von denen ich jetzt rede sehend magst du dann dich selbst vernachlässigen, und weder lernen was sich lernen läßt, da du doch einen so großen Kampf bestehen willst, noch dich üben in dem was der Übung bedarf, um so auf alle Weise gerüstet zur Führung des Staates zu schreiten.

Alkibiades: Aber, o Sokrates, du scheinst mir zwar recht zu

haben, nur denke ich doch die Heerführer der Lakedaimonier und der König der Perser werden um nichts besser sein als die andern.

Sokrates: Aber, o Bester, betrachte nur diese Meinung recht, was du an ihr hast.

Alkibiades: In welcher Hinsicht?

Sokrates: Zuerst in welchem Falle glaubst du wohl wirst du am meisten auf dich selbst Bedacht nehmen, wenn du besorgt bist und jene für furchtbar hältst, oder nicht?

Alkibiades: Offenbar wohl, wenn ich sie für furchtbar halte.

Sokrates: Und denkst du Schaden davon zu haben, wenn du recht auf dich selbst Bedacht nimmst?

Alkibiades: Keinesweges, sondern gar großen Nutzen.

Sokrates: Also dieses eine große Übel hat schon jene Meinung.

Alkibiades: Du hast Recht.

Sokrates: Das zweite nun, daß sie auch falsch ist, nimm aus der Wahrscheinlichkeit ab.

Alkibiades: Wie das?

Sokrates: Ist es wohl wahrscheinlich, daß aus edlen Geschlechtern bessere Naturen hervorgehen oder nicht?

Alkibiades: Offenbar aus edlen.

Sokrates: Und daß die gut erzeugten, wenn sie auch gut sind erzogen worden, dann vollkommen werden in der Tugend?

Alkibiades: Notwendig.

Sokrates: So laß uns denn ihnen das unsrige entgegenstellen und zusehen, zuerst ob wohl der Lakedaimonier und Perser Könige von schlechterem Geblüt sein mögen. Oder wissen wir nicht daß die einen vom Herakles und die andern vom Achämenes abstammen, und daß des Herakles und des Achämenes Geschlecht auf Perseus, den Sohn des Zeus, zurückgeführt wird?

Alkibiades: Aber das meinige, o Sokrates, auch auf den Eurysakes (121) und dessen auf den Zeus.

Sokrates: Und auch das meinige, o edler Alkibiades, auf den Daidalos, und Daidalos auf Hephaistos, den Sohn des Zeus. Allein jener Familien, wenn man von ihnen selbst anfängt, sind lauter Könige von Königen abstammend bis auf den Zeus, die einen von Argos und Lakedaimon, die andern aber von Persien immer oft aber von ganz Asien wie auch jetzt. Wir aber und unsere Väter sind nur Bürger. Und wenn du nun deine Voreltern und des Eurysakes Vaterland Salamin oder Aigina das des noch früheren Aiakos dem Artaxerxes, dem Sohne des Xerxes, aufzeigtest, was für ein Gelächter meinst du wohl würdest du bereiten? Sondern sieh zu, ob wir nicht an Glanz der Abkunft hinter den Männern zurückbleiben und auch sonst an der Erziehung. Oder hast du nicht vernommen, wie herrlich die Könige der Lakedaimonier daran sind, deren Frauen von Staatswegen von den Ephoren beaufsichtigt werden, damit wo möglich nie etwa ein König aus einem anderen Geschlecht sich einschleiche als dem der Herakliden? Der König der Perser aber ist so erhaben, daß niemanden auch nur der Verdacht einfällt, es könne der König von einem andern erzeugt werden als von ihm. Daher wird auch des Königs Gattin nicht bewacht als nur durch die Furcht. Ist aber der älteste Sohn geboren, auf den die Herrschaft kommt, so feiern zuerst alle in des Königs Reich über die er herrscht ein Fest, und von da an begeht hernach immer an diesem Tage ganz Asien feierlich und gottesdienstlich das Geburtsfest des Königs. Wenn aber unser eins geboren ist, geht es wie es in der Komödie heißt, die Nachbarn merken es nicht einmal recht, o Alkibiades. Dann wird der Knabe auferzogen nicht von einem Weibe, die immer nur eine schlechte Wärterin ist, sondern von Eunuchen, welche eben für die vortrefflichsten von denen um den König gehalten werden, welchen aufgegeben ist, nicht nur übrigens den Neugeborenen zu pflegen, sondern auch darauf zu denken, daß er recht schön werde, indem sie die Glieder des Knaben bearbeiten und einrichten müssen. Und dieses Geschäftes wegen stehen sie in hohen Ehren. Sind dann die Knaben siebenjährig, so besuchen sie die Pferde und die Lehrer der Reitkunst, und fangen an auf die Jagd zu gehen. Und sind sie zweimal sieben Jahre, dann übernehmen den Knaben die, welche man die königlichen Erzieher nennt. Diese sind ausgewählt aus allen Persern die viere welche für die vortrefflichsten gehalten werden in der Blüte des Alters, der weiseste, der gerechteste, der besonnenste und der tapferste, wovon der eine ihn die

geheime Weisheit des Zoroasters Sohn des (122) Oromazes lehrt, welches die Verehrung der Götter ist; er lehrt ihn aber auch die königlichen Geschäfte. Der gerechteste aber lehrt ihn die Wahrheit sein ganzes Leben durch heilig halten; der besonnenste sich auch nicht von einer Lust beherrschen zu lassen, damit er sich gewöhne frei zu sein und wahrhaft ein König, indem er zuerst was in ihm selbst ist alles beherrscht und keinem dient; der tapferste aber bildet ihn furchtlos und der Angst unfähig, weil wenn er sich je fürchtete er ein Knecht wäre. Dir aber, o Alkibiades, hat Perikles zum Erzieher bestellt den vor Alter unbrauchbarsten unter seinen Hausleuten, den Thraker Zopyros. Ich könnte dir auch die übrige Erziehung und Unterweisung deiner Gegner durchgehen, wenn es nicht zu weitläufig und nicht dieses schon hinreichend wäre, um auch auf das übrige schließen zu lassen, was damit zusammenhängt. Um deine Erzeugung aber, o Alkibiades, und Auferziehung und Unterweisung oder auch jedes andern Atheners, um es auf einmal zu sagen kümmert sich Niemand, außer wenn etwa einer dein Liebhaber ist. Willst du aber auf Reichtum sehen und Pracht und Gewänder, auf zierliche Tracht von Kleidern und Duft von Salben und auf zahlreiches Gefolge von Dienerschaft und die übrigen Bequemlichkeiten der Perser: so müßtest du dich vor dir selbst schämen, wenn du bemerkst wie weit du darin zurück stehst. Willst du aber wieder auf Besonnenheit und Sittsamkeit sehen, auf die Behülflichkeit und Genügsamkeit, die Großmut und Ordnung, die Tapferkeit und Beharrlichkeit und Arbeitsamkeit und Bestrehsamkeit und Ehrliche der Lakedaimonier: so würdest du dir selbst als ein Kind vorkommen in dem allen. Hältst du aber wiederum etwas auf Reichtum, und glaubst dadurch etwas zu sein: so brauchen wir auch das nicht unerwähnt lassen, wenn du nur irgend weißt wie du stehst. Denn willst du den Reichtum der Lakedaimonier betrachten: so wirst du wohl einsehen, daß der hiesige gar sehr hinter jenem zurückbleibt. Denn welche große Landbesitzungen sie haben, bei sich und in dem Messenischen, damit könnte es ja wohl nicht einer hier aufnehmen weder an Größe noch Güte noch Menge der Sklaven anderer sowohl als helotischer noch an Pferden und anderem Vieh was im Messenischen weidet. Allein das lasse ich alles, aber auch Gold und Silber wird in ganz Hellas nicht so viel als in Lakedaimon von einzelnen besessen. Denn schon seit vielen Menschengeschlechtern zieht es von allen Seiten von den Hellenen und oft auch von den Barbaren hinein, kommt aber nirgends wieder heraus, sondern recht wie in der Aesopischen Fabel der Fuchs zu dem Löwen sagt, könnte man auch von dem nach Lakedaimon gehenden (123) Gelde sagen, daß die dort hinwärts gehenden Spuren kenntlich genug sind, von herauskommenden aber nirgends niemand welche sieht. So daß man wohl einsehen muß, daß sie dort auch an Gold und Silber die reichsten sind unter den Hellenen, und unter ihnen wiederum ihr König; Denn die meisten und größten Einnahmen hievon hat der König, und der königliche Schoß ist auch nicht gering den die Lakedaimonier ihren Königen entrichten. Und so ist nun der Reichtum der Lakedaimonier mit andern hellenischen verglichen zwar groß, mit persischem aber und dem des Perserköniges nichts. So habe ich einmal von einem glaubwürdigen Manne, einem von denen die zum Könige hinaufgereiset waren, gehört, daß er durch einen großen und schönen Strich Landes gereist wäre beinah eine Tagereise lang, welchen die Einwohner den Gürtel der Königin nennen, und einen anderen gäbe es wieder der ihre Haube heiße, und viele andere schöne und gute Gegenden wären ganz für den Schmuck der Frau gewidmet, und hätten ihren Namen jede von einem besondern Teile des Schmuckes. So daß ich denke, wenn jemand der Mutter des Königes, der Gemahlin des Xerxes Amestris erzählte, deinem Sohne gedenkt der Sohn der Deinomache sich entgegenzustellen, deren Schmuck vielleicht fünfzig Minen wert ist wenn es hoch kommt, und der selbst kaum dreihundert Acker Landes in Erchia besitzt, würde sie sich wundern, worauf sich doch dieser Alkibiades verließe, daß er im Schilde führte gegen den Artaxerxes zu kämpfen. Und ich glaube gewiß sie würde sagen, unmöglich verläßt sich der Mann auf etwas anderes bei seinem Unternehmen als auf Geschick und Weisheit, denn dies allein ist der Rede wert bei den Hellenen. Denn wenn sie hörte, daß dieser Alkibiades zuerst kaum

zwanzig Jahr alt ist, und ganz und gar ununterrichtet, und überdies wenn sein Liebhaber ihm sagt er müsse erst lernen und sich üben und Geschick erwerben und so gehen um gegen den König zu kämpfen, dann nicht will, sondern meint er wäre gut genug auch wie er ist: so glaube ich würde sie sich wundern und fragen, Was ist es also doch nur, worauf sich das Knäblein verläßt? Wenn wir ihr nun sagten, auf Schönheit und Größe und Abkunft und Reichtum und Naturgaben: dann, o Alkibiades, würde sie glauben wir wären toll, wenn sie dies alles vergleiche mit dem wie sie es bei sich findet. Ich glaube aber auch Lampito die Tochter des Leotychides die (124) Gattin des Archidamos die Mutter des Agis, die alle Könige gewesen sind, auch die würde sich wundern, wenn sie auf das sieht, was sie bei sich haben, wie doch dir so übel bestelltem einfallen könne gegen ihren Sohn zu streiten. Und doch, dünkt dich das nicht schmähhlig, wenn die Weiber der Feinde es richtiger einsehen, wie wir wohl sein müßten um es mit ihnen aufzunehmen als wir selbst von uns selbst? Also Bester gehorche nur mir und dem Spruche in Delphi und erkenne dich selbst, weil diese, und nicht die welche du nennst, unsere Gegner sind, deren keinen wir wohl anders überwinden könnten als durch Geschick und Kunst. Und wenn du diese nicht erwirbst, wirst du auch nicht erwerben, daß du berühmt wirst unter Hellenen und Ausländern, was du doch zu lieben scheinst wie nur einer etwas lieben kann.

Alkibiades: Wie aber soll ich mich geschickt machen, o Sokrates? kannst du mir das wohl erklären? denn gar sehr scheinst du mir die Wahrheit gesagt zu haben.

Sokrates: Ja, aber nur durch gemeinsame Beratung, auf welche Weise wir wohl so trefflich werden könnten als möglich. Denn ich sage das nicht etwa von dir daß du bedarfst dich bilden zu lassen und von mir nicht. Denn ich bin gar um nichts besser als du außer in einem Stück.

Alkibiades: Und in welchem?

Sokrates: Mein Vormund ist besser und weiser als Perikles der deinige.

Alkibiades: Wer ist denn das, o Sokrates?

Sokrates: Der Gott, o Alkibiades, welcher mir auch nicht zugelassen hat vor diesem Tage mit dir zu reden, und dem vertrauend ich auch behaupte, daß Ruhm dir durch keinen andern werden kann als durch mich.

Alkibiades: Du scherzest Sokrates.

Sokrates: Vielleicht. Aber darin rede ich doch wahr, daß wir Mühe anwenden müssen, freilich auch wohl alle Menschen, aber wir beide gar besonders.

Alkibiades: Daß ich es muß, das lügst du nicht.

Sokrates: Auch nicht daß ich.

Alkibiades: Was sollen wir also tun?

Sokrates: Wir müssen uns nicht abschrecken lassen noch weichlich werden, Freund!

Alkibiades: Das ziemt uns ja auch nicht, Sokrates.

Sokrates: Freilich nicht. Aber zusehn müssen wir gemeinschaftlich. So sage mir denn, wir behaupten doch, wir wollen so trefflich werden als möglich. Nicht wahr?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: In welcher Eigenschaft denn?

Alkibiades: Offenbar doch in der worin treffliche Männer es sind.

Sokrates: Die worin trefflich sind?

Alkibiades: Offenbar in Verrichtung der Geschäfte.

Sokrates: Was für welcher? etwa der Pferdegeschäfte?

Alkibiades: Wohl nicht.

Sokrates: Denn dann gingen wir zu den Bereutern?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Aber die Schiffsgeschäfte meinst du?

Alkibiades: Nein.

Sokrates: Denn dann gingen wir zu den Seeleuten.

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Also was für welche, und die wer verrichtet?

Alkibiades: Die die guten und stattlichen unter den Athenern verrichten.

Sokrates: Gut und stattlich nennst du die Verständigen oder die Unverständigen?

Alkibiades: Die Verständigen.

(125) Sokrates: Und worin jeder verständig ist, darin ist er auch gut?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Der Unverständige aber schlecht?

Alkibiades: Wie sollte er nicht.

Sokrates: Nun ist doch der Lederarbeiter verständig in der Verfertigung der Schuhe?

Alkibiades: Freilich.

Sokrates: Darin also ist er gut?

Alkibiades: Gut.

Sokrates: Aber wie? in Verfertigung der Kleider, ist da nicht der Lederarbeiter unverständlich?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Schlecht also ist er darin?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Derselbe also ist nach dieser Rede schlecht und auch gut?

Alkibiades: So scheint es.

Sokrates: Meinst du nun etwa, daß die guten Männer auch schlecht sind?

Alkibiades: Wohl nicht.

Sokrates: Also was für gute meinst du denn?

Alkibiades: Die vermögend sind in der Stadt zu herrschen, meine ich.

Sokrates: Doch nicht über Pferde?

Alkibiades: Wohl nicht.

Sokrates: Sondern über Menschen?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Etwa über kranke?

Alkibiades: Nein.

Sokrates: Aber über schiffende?

Alkibiades: Nein sage ich.

Sokrates: Also über erntende?

Alkibiades: Nein.

Sokrates: Also über nichts tuende oder etwas tuende?

Alkibiades: Über etwas tuende, sage ich.

Sokrates: Was aber? versuche auch mir das deutlich zu machen.

Alkibiades: Doch wohl über die welche unter einander Verkehr treiben und sich einer des andern bedienen, so wie wir in den Städten leben.

Sokrates: Also meinst du die über solche Menschen herrschen welche sich der Menschen bedienen?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Etwa über Bootsführer die sich der Ruderer bedienen?

Alkibiades: Nicht doch.

Sokrates: Denn diese Tugend gehört zur Steuermannskunst.

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Sondern du meinst, die über flötenspielende Menschen herrschen, welche den Leuten das Regiment führen beim Gesang und sich der Tänzer bedienen?

Alkibiades: Nicht doch.

Sokrates: Denn dies wäre wieder die Chorführerkunst.

Alkibiades: Allerdings.

Sokrates: Also wozu sollen sich denn die Menschen die man soll regieren können der Menschen bedienen?

Alkibiades: Die mit einander in bürgerlicher Gemeinschaft stehen, meine ich, und Verkehr unter sich treiben, über diese in der Stadt zu regieren.

Sokrates: Welches ist nun diese Kunst? wie wenn ich dich noch einmal das vorige fragte, die mit einander in Schifffahrtsgemeinschaft stehn, welche Kunst macht daß man über diese zu regieren versteht?

Alkibiades: Die Steuermannskunst.

Sokrates: Und die mit einander in musikalischer Gemeinschaft stehen, welche Wissenschaft macht diese regieren?

Alkibiades: Die du eben nanntest, die Chorführerkunst.

Sokrates: Und nun die mit einander in bürgerlicher Gemeinschaft stehen, welche Wissenschaft nennst du da?

Alkibiades: Die Klugheit denke ich, o Sokrates.

Sokrates: Wie so? dünkt dich die Kunst des Steuermanns Unklugheit zu sein?

Alkibiades: Nicht wohl.

Sokrates: Sondern doch auch Klugheit?



Alkibiades: Mich dünkt ja, nämlich in Errettung der Schiffenden.

(126) Sokrates: Richtig gesprochen! wie aber was du Klugheit nennst, worin zeigt sich die?

Alkibiades: In besserer Verwaltung und Erhaltung der Stadt.

Sokrates: Besser aber wird sie verwaltet und erhalten wenn was doch da ist und was nicht da ist? Wie wenn du mich fragtest, Wenn was doch da ist und nicht da ist, wird der Leib besser erhalten und verwaltet, ich sagen würde, Wenn Gesundheit da ist und Krankheit nicht da ist. Meinst du nicht auch so?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und wenn du mich wieder fragtest, Wenn was doch die Augen besser? ich eben so sagen würde, wenn Gesicht da ist und Blindheit nicht da ist. Und eben so die Ohren, wenn Taubheit nicht da ist und Gehör da ist, werden selbst besser und auch besser besorgt.

Alkibiades: Richtig.

Sokrates: Wie nun die Stadt? wenn was doch da ist und nicht da ist, wird die besser, und auch besser besorgt und verwaltet?

Alkibiades: Mich dünkt, o Sokrates, wenn die Leute Freundschaft unter einander halten und Haß und Parteisucht entfernt ist.

Sokrates: Verstehst du unter Freundschaft Eintracht oder Zwietracht?

Alkibiades: Eintracht.

Sokrates: Welche Kunst nun bringt Eintracht in die Städte in Ansehung der Zahlen?

Alkibiades: Die Rechenkunst.

Sokrates: Und wie? unter die Einzelnen nicht dieselbe?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Nicht auch in jeden einzelnen mit sich selbst?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Durch welche Kunst nun ist jeder Einzelne einig mit sich in Ansehung der Spanne und der Elle, welche von beiden größer ist? Nicht durch die Meßkunst?

Alkibiades: Durch welche sonst?

Sokrates: Nicht auch Einzelne unter sich und ganze Städte?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und wie in Absicht des Gewichtes? nicht eben so?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Was du aber Eintracht nennst, was ist das für eine, und worin? und welche Kunst bewirkt sie? und ist sie dieselbe für die Stadt und den Einzelnen in Bezug auf sich selbst und auf Andere?

Alkibiades: Wahrscheinlich doch.

Sokrates: Was ist es also für eine? Laß dir es keine Qual sein zu antworten, sondern sage es dreist heraus.

Alkibiades: Ich meine ich werde sagen die Freundschaft und Eintracht, mit welcher Vater und Mutter den Sohn liebend eins mit ihm sind, und ein Bruder mit dem andern und das Weib mit dem Mann.

Sokrates: Glaubst du also, o Alkibiades, daß der Mann mit der Frau in Absicht der Wollspinnerei könne einig sein, er der nichts davon versteht mit ihr die es versteht?

Alkibiades: Wohl nicht.

Sokrates: Aber es ist auch nicht nötig. Denn es ist ein weibliches Geschäft.

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und wie? könnte wohl die Frau mit dem Manne in der Fechtkunst einig sein, da sie sie nicht gelernt hat?

Alkibiades: Nicht füglich.

(127) Sokrates: Denn, würdest du vielleicht sagen, das ist nur ein männliches Geschäft.

Alkibiades: Das würde ich gewiß.

Sokrates: Es gibt also einige nur weibliche und andere nur männliche Geschäfte nach deiner Rede.

Alkibiades: Wie sollte es nicht.

Sokrates: Und über diese also findet sich keine Eintracht zwischen Männern und Frauen?

Alkibiades: Nein.

Sokrates: Also auch keine Freundschaft, wenn doch Freundschaft Eintracht war.

Alkibiades: Nein, zeigt sich.

Sokrates: Sofern also die Weiber das ihrige verrichten, werden sie von den Männern nicht geliebt.

Alkibiades: Es scheint nicht.

Sokrates: Noch auch die Männer von den Frauen, in wie fern wiederum sie das ihrige?

Alkibiades: Nein.

Sokrates: Also werden auch die Städte nicht dadurch gut verwaltet, daß ein jeglicher das seinige tut?

Alkibiades: Das denke ich doch, o Sokrates.

Sokrates: Wie meinst du? wenn doch keine Freundschaft da ist, welche eben da sein mußte, wie wir sagten, wenn Städte sollten gut verwaltet werden, sonst könnten sie es nicht?

Alkibiades: Aber ich dünke auch eben deshalb müßte doch Freundschaft statt finden, weil jeglicher das seinige tut.

Sokrates: Eben wenigstens dachtest du es nicht. Wie meinst du es aber jetzt wieder? Wenn Eintracht nicht da ist soll doch Freundschaft da sein? oder ist es möglich, daß Eintracht statt finde über dasjenige was die Einen verstehen und die Andern nicht?

Alkibiades: Unmöglich.

Sokrates: Tun sie nun recht oder unrecht, wenn sie jeder das seinige tun?

Alkibiades: Recht; wie sollten sie nicht!

Sokrates: Wenn also die Bürger in der Stadt Recht tun: so findet dann keine Freundschaft unter ihnen statt?

Alkibiades: Das dünkt mich nun wieder ganz notwendig zu sein.

Sokrates: Was meinst du also für eine Freundschaft oder Eintracht in Beziehung auf welche wir weise sein sollen und klug um treffliche Männer zu sein? denn ich kann nicht verstehen weder worin sie besteht, noch bei wem sie sich findet. Denn unter denselbigen kommt bald heraus daß sie ist, bald wieder daß sie nicht ist nach deiner Rede.

Alkibiades: Bei den Göttern, o Sokrates, ich weiß auch selbst nicht was ich sage, und mir unbewußt muß es schon lange sehr schmäählich um mich stehen.

Sokrates: Du mußt nur gutes Mutes sein. Denn hättest du, daß es so mit dir steht, im fünfzigsten Jahre gemerkt: so wäre es dir wohl schwer geworden noch Sorgfalt auf dich zu wenden; so aber ist dein Alter eben das rechte, worin man es inne werden muß.

Alkibiades: Was muß nun aber tun wer es inne geworden ist, o Sokrates?

Sokrates: Beantworten was gefragt wird, o Alkibiades. Und wenn du das tust werden wir uns, so Gott will, wenn ich anders auch meiner Weissagung etwas glauben darf, besser befinden du und ich.

Alkibiades: Das soll uns nicht fehlen, so viel wenigstens auf mein Antworten ankommt.

Sokrates: Wohlan denn, was heißt es doch auf sich selbst Sorgfalt wenden damit wir nicht etwa gar ohne es zu wissen nichts weniger als für uns selbst sorgen und es doch glauben und (128) wenn tut der Mensch dies wohl? Etwa wenn er für das seinige sorgt, dann auch für sich selbst?

Alkibiades: Das dünkt mich wenigstens doch.

Sokrates: Wie doch? wann besorgt der Mensch seine Füße? etwa wenn er das besorgt, was seinen Füßen gehört?

Alkibiades: Ich verstehe nicht.

Sokrates: Nennst du nicht etwas der Hand gehörig? wie den Ring, möchtest du wohl sagen daß der irgend einem andern Teile des Menschen angehöre als dem Finger?

Alkibiades: Wohl nicht.

Sokrates: Nicht auch dem Fuße der Schuh auf dieselbe Weise?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Wenn wir nun für die Schuhe sorgen, sorgen wir dann für die Füße?

Alkibiades: Ich verstehe nicht ganz, o Sokrates.

Sokrates: Wie doch, o Alkibiades! du nennst doch etwas eine Sache was es auch sei richtig besorgen?

Alkibiades: Ganz gewiß.

Sokrates: Und wohl wenn einer etwas besser macht, das nennst du die richtige Besorgung?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Welche Kunst nun macht die Schuhe besser?

Alkibiades: Die Schuhmacherkunst.

Sokrates: Also durch die Schuhmacherkunst sorgen wir für die Schuhe?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Auch für den Fuß durch die Schuhmacherkunst? oder durch jene, durch welche wir die Füße besser machen?

Alkibiades: Durch jene.

Sokrates: Machen wir aber nicht die Füße durch dieselbe besser, durch welche auch den übrigen Leib?

Alkibiades: Das dünkt mich wenigstens.

Sokrates: Und ist nicht das die Gymnastik?

Alkibiades: Ganz vorzüglich.

Sokrates: Durch die Gymnastik also besorgen wir den Fuß, durch die Schuhmacherkunst aber was dem Fuße gehört?

Alkibiades: Freilich wohl.

Sokrates: Und durch die Gymnastik die Hände, durch die Steinschneidekunst aber was den Händen gehört?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und durch die Gymnastik den Leib, durch die Weberkunst aber und die übrigen das was zum Leibe gehört?

Alkibiades: Auf alle Weise.

Sokrates: Durch eine andere Kunst also besorgen wir jedes selbst, und durch eine andere das was ihm angehört.

Alkibiades: So zeigt es sich.

Sokrates: Nicht also wenn du das deinige besorgst, besorgst du dich selbst?

Alkibiades: Keinesweges.

Sokrates: Denn es ist nicht die nämliche Kunst, durch welche einer sich selbst besorgt und das seinige.

Alkibiades: Es scheint nicht.

Sokrates: Wohlan denn! durch was für eine mögen wir wohl für uns selbst sorgen?

Alkibiades: Ich weiß es nicht zu sagen.

Sokrates: Aber so viel ist doch eingestanden, daß nicht durch die, durch welche wir was es auch sei von dem unsrigen besser machen, sondern durch welche uns selbst?

Alkibiades: Richtig.

Sokrates: Könnten wir nun wohl wissen, was für eine Kunst die Schuhe besser macht wenn wir gar keinen Schuh kennten?

Alkibiades: Unmöglich.

Sokrates: Auch nicht was für eine Kunst die Ringe besser macht, wenn wir keinen Ring kennten?

Alkibiades: Richtig.

Sokrates: Und wie? was für eine Kunst einen selbst besser macht, könnten wir das wohl einsehen, wenn wir nicht wüßten, was wir selbst sind?

Alkibiades: Unmöglich.

(129) Sokrates: Ist das nun wohl etwas leichtes sich selbst zu kennen, und war das wohl nur ein gemeiner Mensch der dies aufgeschrieben hat im Pythischen Tempel; oder ist es schwer und nicht jedermanns Sache?

Alkibiades: Mir, o Sokrates, ist es oft als etwas ganz gemeines vorgekommen, und oft auch als etwas sehr schweres.

Sokrates: Aber, o Alkibiades, es mag nun leicht sein oder nicht: so steht es doch auf jeden Fall so, wissen wir es, dann können wir wohl auch wissen worin die Sorge für uns selbst besteht, wissen wir es aber nicht, dann wohl niemals.

Alkibiades: So ist es.

Sokrates: Wohlan denn, auf welche Weise könnte man wohl das Selbst selbst finden? denn dann könnten wir wohl auch finden was wir selbst sind, ist aber jenes noch unbekannt, dann wohl unmöglich.

Alkibiades: Du hast Recht.

Sokrates: So komm denn beim Zeus. Mit wem redest du jetzt? Nicht wahr, doch mit mir?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und ich mit dir?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Sokrates also ist der Redende?

Alkibiades: Freilich.

Sokrates: Und Alkibiades der Hörende?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und nicht wahr mit der Sprache redet Sokrates?

Alkibiades: Womit sonst?

Sokrates: Und reden und sich der Sprache gebrauchen nennst du doch einerlei?

Alkibiades: Freilich.

Sokrates: Der Gebrauchende aber und was er gebraucht, sind die nicht verschieden?

Alkibiades: Wie meinst du?

Sokrates: Wie der Schuster schneidet doch mit dem Werkmesser und dem Kneif und andern Werkzeugen?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Nun ist doch wohl der schneidende und gebrauchende etwas anderes, und etwas anderes das was der schneidende gebraucht?

Alkibiades: Wie sollte es nicht?

Sokrates: Ist nun nicht auch eben so das womit der Leierspieler spielt und der Leierspieler selbst etwas anderes?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Dies nun fragte ich eben, ob der gebrauchende und das was er gebraucht wohl immer scheinen verschieden zu sein?

Alkibiades: Das scheint wohl.

Sokrates: Was sagen wir aber weiter vom Schuster? schneidet er bloß mit den Werkzeugen oder auch mit den Händen?

Alkibiades: Auch mit den Händen.

Sokrates: Er gebraucht also auch diese?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Gebraucht er auch die Augen, wenn er seine Arbeit verrichtet?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und der gebrauchende und was er gebraucht gestanden wir doch sei verschieden?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Verschieden also sind der Schuster und der Leierspieler von den Augen und Händen, womit sie arbeiten?

Alkibiades: So scheint es.

Sokrates: Und nicht wahr, auch seinen ganzen Leib gebraucht der Mensch?

Alkibiades: Freilich.

Sokrates: Und verschieden war das Gebrauchende und was es gebraucht?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Verschieden also ist auch der Mensch von seinem eigenen Leibe?

Alkibiades: So scheint es.

Sokrates: Was ist also der Mensch?

Alkibiades: Ich weiß es nicht zu sagen.

Sokrates: Das doch wohl, daß er das den Leib gebrauchende ist?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Gebraucht den nun wohl etwas anderes als die Seele?

(130) Alkibiades: Nichts anderes.

Sokrates: Indem sie ihn regiert doch wohl?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und hierüber glaube ich wird wohl niemand anderer Meinung sein?

Alkibiades: Worüber?

Sokrates: Daß der Mensch nicht eines von diesen dreien wäre?

Alkibiades: Von welchen?

Sokrates: Entweder die Seele oder der Leib, oder beides zusammen, dieses Ganze.

Alkibiades: Ganz gewiß.

Sokrates: Aber doch eben das den Leib regierende haben wir angenommen sei der Mensch.

Alkibiades: Das haben wir angenommen.

Sokrates: Welches ist also der Mensch? Regiert etwa der Leib sich selbst?

Alkibiades: Keinesweges.

Sokrates: Denn wir sagten auch er werde regiert?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Dieser ist also nicht das, was wir suchen.

Alkibiades: Es scheint nicht.

Sokrates: Aber regiert etwa das Beiderlei den Leib, und wäre dieses der Mensch?



Alkibiades: Vielleicht wohl.

Sokrates: Wohl am allerwenigsten. Denn wenn das eine von beiden nicht mit regiert, so ist wohl gar nicht auszusinnen, wie das Beiderlei regieren soll.

Alkibiades: Richtig.

Sokrates: Wenn nun weder der Leib noch das Beiderlei der Mensch ist: so bleibt nur übrig entweder nichts ist er, oder wenn etwas, so kann nichts anders der Mensch sein als die Seele.

Alkibiades: Offenbar wohl.

Sokrates: Soll dir nun erst noch deutlicher bewiesen werden, daß die Seele der Mensch ist?

Alkibiades: Nein, beim Zeus, sondern dies dünkt mich hinreichend.

Sokrates: Ist es auch nicht ganz genau, sondern nur mäßig: so genügt es uns schon. Denn ganz genau werden wir es nur wissen können, wenn wir das gefunden haben, was wir jetzt, weil es eine zu große Untersuchung wäre, vorbeigelassen haben.

Alkibiades: Was denn?

Sokrates: Das wovon wir vorher sagten daß es zuerst müsse gefunden werden, das Selbst selbst. Jetzt aber haben wir statt dieses Selbst selbst nur das einzelne Selbst betrachtet was es ist. Und vielleicht werden wir damit ausreichen. Wenigstens werden wir wohl niemals zugeben, daß irgend etwas an uns selbst wesentlicher sei als die Seele.

Alkibiades: Gewiß nicht.

Sokrates: Es wird also ganz recht sein so festzustellen, daß wir ich und du zu einander reden der Sprache uns bedienend mit der Seele zu der Seele.

Alkibiades: Allerdings.

Sokrates: Und dies war es also, was wir kurz vorher sagten, daß Sokrates mit dem Alkibiades redend der Sprache sich bedient, nicht an dein Gesicht seine Reden richtend wie es scheint, sondern an den Alkibiades; dieser ist aber die Seele.

Alkibiades: So scheint es mir.

Sokrates: Die Seele also befiehlt uns kennen zu lernen, wer da vorschreibt sich selbst zu kennen.

Alkibiades: So zeigt es sich.

(131) Sokrates: Wer also etwas von seinem Leibe kennt, der kennt das seinige aber nicht sich selbst.

Alkibiades: So ist es.

Sokrates: Kein Arzt also kennt sich selbst, sofern er ein Arzt ist, und auch kein Meister der

Leibesübungen als solcher.

Alkibiades: Es scheint nicht.

Sokrates: Weit mehr also noch gefehlt daß die Ackerleute oder die andern Handwerker sich selbst kennen sollten. Denn diese kennen noch nicht einmal das ihrige wie man sieht, sondern was noch weiter liegt als das ihrige, vermöge der Künste wenigstens die sie inne haben. Denn sie kennen nur das dem Leibe zugehörige, wodurch dieser besorgt wird.

Alkibiades: Du hast Recht.

Sokrates: Wenn also die Besonnenheit darin besteht daß man sich selbst kennt: so ist keiner von diesen besonnen vermöge seiner Kunst.

Alkibiades: Nein, wie mich dünkt.

Sokrates: Darum werden auch diese Künste für niedrig gehalten, und nicht für Beschäftigungen eines edlen Mannes.

Alkibiades: Ganz richtig.

Sokrates: Und nicht wahr eben so wiederum, wer den Leib besorgt, der besorgt auch nur das Seinige und nicht sich selbst.

Alkibiades: So mag es wohl sein.

Sokrates: Wer aber nur das Geld, der besorgt weder sich selbst noch das seinige, sondern entfernteres noch als das seinige.

Alkibiades: Das dünkt mich auch.

Sokrates: Also der Wucherer besorgt nicht mehr das seinige.

Alkibiades: Richtig.

Sokrates: Wer also in des Alkibiades Leib verliebt ist, der ist nicht in den Alkibiades verliebt, sondern in etwas was dem Alkibiades gehört.

Alkibiades: Du hast Recht.

Sokrates: Wer aber in dich, der liebt deine Seele.

Alkibiades: Notwendig nach deiner Rede.

Sokrates: Und wer deinen Leib liebt, der geht ab und davon wenn dieser aufhört zu blühen?

Alkibiades: Natürlich.

Sokrates: Wer aber die Seele liebt, der geht nicht ab so lange sie dem Besseren nachstrebt.

Alkibiades: Wahrscheinlich wohl.

Sokrates: Bin ich nun nicht der nicht abgehende sondern bleibende, auch nachdem dein Leib verblüht ist, und die Andern fortgegangen sind?

Alkibiades: Wohl tust du gewiß daran, o Sokrates, und gehe nur ja nicht!

Sokrates: So bestrebe dich denn recht schön zu sein.

Alkibiades: Das will ich mich bestreben.

Sokrates: Daß es also mit dir so steht, Alkibiades der Sohn des Kleinias wie wir sehen hat keinen Liebhaber weder gehabt noch hat er deren jetzt als nur einen allein, und zwar einen mit dem er zufrieden sein muß, Sokrates den Sohn des Sophroniskos und der Phainarete.

Alkibiades: Richtig.

Sokrates: Sagtest du nun nicht, ich sei dir nur um ein wenig zuvorgekommen indem ich dich anredete; denn du hättest mich zuerst darauf anreden gewollt um zu erfahren, weshalb doch ich allein mich nicht zurückzöge?

Alkibiades: So war es freilich.

Sokrates: Dies nun ist die Ursache, daß ich allein dein Liebhaber war, die andern aber nur des deinigen. Das deinige aber nimmt ab an Schönheit, du selbst hingegen fängst erst an zu blühen. Und wenn du nur jetzt nicht von dem Volke der Athener (132) verdorben oder häßlicher wirst, werde ich dich nicht verlassen. Denn das besorge ich nur am meisten, daß du uns nicht etwa ein Volksliebhaber werdest, und dadurch verderbest; denn gar vielen und guten ist das schon begegnet unter den Athenern. Denn schön ist von Larve des großmütigen Helden Erechtheus Volk, aber ausgezogen muß man es sehen. Gebrauche also ja die Vorsicht, die ich dir anriet.

Alkibiades: Welche doch?

Sokrates: Übe dich zuerst; o Bester, und lerne, was du muß gelernt haben, um an die Angelegenheiten der Stadt zu gehn; ohne das aber nicht, damit du mit guten Gegenmitteln versehen gehst und dir nichts übles begegne.

Alkibiades: Du scheinst mir sehr gut zu reden, o Sokrates! aber versuche nun auch mir zu erklären, auf welche Weise wir denn nun für uns selbst sollen Sorge tragen?

Sokrates: Soviel ist uns doch schon im voraus bestimmt, was wir nämlich sind darüber sind wir doch ganz einig. Wir fürchteten aber daß wenn wir dieses verfehlten, wir ohne es zu wissen für etwas anderes sorgen könnten als für uns.

Alkibiades: So ist es.

Sokrates: Und nach diesem haben wir nun für die Seele zu sorgen und hierauf zu sehn.

Alkibiades: Offenbar.

Sokrates: Für Leib aber und Vermögen die Sorge Andern zu überlassen.

Alkibiades: Wie anders?

Sokrates: Wie können wir aber dies am genauesten kennen lernen? denn wenn wir dies kennen, werden wir auch uns selbst kennen, wie es scheint. Haben wir etwa bei den Göttern nur nicht recht verstanden, was der eben erwähnte delphische Spruch sehr gut sagt?

Alkibiades: Was hast du doch in Gedanken, daß du dieses sagst, o Sokrates?

Sokrates: Ich will dir sagen was ich glaube, daß dieser Spruch meint und uns anrät. Und es mag wohl nicht recht viel Beispiele dazu geben sondern am Gesicht allein.

Alkibiades: Wie meinst du das?

Sokrates: Überlege auch du es. Wenn jemand unserm Auge wie einem Menschen den Rat gäbe, und sagte, Besieh dich selbst; wie würden wir doch glauben daß er das fordere? nicht daß es dahin schauen sollte, wohinein das Auge schauend sich selbst sehen würde?

Alkibiades: Offenbar.

Sokrates: So laß uns denn bedenken, in welches unter allen Dingen schauend wir doch jenes und uns selbst erblicken würden?

Alkibiades: Offenbar doch, o Sokrates, in Spiegel und dergleichen.

Sokrates: Richtig gesprochen. Ist aber nicht auch in dem Auge das womit wir eigentlich sehen eben so etwas?

Alkibiades: Freilich.

Sokrates: Denn du hast doch bemerkt, daß wenn jemand in ein Auge hineinsieht, sein Gesicht in der gegenüberstehenden Sehe erscheint wie in einem Spiegel, was wir deshalb auch das Püppchen nennen, da es ein Abbild ist des hineinschauenden.

(133) Alkibiades: Ganz richtig.

Sokrates: Ein Auge also welches ein Auge betrachtet, und in das hineinschaut was das edelste darin ist, und womit es sieht, würde so sich selbst sehn.

Alkibiades: Das ist offenbar.

Sokrates: Wenn es aber auf irgend einen andern Teil des Menschen sähe oder auf irgend ein anderes Ding außer jenem dem dieses ähnlich ist, wird es nicht sich selbst sehen.

Alkibiades: Richtig.

Sokrates: Wenn also ein Auge sich selbst schauen will, muß es in ein Auge schauen, und zwar in den Teil desselben welchem die Tugend des Auges eigentlich einwohnt. Und dies ist doch die Sehe?

Alkibiades: So ist es.

Sokrates: Muß nun etwa eben so, lieber Alkibiades, auch die Seele, wenn sie sich selbst erkennen will, in eine Seele sehen? und am meisten in den Teil derselben welchem die Tugend der Seele einwohnt die Weisheit, und in irgend etwas anderes dem dieses ähnlich ist?

Alkibiades: So dünkt es mich wenigstens, o Sokrates.

Sokrates: Haben wir nun wohl etwas anzuführen was göttlicher wäre in der Seele als das worin das Wissen und die Einsicht sich findet?

Alkibiades: Das haben wir nicht.

Sokrates: Dem göttlichen also gleicht dieses in ihr, und wer auf dieses schaute und alles göttliche erkannte Gott und die Vernunft, der würde so auch sich selbst am besten erkennen.

Alkibiades: So scheint es.

Sokrates: Das sich selbst kennen aber, gestanden wir doch ein, sei Besonnenheit.

Alkibiades: Freilich.

Sokrates: Wenn wir nun uns selbst nicht kennen und nicht besonnen sind, können wir dann wohl wissen was für uns gut und übel ist?

Alkibiades: Wie sollte das auch nur möglich sein, o Sokrates?

Sokrates: So mag es wohl unmöglich sein wenn man den Alkibiades nicht kennt, das ihm gehörige zu kennen, daß es ihm gehört?

Alkibiades: Unmöglich allerdings beim Zeus.

Sokrates: Also auch das unsrige nicht, daß es das unsrige ist wenn nicht einmal uns selbst?

Alkibiades: Wie sollten wir auch!

Sokrates: Und wenn nicht das unsrige, dann auch wohl nicht das was sich auf das unsrige bezieht?

Alkibiades: Nein scheint es.

Sokrates: Also haben wir wohl nicht ganz richtig eingeräumt was wir eben einräumten es gebe einige, die zwar sich selbst nicht kennten, aber das ihrige doch. Sondern nicht einmal was auf das ihrige sich bezieht: denn dies alles zu verstehen scheint nur einer und derselben Kunst anzugehören, sich, das seinige und das des seinigen.

Alkibiades: So muß es wohl sein.

Sokrates: Wer sich nun aber auf das seinige nicht versteht, muß sich wohl auch auf das der Andern eben so nicht verstehn.

Alkibiades: Wie anders?

Sokrates: Und wenn nicht auf das der Anderen, wird er sich auch auf das der Staaten nicht verstehen.

Alkibiades: Notwendig nicht.

Sokrates: Also könnte auch ein solcher Mann kein Staatsmann werden?

Alkibiades: Wohl nicht.

Sokrates: Ja auch nicht einmal ein Hauswirt?

Alkibiades: Wohl nicht.

Sokrates: Und wird gar nie wissen was er tut?

Alkibiades: Freilich wohl nicht.

(134) Sokrates: Und der nicht wissende, wird der nicht fehlen?

Alkibiades: Freilich.

Sokrates: Und wenn er fehlt, wird er dann nicht schlechte Geschäfte machen für sich und öffentlich?

Alkibiades: Wie sollte er nicht?

Sokrates: Und wer schlechte Geschäfte macht, ist der nicht elend dran?

Alkibiades: Gar sehr.

Sokrates: Und wie die, für die ein solcher Geschäfte macht?

Alkibiades: Auch diese.

Sokrates: Nicht möglich also ist, wenn einer nicht besonnen ist und gut, daß er glücklich sei?

Alkibiades: Nicht möglich.

Sokrates: Also sind die schlechten unter den Menschen elend?

Alkibiades: Gar sehr.

Sokrates: Also auch nicht wer reich wird, wird des Elends entledigt, sondern wer besonnen wird?

Alkibiades: So zeigt es sich.

Sokrates: Also nicht Mauern und Kriegsschiffe und Werfte brauchen die Städte, o Alkibiades, wenn es ihnen Wohlergehen soll, noch auch Volksmenge oder Größe ohne Tugend.

Alkibiades: Freilich nicht.

Sokrates: Wenn du also die Geschäfte der Stadt recht und schön verwalten willst, mußt du den Bürgern Tugend mitteilen.

Alkibiades: Wie sollte ich nicht.

Sokrates: Kann einer aber wohl mitteilen was er nicht hat?

Alkibiades: Und wie?

Sokrates: Dir selbst also mußt du zuerst dieses anschaffen, Tugend, und jeder der nicht nur sich und seine Angelegenheiten besonders regieren und besorgen will, sondern auch die Stadt und ihre Angelegenheiten.

Alkibiades: Du hast Recht.

Sokrates: Nicht also Macht und Gewalt mußt du dir zu erwerben suchen um zu tun was du etwa willst, auch nicht der Stadt, sondern Gerechtigkeit und Besonnenheit.

Alkibiades: So zeigt es sich.

Sokrates: Denn nur gerecht handelnd und besonnen werdet ihr, du und die Stadt, gottgefällig handeln.

Alkibiades: Wahrscheinlich wohl.

Sokrates: Und so werdet ihr, wie wir in dem vorigen sagten, in das göttliche und glänzende schauend handeln.

Alkibiades: So zeigt es sich.

Sokrates: Und dahin sehend werdet ihr dann euch selbst und das was euch gut ist erblicken und erkennen.

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und also werdet ihr recht und wohl handeln.

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und wenn ihr denn so handelt, will ich euch wohl Bürgschaft leisten, daß ihr wahr und gewiß glücklich sein werdet.

Alkibiades: Und du bist ein sicherer Bürge.

Sokrates: Handelt ihr aber ungerecht, indem ihr auf das ungöttliche und dunkle sehet: so werdet ihr auch wie man schließen muß, dem ähnliches tun indem ihr euch selbst nicht kennet.

Alkibiades: Das leuchtet ein.

Sokrates: Denn wer, o lieber Alkibiades, Macht hat zu tun was er will, Vernunft aber nicht hat, was wird dem wahrscheinlich begegnen, sei er nun ein Einzelner oder ein Staat? wie wenn ein Kranker Macht hat zu tun was er will, ohne ärztlichen Verstand zu haben aber mit Gewalt alles durchsetzt, (135) daß ihn auch nicht einmal einer schilt, was wird dabei wohl herauskommen? nicht vermutlich daß er seinen Leib wird zu Grunde richten?

Alkibiades: Du hast Recht.

Sokrates: Und wie in einem Schiffe? wenn einer Macht hätte zu tun was ihm gut dünkt, welcher steuermännischer Vernunft und Tüchtigkeit ganz beraubt wäre, siehst du wohl was ihm und seinen Mitschiffenden begegnen wird?

Alkibiades: Ich wohl, daß sie alle können zu Grunde gehn.

Sokrates: Wird nicht auch eben so im Staat und überall sonst der Herrschaft und Eigenmacht der es an Tugend gebricht das Übelbefinden folgen?

Alkibiades: Notwendig.

Sokrates: Also keine willkürliche Gewalt, o bester Alkibiades, mußt du weder dir verschaffen noch der Stadt, wenn ihr wollt glücklich sein, sondern Tugend.

Alkibiades: Du hast Recht.

Sokrates: Und ehe er Tugend hat ist es besser von einem bessern regiert zu werden als zu regieren nicht nur einem Knaben, sondern auch einem Mann.

Alkibiades: So zeigt es sich.

Sokrates: Und das bessere ist doch auch schöner?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und das schönere auch geziemender?

Alkibiades: Wie sollte es nicht?

Sokrates: Also dem schlechten ziemt es zu dienen; denn es ist ihm besser?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Etwas knechtisches also ist die Schlechtigkeit?

Alkibiades: Es zeigt sich.

Sokrates: Und etwas adeliches die Tugend?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Fliehen aber, o Freund, muß man doch das knechtische?



Alkibiades: Am meisten wohl.

Sokrates: Wie meinst du nun daß du beschaffen bist? adelich oder nicht?

Alkibiades: Das glaube ich jetzt gar sehr zu merken.

Sokrates: Weißt du nun, wie du dem entfliehn sollst, was jetzt mit dir ist, damit wir es doch nicht nennen an einem trefflichen Manne?

Alkibiades: Ich weiß wohl.

Sokrates: Wie denn?

Alkibiades: Wenn du willst, o Sokrates.

Sokrates: Das sagst du nicht recht, o Alkibiades.

Alkibiades: Wie muß ich denn sagen?

Sokrates: Wenn Gott will.

Alkibiades: Das sage ich also. Und überdies sage ich noch dieses, daß wir nun wohl gar unsere Gestalt vertauschen werden, o Sokrates, ich die deinige annehmend und du die meinige. Denn es kann nicht fehlen, daß ich dich nicht überall begleiten sollte von diesem Tage an und du von mir begleitet werden.

Sokrates: Meine Liebe also, o Bester, wird wenig von einem Kranich unterschieden sein, wenn sie bei dir eine junge Liebe wird flügge gemacht haben, und dann selbst wieder von dieser gepflegt werden.

Alkibiades: Aber so verhält es sich doch. Und will ich von jetzt anfangen mich der Gerechtigkeit zu befleißigen.

Sokrates: Und ich wollte daß du es auch vollendetest. Aber ich zittere, nicht als ob ich deiner Natur mißtrauete, sondern nur wenn ich die Stärke der Stadt erwäge, ob sie nicht dich und mich überwältigen wird.

# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Menexenos

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1987

Niemand wird sich wohl wundern, dies kleine Werk nicht in der Reihe der eigentlich philosophischen Schriften des Platon aufgeführt zu finden, in die es, weil auch durchaus kein philosophischer Gegenstand darin abgehandelt ist, eben so wenig gehören kann als etwa die Verteidigungsrede des Sokrates. Allein von dieser liegt doch die Veranlassung zu Tage; was aber den Platon vermocht haben kann, in einer späteren Zeit sich in die ihm ganz fremde Gattung der eigentlichen Staatsrede zu wagen, das mag leicht für uns nicht mehr möglich sein zu bestimmen, wenigstens erscheint uns in dem Werke selbst nichts, was dem vermutenden Scharfsinn eine bestimmte Richtung geben könnte. Daß die Rede in eine Beziehung gesetzt wird mit der Standrede des Perikles, welche uns Thukydides aufbewahrt hat, ist allerdings sichtlich: allein wenn Sokrates beide auf eine Verfasserin die Aspasia zurückführt, so ist das ein Scherz, aus dem wohl nicht leicht jemand etwas ernsthaftes zu machen weiß; und wenn er sagt, die spätere Standrede enthalte manches, was in der früheren sei übergangen worden, so ist auch das kein sehr brauchbarer Fingerzeig, indem die Richtung beider Reden so durchaus verschieden ist, daß man nicht sieht, warum doch auch die andere das sollte enthalten haben, was wir in der einen finden, und man ließe sich dies eher gefallen, wenn es das Urteil eines späteren wäre, dem es schon ein Gesetz gewesen, daß eine solche Rede mit dem Lobe aller Großtaten des athenischen Volkes von Anbeginn anheben müsse.

Etwas anderes, was Jedem leicht beifällt ist, daß Platon vielleicht auch hier ein Gegenstück habe aufstellen gewollt zu einer Rede des Lysias; und in der Tat, wenn wir die Standrede dieses Rhetors für denselben Fall mit der unsrigen vergleichen, so ist eine große Ähnlichkeit in der Anordnung und eine eben so große Verschiedenheit im Charakter und der Ausführung nicht zu verkennen. Was bei Lysias lose aneinanderhängt, ist hier durch bestimmt ausgesprochene Begriffe gebunden, deren Zusammenhang mittelst stark herausgehobener Wortklänge dem Hörer eingeprägt wird; das weichliche in der Klage ist ersetzt durch die männliche Ermahnung, und der ganzen Rede zugleich ein höherer Zweck untergelegt. Allein wenn dieser Gegensatz eigentliche Absicht gewesen wäre: sollte nicht Platon, der so gut zu winken weiß, in dem Gespräch welches die Rede einfaßt irgendwie darauf gedeutet haben?

Wenn uns nun dies auch im bloßen läßt: wollen wir vielleicht sagen, Platon habe durch eine solche Rede tätig antworten gewollt auf den etwanigen Vorwurf, sein Unwillen gegen die Redekunst rühre her aus dem Unvermögen selbst Reden zu verfertigen, welches scherzhafter Weise so oft in seinen Gesprächen Sokrates bekennen muß? und er habe hiezu vornehmlich diese

Gelegenheit gewählt, weil in dem korinthischen Kriege einer seiner Freunde den Tod gefunden? Ja er habe sogar dieser Ausstellung zu Liebe selbst die bitter getadelte schmeichlerische Seite der verderblichen Kunst geübt, indem in der Geschichtserzählung, die hier gegeben wird, immer nur das Schöne herausgehoben ist, und alle Fehler des Staates in den dunkelsten Schatten zurücktreten, namentlich aber die späteren Verhältnisse mit dem Nationalfeind der Hellenen, dem Perserkönig, auf eine Weise beschönigt und dargestellt werden, die sich schwerlich geschichtlich rechtfertigen läßt. Darum behandle es auch Sokrates als etwas so leichtes, dem Volke vor dem Volke zu schmeicheln, und darum auch sei die Rede der Aspasia zugeschrieben, die ja wohl bewandert sein mußte in der Kunst des verführerischen Schmuckes. Aber eben so könnte wohl ein Anderer sagen, wie Platon im »Philebos« seine übertriebene Polemik gegen die Redekunst zurücknehme: so habe er es hier schon früher durch die Tat getan. Denn in der Tat sei der »Menexenos« nichts anderes als ein Versuch, alle solche Reden, worin gewöhnlich nur dem Volke geschmeichelt wurde, durch eine bessere Richtung zu veredeln; von dieser Schmeichelei nämlich sei hier nur der Schein beibehalten, und es leuchte überall das Bestreben hervor, die wahre Idee des Athenischen Volkes und Staates recht lebendig zum Bewußtsein zu bringen, um so dem Vaterlandssinn eine höhere Richtung zu geben. Und ein dritter wiederum könnte den Versuch machen, unser Gespräch lieber in einem andern Sinne an das »Gastmahl« anzuknüpfen, als in diesem an den »Philebos«. Indem er sich nämlich darauf beriefe, wie schwer das Ganze zu erklären sei, wenn man es ernsthaft nähme, und wie selbst das, womit es dem Platon am meisten müßte Ernst gewesen sein, nämlich die Ermahnung zur Tugend, selbst diese durch Wiederholung und Spielerei aus allem Ernst herausgearbeitet sei, könnte er versuchen, es vornehmlich als eine scherzhafte Nachahmung rhetorischer Manieren darzustellen. Und wer weiß wieviel ein Kenner, der hievon schon einen Wink gegeben, mit einer großen Belesenheit in den Rednern und den Nachrichten über sie ausgerüstet für diese Ansicht anführen könnte, gründlicheres und mannigfaltigeres gewiß als was Dionysios sagt, der uns nur an den Gorgias, Likymnos und Polos, und einmal beiläufig an den Agathon erinnert.

Doch mag jeder was uns betrifft in der Rede soviel Ernst oder Scherz finden als er will, und nach eigenem Sinne aussinnen, was Platon damit gewollt habe, viel wird schon gewonnen sein wenn wir nur dieses durchbringen könnten, daß man dem Gespräch welches die Rede einfaßt nicht gleichen Wert und gleiches Ansehn mit ihr selbst beilegte; denn alsdann verschwindet doch die Schwierigkeit, daß keine von den verschiedenen Ansichten eine Bestätigung finden will in dem Gespräch. Zwar wissen wir wohl, daß auch der Eingang von Vielen ist schön gefunden und bewundert worden. Allein wie vielem unplatonischen ist das nicht widerfahren, wenn es einmal unter Platons Namen aufgetreten war. Gewiß wenigstens wenn Platon auch dieses geschrieben hat, ist es seiner nicht sonderlich würdig. Schon wegen der bereits gerügten Unterlassung, daß sie uns auch nicht im mindesten auf die Spur hilft über die eigentliche Bedeutung des Ganzen, verdient diese dialogische Einfassung Tadel; aber auch sonst wird sich wohl kein Kenner ergötzen an der plumpen Ehrerbietigkeit des Menexenos, der nur wenn Sokrates es erlaubt die öffentlichen Angelegenheiten ergreifen will, und an der verfehlten Art wie Sokrates meint, er müsse wohl ein großer Redner sein wegen des Unterrichts der Aspasia, und an dem platten Scherz, daß er beinahe Schläge bekommen hätte wegen schlechten Lernens, oder daß er auch wohl nackt tanzen würde dem Menexenos zu Liebe. Gewiß ist der Verdacht sehr verzeihlich, daß diese Einfassung vielleicht von einem Andern herrühre, der gern ein Gespräch machen wollte aus der Rede, und meinte, ein Platonisches Erzeugnis könne doch ganz ohne den Sokrates unmöglich in die Welt gehen. Ein solcher kann dann leicht der Diotima die Aspasia, und manches manchem andern ziemlich plump nachgebildet haben, und so auch unbedachter Weise in den Anachronism geraten sein, mit dem doch alle andere Platonische gar nicht zu vergleichen sind,

daß nämlich Sokrates eine Rede hält, die sich ganz und gar auf etwas erst lange nach seinem Tode erfolgtes bezieht, und daß er diese Rede von der Aspasia haben will, die schon lange vor ihm muß gestorben sein. Und so wäre denn auch nichts ernsthaftes darin zu suchen, daß Sokrates noch mehr solche Staatsreden aus dem Munde seiner Lehrerin verheißt.

# Menexenos

## *Sokrates • Menexenos*

(234) Sokrates: Vom Markte, Menexenos, oder woher sonst?

Menexenos: Vom Markt, o Sokrates, und aus der Ratsversammlung.

Sokrates: Was hast du doch bei der Ratsversammlung? Oder offenbar daß du mit deiner Unterweisung und Wissenschaft fertig zu sein glaubst, und weil du weit genug bist, du dich nun zu dem höheren zu wenden gedenkst, und unternimmst, du Wundervoller, über uns Alte zu herrschen in solcher Jugend, damit euer Haus nicht ermangele uns immer einen Berater zu geben.

Menexenos: Wenn du es zugibst, o Sokrates, und mir auch rätst an der Regierung Teil zu nehmen: so will ich danach streben, sonst aber nicht. Jetzt jedoch ging ich in die Ratsversammlung, weil ich erfahren, daß der Rat einen wählen würde, der den Gebliebenen die Standrede halten sollte. Denn du weißt, daß sie eine öffentliche Stattung feiern wollen.

Sokrates: Freilich! aber wen haben sie gewählt?

Menexenos: Keinen; sondern sie haben es auf Morgen verschoben. Ich glaube indes, Archinos oder Dion wird gewählt werden.

Sokrates: Es ist doch von gar vielen Seiten eine herrliche Sache, Menexenos, im Kriege zu bleiben. Denn ein schönes und prachtvolles Leichenbegängnis bekommt, wer auch als ein armer Mann gestorben ist, und gelobt wird ebenfalls wer auch nichts taugt, und das von kunstreichen Männern die nicht aufs geratewohl loben, sondern schon lange vorher ihre Reden angeordnet haben, und die so vortrefflich loben, daß sie was Jeder an sich gehabt hat und was auch nicht ihm (235) nachrühmend mit dem herrlichsten Schmuck der Worte verziert unsere Seelen bezaubern, indem sie sowohl den Staat auf alle Weise verherrlichen, als auch die im Kriege gebliebenen und unsere Vorfahren insgesamt ja auch uns selbst preisen, die wir noch leben. So daß mir wenigstens, o Menexenos, ganz erhaben zu Mute ist, wenn ich von ihnen gerühmt werde, und ich stehe jedesmal ganz versunken im Zuhören und bezaubert, meinend ich sei zusehends größer und edler und trefflicher geworden. Und wie denn größtenteils manche Fremde mich begleiten und mit mir zuhören, werde ich gegen die zusehends vornehmer; denn auch ihnen dünkt mich begegnet dasselbe mit mir und der ganzen Stadt, daß sie ihnen viel wundervoller erscheint als zuvor, weil sie von dem Redner beredet sind. Und dieses Selbstgefühl bleibt mir wohl länger als drei Tage; so einsiedeln kann sich die Rede und der Ton des Redners in den Ohren, daß ich mich kaum am vierten oder fünften Tage wieder besinne und merke wo in der Welt ich bin, so lange aber fast glaube in der Seligen Inseln zu wohnen, so geschickt sind unsere Redner.

Menexenos: Immer bespöttelst du die Redner, o Sokrates. Diesmal indes denke ich soll der Gewählte nicht allzuwohl daran sein. Denn mit der Wahl ist es so plötzlich gekommen, daß wer reden soll es fast wird unvorbereitet tun müssen.

Sokrates: Woher doch, Bester? Jeder von diesen hat ja seine Reden immer schon fertig; und dergleichen wäre ja auch unvorbereitet nicht einmal schwer. Ja wenn man Athener sollte vor Peloponnesiern rühmen, oder Peloponnesier vor Athenern, da bedürfte es wohl eines guten Redners um zu überreden und Beifall zu finden; wenn einer aber vor denen seine Kunst geltend zu machen hat, die er zugleich rühmt, da ist es nichts großes wenn man gut scheint zu reden.

Menexenos: Meinst du nicht, o Sokrates?

Sokrates: Gar nicht, beim Zeus.

Menexenos: Glaubst du wohl selbst im Stande zu sein zu reden, wenn du müßtest, und der Rat dich wählte?

Sokrates: Von mir wäre es wohl gar nicht zu wundern, Menexenos, daß ich im Stande wäre die Rede zu halten, der ich eine gar nicht schlechte Lehrerin habe in der Redekunst, sondern die auch viele andere und treffliche Redner gebildet hat, einen aber der es allen Hellenen zuvortut den Perikles.

Menexenos: Wer ist die? oder meinst du wohl gewiß die Aspasia?

Sokrates: Die meine ich, und dann auch Konnos, den Sohn des Metrobios. Denn dies sind meine zwei Lehrer, er in der (236) Tonkunst, sie in der Redekunst. Von einem so erzogenen Manne ist wohl nicht zu verwundern wenn er gewaltig ist im Reden. Aber wer auch minder gut unterrichtet wäre als ich, etwa von Lampros in der Tonkunst und in der Redekunst von Antiphon dem Rhamunsier, auch ein solcher müßte immer noch, wenn er Athener unter Athenern lobte, Beifall finden.

Menexenos: Und was würdest du wohl zu sagen wissen, wenn du die Rede halten müßtest?

Sokrates: Ich von mir selbst vielleicht nichts. Aber der Aspasia habe ich noch gestern zugehört wie sie eine Standrede für eben diesen Fall vortrug. Sie hatte nämlich gehört eben was du sagst, daß die Athener einen Redner dazu wählen wollten; da hat sie mir dann vorgetragen einiges aus dem Stegreif, wie man es sagen müßte, anderes auch wohl früher überlegtes, als sie, denke ich, jene Standrede ausarbeitete, welche Perikles hielt, so daß sie hier einiges dort übrig gelassene zusammenkittete.

Menexenos: Könntest du dich wohl erinnern was Aspasia sagte?

Sokrates: Wenn ich nicht ganz schlecht bin; denn ich habe ja bei ihr gelernt, und beinahe Schläge bekommen, weil ich vergeßlich war.

Menexenos: Warum trägst du es also nicht vor?

Sokrates: Daß mir die Meisterin nur nicht zürnt, wenn ich ihre Reden ausbringe.

Menexenos: Gewiß nicht, o Sokrates; sondern sprich nur. Du wirst mir den größten Gefallen erweisen, magst du nun eine Rede der Aspasia vortragen, oder wessen sonst; allemal sprich nur.

Sokrates: Aber du wirst mich auslachen, wenn ich alter Mann dir vorkomme, als triebe ich noch

Kinderei.

Menexenos: Keinesweges, Sokrates, sondern sprich nur auf jede Weise.

Sokrates: Dir muß ich freilich gefällig sein; und es fehlt wenig wenn du haben wolltest ich sollte mich entkleiden und tanzen daß ich es täte: da wir ja allein sind. So höre denn. Sie redete nämlich, wie ich glaube, indem sie ihre Rede anhub von den Verstorbenen selbst, also.

Was Tat betrifft haben diese zwar was ihnen gebührt, und gehen nachdem es vollbracht ist ihren bestimmten Weg, geleitet alle gemeinsam von der Stadt und jeglicher insbesondere von den Seinigen. Durch Rede aber gebietet das Gesetz den Männern die noch fehlende Ehre zu erzeigen, und das gebührt sich. Denn nach wohlverrichteten Taten erwirbt wohlgesprochene Rede den Tätern Gedächtnis und Ehre bei den Hörern. Es bedarf also eines solchen Vortrages, welcher den Verstorbenen selbst rühmlich nachrede, den Lebenden aber gelinde zurede, Kinder nämlich und Brüder, es jenen in der Tugend nachzutun ermahmend, Väter aber und Mütter, oder wenn ihnen noch höhere Vorfahren zurückgeblieben sind, diese beruhigend. Welches wäre uns nun wohl ein solcher Vortrag, oder womit könnten wir am besten anfangen wackere (237) Männer zu loben, welche im Leben den ihrigen zur Freude gereichten durch ihre Tugend, und nun für das Heil der Lebenden den Tod überkommen haben? Mich dünkt nun man müsse der Natur nach, wie sie gut gewesen sind, so auch sie loben. Gut aber sind sie geworden wegen ihrer Abkunft von Guten. Ihre Wohlgeborenheit also laßt uns zuerst verherrlichen; zum zweiten dann ihre Auferziehung und Unterweisung, und nach diesem ihrer Taten Verrichtung darstellen, wie herrlich und des allen würdig sich diese bewährt. Zu ihrer Wohlgeborenheit nun gehörte zuerst die Herkunft ihrer Vorfahren, welche nicht eine auswärtige ist, noch diese ihre Nachkommen ausweist als Hintersassen in diesem Lande, weil jene anderwärts hergekommen, sondern als wahrhaft Eingeborne und die in der Tat in ihrem Vaterlande wohnen und leben, nicht von einer Stiefmutter Aufgezogene wie Andere, sondern als von einer Mutter von dem Lande in welchem sie wohnten, und die jetzt nach ihrem Ende in dem verwandten Schoß ihrer Gebärerin und Ernährerin wieder aufgenommen liegen. Darum ist es am billigsten zuerst die Mutter selbst zu preisen, denn so findet sich von selbst auch Jener Wohlgeborenheit gepriesen.

Wert aber ist dieses Land wohl von allen Menschen gepriesen zu werden nicht allein von uns, auch auf vielerlei andere Weise zuerst aber und um des größten willen, weil es von den Göttern geliebt ist; und dieser Rede gibt Zeugnis der über sie entzweieten Gottheiten Streit und Vergleich. Welches also die Götter gerühmt haben, wie sollte das nicht billig von allen Menschen insgesamt gerühmt werden? Und der zweite Ruhm desselben wäre mit Recht dieser, daß in jener Zeit in welcher jegliches Land hervorbrachte und erzeugte allerlei Lebendiges, fleischfressende Tiere und grasfressende, in dieser das unsrige wilde Tiere nicht erzeugte und sich rein von ihnen erhielt, von allen Lebendigen aber sich auswählte und erzeugte den Menschen, als dasjenige, welches an Verstand alle übrigen übertrifft und Recht und Götter allein annimmt. Für diese Rede aber daß dieses Land hier ihre und unsere Vorfahren erzeugt hat, ist dieses ein großer Beweis. Jedes Gebärende nämlich hat angemessene Nahrung für das Geborene; woran auch jede Frau zu unterscheiden ist, ob sie in der Tat geboren hat oder nicht, sondern das Kind sich nur unterschiebt, wenn sie nicht Quellen der Nahrung hat für das erzeugte. Und eben hiedurch legt unser Mutterland einen deutlichen Beweis ab, daß es Menschen gezeugt hat. Denn dies allein brachte schon damals und zuerst menschliche Nahrung hervor, die Frucht des Weizens und der Gerste, wovon sich (238) das menschliche Geschlecht am schönsten und besten nährt; so daß gewiß dieses Geschlecht der Lebendigen von ihm selbst erzeugt ist. Und mehr noch von der Erde

als von einer Frau muß man solche Beweise annehmen, Denn die Erde hat nicht den Frauen nachgeahmt Schwangerschaft und Geburt, sondern diese ihr. Diese Frucht aber hat es nicht vorenthalten, sondern sie auch den übrigen mitgeteilt. Nächstdem hat es auch die Erzeugung des Öls dieses Balsams für Mühen seinen Sprößlingen hinterlassen. Und nachdem es sie so ernährt und aufgezogen zur Mannbarkeit hat es ihnen zu Herrschern und Lehrern Götter herbeigeführt, deren Namen uns hier ziemt zu übergehen. Denn wir wissen, welche von ihnen unser Leben angeordnet haben sowohl für das tägliche Bedürfnis durch die erste Anweisung in Künsten als auch für die Beschützung des Landes durch Unterricht in Verfertigung und Gebrauch der Waffen.

Also nun erzeugt und unterrichtet haben dieser Vorfahren eine Staatsverfassung angeordnet und befolgt, deren billig ist hier mit wenigem zu erwähnen. Denn die Staatsverfassung ist die Erziehung der Menschen, die gute trefflicher, die entgegengesetzte schlechter. Wie nun in einer trefflichen Verfassung unsere Vorfahren aufgezogen worden, ist notwendig zu zeigen, vermöge deren sowohl jene gut wurden als auch die heutigen es sind, zu denen auch diese Verstorbenen gehören. Denn die Verfassung war dieselbe damals wie jetzt aristokratisch, auf welche Weise wir uns jetzt regieren und auch die ganze Zeit von damals an größtenteils; es nennt sie aber der eine eine Volksherrschaft, der andere anders, wie es jedem beliebt, in Wahrheit aber ist sie eine Herrschaft der Besseren mit dem guten Willen des Volks. Denn Könige haben wir ja immer nur bald erbliche bald gewählte, das Meiste hängt aber ab in der Stadt von dem Volke, welches Ämter und Gewalt denen gibt, die ihm jedesmal dünken die Besten zu sein, und weder durch Schwächlichkeit noch durch Armut noch durch der Väter Unberühmtheit ist irgend einer ausgeschlossen noch auch begünstigt durch das Gegenteil wie in anderen Staaten, sondern nur die eine Bestimmung gibt es, wer im Rufe steht weise und tüchtig zu sein, der hat den Vorzug und regiert. Ihren Grund aber hat bei uns diese Verfassung in der Gleichheit der Geburt. Denn andere Staaten sind aus vielerlei und ungleichen Menschen gebildet, daher auch ihre Verfassungen die Ungleichheit darstellen in willkürlicher Herrschaft eines Einzelnen oder Weniger. Sie sind daher so eingerichtet, daß Einige die Andern für Knechte und diese jene für Herren halten. Wir aber und (239) die unsrigen von Einer Mutter alle als Brüder entsprossen begehren nicht Knechte oder Herren einer des andern zu sein; sondern die natürliche Gleichbürtigkeit nötigt uns auch Rechtsgleichheit gesetzlich zu suchen, und um nichts anderen willen uns einander unterzuordnen als wegen des Rufes der Tugend und Einsicht.

Daher denn unsere und dieser Verstorbenen Väter so wie diese selbst in aller Freiheit auferzogen und edel schon geboren viele und schöne Taten ausgeübt haben vor allen Menschen sowohl jeder für sich als im öffentlichen Leben, indem sie sich immer verpflichtet hielten um der Freiheit willen sowohl mit Hellenen für Hellenen zu streiten als auch mit Barbaren für alle Hellenen insgesamt. Wie sie nun den Eumolpos und die Amazonen als diese das Land feindlich überzogen und noch frühere abgewehrt, und wie sie den Argeiern geholfen gegen die Kadmeer, und den Herakliden gegen die Argeier, dies nach Würden durchzugehn ist die Zeit zu kurz, und auch Dichter haben schon aufs herrlichste die Tugend jener Zeiten mit der Tonkunst Hülfe besingend Allen kund gemacht. Wollten wir nun unternehmen dasselbige in bloßer Rede darzustellen, so dürften wir wohl nur als die zweiten erscheinen. Dieses also glaube ich deshalb übergehn zu dürfen, da es auch ohnedies schon seine Gebühr hat. Was aber hohes noch keinem Dichter hohen Ruhm gebracht hat und noch in Gefahr der Vergessenheit schwebt, hievon dünkt mich Erwähnung tun zu müssen, lobpreisend und Andere anwerbend daß sie es in Gesängen und anderer Dichtung niederlegen würdig der Täter. Das erste aber von dem, was ich meine ist dieses. Den Perser, der über Asien herrschte und Europa unterjochen wollte, haben die Abkömmlinge dieses Landes und unsere Vorältern abgehalten, welches billig zuerst zu erwähnen und ihre



Tugend zu preisen ist, und so will ich es auch. Man muß sie aber betrachten, wenn man sie gehörig rühmen will in jene Zeit sich in der Rede versetzend, als ganz Asia schon dem dritten Könige gehorchte, von welchen der erste Kyros, nachdem er die Perser seine Landsleute befreit, durch seine Klugheit zugleich die Meder ihre Herren unterwarf, und das übrige Asia bis gen Ägypten beherrschte, sein Sohn aber auch Ägypten und Lybien soviel davon konnte durchzogen werden, der dritte aber Dareios durch seine Landmacht das Reich bis zu den Skythen ausdehnte, mit seinen Schiffen aber das Meer und die Inseln beherrschte, so daß auch keiner mehr gedachte sein Widersacher (240) zu sein, sondern aller Menschen Sinne in Knechtschaft gehalten waren. So viele und große und streitbare Geschlechter hatte der Perser Macht sich unterworfen. Dareios nun welcher uns und die Eretrier beschuldigte wegen des Überfalls von Sardes, nahm diesen Vorwand und indem er fünfzig Myriaden in Schiffen sandte und dreihundert Kriegsschiffe, und den Datis als Anführer befahl er ihm die Eretrier und Athener gefangen mitzubringen, wenn er seines Kopfes sicher sein wolle. Der nun schiffte nach Eretria gegen Männer, welche unter den Hellenen damals zu den vorzüglichsten gehörten im Kriegswesen und nicht schwach an Zahl; diese bezwang er in drei Tagen, und durchsuchte ihr ganzes Land, damit ihm keiner entkäme auf folgende Weise. Seine Kriegsmänner nämlich, nachdem sie die Grenzen von Eretria erreicht hatten, stellten sich von einem Meere zum andern, auseinander und dann mit den Händen sich verbindend durchzogen sie so das ganze Land, damit sie dem König sagen könnten, daß ihnen keiner entkommen sei. Mit demselben Vorhaben nun zogen sie von Eretria gen Marathon, als könne es ihnen nicht fehlen, auch die Athener auf die gleiche Weise wie die Eretrier bezwungen fortzuführen. Hiebei nun wie jenes vollbracht und dieses begonnen wurde half weder den Eretriern irgend ein Hellene noch den Athenern, die Lakedaimonier ausgenommen, diese aber kamen erst den Tag nach der Schlacht. Alle andern waren in Schrecken gesetzt und hielten sich ruhig mit der Sicherheit des Augenblicks zufrieden. Und dieses vor Augen habend kann nun jemand erkennen, welche Tugend in denen muß gewesen sein, welche zu Marathon der Macht der Barbaren sich entgegenstellten, den Übermut des ganzen Asia züchtigten, und zuerst Siegeszeichen von den Barbaren aufrichtend allen übrigen Vorgänger und Lehrer hierin wurden, daß die Macht der Perser nicht unüberwindlich sei, sondern daß jegliche Zahl und jeglicher Reichtum doch der Tugend weiche. Daher behauptete auch ich, daß jene Männer nicht allein unsere leiblichen Väter sind, sondern auch die Väter der Freiheit, unserer und Aller insgesamt in diesem Festlande. Denn auf jene Tat sehend wagten die Hellenen auch die nachherigen Schlachten durchzufechten für ihr Heil als Lehrlinge derer von Marathon. Der erste Preis also ist jenen zu weihen, der zweite aber denen (241) welche bei Salamis und Artemision zur See gefochten und gesiegt haben. Denn auch von diesen Männern wäre viel zu sagen, was sie entgegenkommendes zu Lande und zur See bestanden und wie es abgewehrt. Was mir aber das trefflichste zu sein scheint auch an ihnen, will ich erwähnen, daß sie nämlich zu der Tat der Marathonier das nächste vollbracht haben. Denn die Marathonier hatten den Hellenen nur dieses bewiesen, daß es zu Lande möglich sei die Barbaren abzuwehren mit Wenigen Viele; zu Schiffe aber war es noch unklar, und die Perser standen im Ruf unüberwindlich zu sein zur See durch Zahl und Reichtum, Geschick und Stärke. Dieses also ist des Lobes wert an jenen damals zur See fechtenden Männern, daß sie die Furcht welche an den Hellenen noch haftete lösten, daß sie sich nun nicht mehr fürchteten vor der Menge der Schiffe im Meere. Von beiden also, die bei Marathon und die bei Salamis gefochten, sind die übrigen Hellenen unterrichtet worden von den einen zu Lande von den andern zur See, und haben gelernt und sich gewöhnt, sich nicht zu fürchten vor den Barbaren. Die dritte Tat aber der Zahl und der Trefflichkeit nach für das Heil der Hellenen ist jene schon den Lakedaimoniern und Athenern gemeinsame bei Plataä. Das größte und schwerste also haben diese sämtlich abgewehrt, und werden dieser Tugend wegen jetzt von uns gepriesen und in der künftigen Zeit noch von den Nachkommen. Nach diesem aber

hielten es noch viele hellenische Städte mit den Barbaren, und von dem Könige selbst erfuhr man, daß er im Sinn habe aufs neue gegen die Hellenen auszuziehn. Darum ist es billig auch derer zu gedenken, welche jenen Taten der früheren zur Befreiung die Krone aufsetzten, indem sie alles was nur barbarisch war aus dem Meere aufjagten und vertrieben. Dies waren nämlich die, welche die Seeschlacht bei Eurymedon fochten, und den Feldzug nach Kypros unternahmen, und die nach Ägypten schifften und an viele andere Orte; derer man gedenken muß und es ihnen Dank wissen, daß sie den König dahin brachten, eingeschreckt auf sein eignes Heil Bedacht zu nehmen, und nicht auf das Verderben der Hellenen zu sinnen.

Diesen ganzen Krieg nun hatte die Stadt zu bestehen für (242) sich selbst und ihre Sprachgenossen gegen die Barbaren. Nachdem aber der Friede geschlossen und die Stadt zu solchen Ehren gekommen war, entstand gegen sie, was wohl den Glücklichen pflegt von den Menschen zu widerfahren, zuerst Eifersucht und aus der Eifersucht Haß, was auch diese Stadt wider Willen in Krieg gegen die Hellenen verwickelte. Als nun hierauf der Krieg ausbrach, trafen sie zuerst bei Tanagra für die Freiheit der Bötier mit den Lakedaimoniern fechtend zusammen; und da das Gefecht zweifelhaft blieb, so entschied die Folge, indem jene abzogen, die Bötier denen sie zu Hülfe gekommen waren im Stich lassend, die unsrigen aber nachdem sie den dritten Tag darauf bei den Weinbergen gesiegt diejenigen dem Recht gemäß wieder zurückführten, welche ungerechterweise waren vertrieben worden. Diese also sind die ersten nach dem persischen Kriege, welche Hellenen nun schon in Sachen der Freiheit zu Hülfe kommend gegen Hellenen, nachdem sie sich als wackre Männer erwiesen und die denen sie zu Hülfe kamen befreit hatten, geehrt von der Stadt in diesem Grabmal zuerst sind beigesetzt worden. Da aber nach diesem ein gewaltiger Krieg ausbrach und alle Hellenen zu Felde zogen und das Land verwüsteten und der Stadt einen Dank erstatteten, wie sie ihn nicht verdient hatte, besiegten die unsrigen sie zur See; und nachdem sie ihre Anführer die Lakedaimonier bei Sphagia gefangen genommen, und in ihrer Gewalt stand sie zu verderben, schonten sie ihrer und gaben sie zurück und schlossen Frieden, in der Meinung, daß man gegen Stammgenossen nur bis zum Siege Krieg führen müsse, und nicht wegen besonderen Zornes einer Stadt das gemeine Wesen der Hellenen verderben, mit den Barbaren hingegen bis zur Zerstörung. Diese Männer verdienen daß man sie preise, welche nachdem sie in jenem Kriege gefochten, hier liegen, weil sie gezeigt haben, wenn etwa einer noch zweifelte, ob nicht in dem ersten Kriege dem gegen die Barbaren irgend Andere trefflicher gewesen wären als die Athener, daß der mit Unrecht zweifele. Denn diese, indem sie, als Hellas in sich selbst entzweit war, im Kriege obsiegt, haben gezeigt, da sie die Anführer der übrigen Hellenen überwältigten, daß sie diejenigen mit denen sie vorher gemeinschaftlich gesiegt hatten nun allein besiegten. Ein dritter heftiger Krieg aber entstand unerwartet nach diesem Frieden, in welchem viele wackere Männer geblieben sind und hier liegen. Viele in Sikilien, nachdem sie schon viele Siegeszeichen errichtet hatten in der Sache der Freiheit der Leontiner, zu deren Beistand (243) sie dem geschworenen Bündnisse gemäß in jene Gegenden geschifft waren; da aber wegen Länge der Fahrt die Stadt in Verlegenheit geriet, und ihnen nicht mehr Hülfe leisten konnte, mußten sie es deshalb aufgeben und verunglückten, deren Feinde und Gegner mehr Lob haben der Besonnenheit und Tapferkeit, als Anderer Freunde. Viele auch in den Seetreffen am Hellespont wo sie an Einem Tage alle Schiffe der Feinde nahmen und auch an vielen andern den Sieg davon trugen. Was ich aber sagte, daß dieser Krieg so gewaltig und unerwartet gewesen, damit meine ich, daß die übrigen Hellenen in ihrer Eifersucht gegen die Stadt so weit gehen konnten, daß sie sich nicht scheuten den feindseligsten König durch Gesandten zu begrüßen, um den sie gemeinschaftlich mit uns vertrieben, diesen wieder herbeizuholen, den Barbaren gegen Hellenen, und so gegen die Stadt zu vereinigen alle Hellenen und Barbaren. Woran nun eben recht deutlich wurde der Stadt Stärke und Tugend. Denn da jene

sie schon für bezwungen hielten und die Flotte bei Mitylene abgeschnitten war: kamen zu Hülfe in sechszig Schiffen welche sie selbst bestiegen hatten die anerkannt tapfersten Männer, besiegten die Feinde, befreiten wieder die Freunde, und nachdem ein unglückliches Geschick sie betroffen und sie nicht aus dem Meere gezogen worden, liegen sie hier. Dieser muß man immer gedenken und sie preisen; denn durch ihre Tapferkeit waren wir die Überwinder nicht nur in jenem Seegefechte, sondern in dem Kriege überhaupt; weil die Stadt durch sie den Ruf erhielt, daß sie nie könne ganz bezwungen werden auch nicht von allen Menschen. Und mit Recht erhielt sie ihn; durch unsere eigene Uneinigkeit aber wurden wir besiegt, nicht von den andern. Denn unbesiegt sind wir auch jetzt noch von jenen; wir selbst aber untereinander haben uns besiegt und sind überwunden worden. Als aber hernach Ruhe war und Friede mit den Andern, wurde dieser häusliche Krieg auf eine solche Weise geführt, daß wenn einmal den Menschen bestimmt sein soll in bürgerlichen Unruhen zu leben, keiner wohl wünschen kann, daß seine Stadt die Krankheit auf eine andere Weise bestehen möge. Denn wie gelinde und brüderlich trafen nicht die Bürger aus dem Hafen und die aus der Stadt zusammen ganz gegen die Erwartung der übrigen Hellenen, und mit welcher Mäßigung endeten sie nicht den Krieg gegen die in Eleusis! Und hievon ist nichts anders Ursach als die wahre und rechte Verwandtschaft, (244) welche eine dauerhafte Stammesfreundschaft nicht nur dem Worte sondern auch der Tat nach stiftet. Und auch der in diesem Kriege von beiden Seiten Gebliebenen muß man gedenken und sie versöhnen wie wir können durch Gebete und Opfer bei solchen Feiern, zu denen welche über sie Gewalt haben betend, da ja auch wir versöhnt sind. Denn nicht aus Bosheit sind sie aneinander geraten, noch aus Feindschaft, sondern durch Unglück. Dessen sind wir selbst Zeugen die wir leben. Denn dieselbigen mit jenen dem Geschlechte nach, verzeihen wir einander was wir getan und gelitten haben. Als wir nun hierauf eines vollkommenen Friedens genossen, verhielt sich die Stadt ruhig, den Barbaren verzeihend, daß sie, was ihnen übles von ihr widerfahren war nicht schlecht vergolten hatten, gegen die Hellenen aber erzürnt da sie bedachte, wie viel diese Gutes von ihr genossen und welchen Dank nun mit den Barbaren verbündet bezahlt hatten, ihrer Schiffe sie beraubend, durch welche sie selbst waren gerettet worden, und die Mauern einreißend, dafür daß wir verhindert daß nicht die ihrigen zerstört würden. Die Stadt beschloß also nicht mehr zu helfen wenn Hellenen in Knechtschaft gerieten weder einer in des Andern noch in der Barbaren, und so hielt sie sich. Da nun wir so gesinnt waren, und die Lakedaimonier uns die Verteidiger der Freiheit für gefallen, und es nun für ihr Geschäft hielten die übrigen zu unterjochen, taten sie dieses. Und was soll ich weitläufig sein. Denn nicht wie alte Geschichten vor Menschengedenken her brauche ich zu erzählen was nun folgt. Denn wir selbst wissen wie ganz zerrüttet wiederum zu der Hülfe der Stadt ihre Zuflucht nehmen mußten die ersten unter den Hellenen, die Argeier, Böotier und Korinthier, und was das göttlichste ist, daß auch der König in solche Verlegenheit geriet, daß er glaubte nirgend anders her könne ihm Heil kommen als von dieser Stadt, welche er so begierig gewesen war zu verderben. Ja wenn nun jemand die Stadt mit Recht beschuldigen wollte, so könnte er nur dieses vorbringen zur Beschuldigung, daß sie immer zu sehr mitleidig ist, und des Schwächeren Dienerin. So konnte sie sich auch damals nicht zurückhalten noch durchsetzen was sie beschlossen hatte, keinem Unterjochten mehr zu helfen (245) gegen seine Unterdrücker, sondern sie ließ sich herumbringen und kam zu Hülfe. Und den Hellenen zwar half sie selbst und errettete sie von der Knechtschaft, so daß sie frei blieben, bis sie sich selbst wieder unterjochen ließen; dem Könige aber selbst zu helfen wagte sie nicht aus Scheu wegen der Siegeszeichen von Marathon, Salamis und Platää, sondern ließ nur Flüchtlinge und Freiwillige ihm helfen mit denen sie ihn eingestandenermaßen rettete. Sie selbst aber baute ihre Mauern und Schiffe den Krieg erwartend, und als sie dazu genötiget wurde der Parier wegen führte sie Krieg gegen die Lakedaimonier. Der König aber der sich vor der Stadt fürchtete, und da er sähe daß die Lakedaimonier sich im Kriege zur See nicht mehr halten konnten, gern

abfallen wollte, foderte die Hellenen auf dem festen Lande, welche die Lakedaimonier ihm schon vorher Preis gegeben hatten, wenn er im Bunde sein sollte mit uns und den andern Bundesgenossen, in der Meinung nämlich sie würden nicht wollen, damit er einen Vorwand hätte zum Abfalle. Was nun die andern Bundesgenossen betrifft, so betrog er sich; denn sie willigten ein, ihm jene herauszugeben und schlossen Vertrag, und es schworen Korinthier, Argeier, Böotier und die übrigen Verbündeten, wenn er Gelder geben würde, ihm die Hellenen auf dem festen Lande zu überliefern, nur wir allein wagten nicht weder sie abzutreten noch zu schwören. So edel und frei ist der Sinn dieser Stadt, und so kräftig und gesund und von Natur die Barbaren hassend, weil wir ganz rein hellenisch sind und unvermischt mit Barbaren. Denn kein Pelops und Kadmos oder Aigyptos und Danaos, oder sonst andere die von Natur Barbaren und nur durch das Gesetz Hellenen sind, wohnen mit uns, sondern als reine Hellenen nicht als Mietlinge wohnen wir hier. Daher ist der Stadt ein ganz reiner Haß eingegossen gegen fremde Natur. So blieben wir also doch wieder allein stehn, weil wir nicht einwilligten ein so schändliches und unheiliges Werk zu vollbringen, Hellenen an Barbaren auszuliefern. Eben dahin also wieder zurückgebracht, von wo wir zuerst bekriegt wurden, endigten wir doch mit Gott den Krieg besser als damals. Denn mit Beibehaltung unserer Schiffe und Mauern und unserer eigenen Pflanzstädte wurden wir des Krieges erledigt. Und eben so billig wurden seiner auch die Feinde erledigt. Wackere Männer aber haben wir auch in diesem Kriege verloren, die bei Korinth durch Nachteil des Bodens und die beim Lechaion durch Verrätereï. Wacker waren auch die, welche den König befreiten, und die Lakedaimonier aus der See (246) vertrieben. Welche alle ich euch jetzt ins Andenken bringe, euch aber ziemt solche Männer mit mir zu preisen und zu ehren.

Solches nun sind die Taten der hier liegenden Männer und der übrigen, welche für den Staat gestorben sind, viele schon und schöne die angeführten, noch mehrere aber und schönere die übergangenen. Denn viele Tage und Nächte würden dem nicht hinreichen, der alles erzählen wollte. Dieser nun gedenkend muß ihre Nachkommen jedermann ermahnen wie im Kriege, die Ordnung der Vorfahren nämlich nicht zu verlassen noch rückwärts zu weichen aus Feigheit. Also auch ich, ihr Söhne wackerer Männer, ermahne euch jetzt, und werde auch künftig, wo ich einen von euch antreffe, ihn erinnern und antreiben, daß er strebe sich aufs beste zu halten. Jetzt aber ist noch meine Schuldigkeit zu sagen, was die Väter uns, falls ihnen selbst etwas begegnen würde, den Hinterbliebenen zu bestellen aufgetragen haben, als sie der Gefahr entgegen gingen. Ich will euch also sagen, was ich von ihnen selbst gehört, und wie sie euch gewiß jetzt gern anreden möchten, wenn es ihnen vergönnt würde, wie ich aus dem was sie damals sagten schließen kann. Ihr müßt also glauben von jenen selbst zu hören, was ich jetzt vortrage. Sie sprachen aber so.

O Söhne, daß ihr von wackeren Vätern seid, zeigt schon dieser jetzige Erfolg. Denn da wir leben konnten nur nicht ehrenvoll, haben wir vorgezogen ehrenvoll zu sterben eher als euch und den Späteren Schmach zu bereiten, und eher als unsern Vätern und dem ganzen früheren Geschlechte Schande zu bringen, überzeugt daß dem der den Seinigen Schande macht nicht lohnt zu leben, und daß ihm kein Mensch Freund ist und kein Gott weder auf der Erde noch unter der Erde wenn er gestorben ist. So gebührt nun Euch, unserer Reden eingedenk, was ihr auch immer treiben möget, wacker zu treiben, wissend daß ohne dieses alle Besitzungen und alle Bestrebungen nur schlecht sind und verächtlich. Denn auch der Reichtum gereicht dem nicht zur Zierde, der ihn als ein Feiger besitzt, denn nur für einen andern ist ein solcher reich, nicht für sich; noch auch erscheint Schönheit und Stärke des Leibes in dem Feigen und Schlechten wohnend als etwas günstiges, sondern ungünstig sind sie, weil sie den Besitzer in helleres Licht stellen und seine Feigheit offenbaren. Und jede Erkenntnis, wenn sie von Gerechtigkeit und den übrigen Tugenden (247) getrennt ist, zeigt sich nur als Verschlagenheit nicht als Weisheit. Dieserhalb nun versucht

zuerst und zuletzt überall und auf alle Weise alle Mühe anzuwenden, damit ihr ja uns und die früheren übertreffet durch euren Ruhm; wo nicht so wißt, daß uns, wenn wir euch an Tugend besiegen, der Sieg Schande bringt, der Verlust aber, wenn wir gegen euch verlieren, Glück und Heil. Am meisten aber würden wir besiegt werden und ihr siegen wenn ihr euch darauf rüsten wolltet, der Vorfahren Ruhm weder zu mißbrauchen noch zu verbrauchen, wohl wissend, daß es für einen Mann, der etwas zu sein glaubt, nichts unwürdigeres gibt als sich ehren zu lassen, aber nicht seiner selbst wegen, sondern wegen des Ruhmes der Vorfahren. Denn Ehre zu haben von den Vorfahren her ist für die Nachkommen ein schöner und köstlicher Schatz. Einen Schatz aber von Geld oder Ehre verbrauchen und nicht wieder den Nachkommen hinterlassen das ist unwürdig und unmännlich wegen Mangels selbsteigner Besitztümer und Preiswürdigkeiten. Und strebet ihr nun hiernach, so werdet ihr als Freunde zu Freunden zu uns kommen, wenn auch euch euer bestimmtes Geschick herbringt; seid ihr aber sorglos gewesen und verweichlicht, so wird euch niemand freundlich aufnehmen. Dieses nun sei den Kindern gesagt. Unsern Vätern aber wer noch einen hat, und Müttern muß man immer tröstlich zusprechen, recht leicht diesen Unfall zu tragen wenn er ihnen begegnet, nicht aber mit ihnen wehklagen; denn sie können nicht noch Eines bedürfen, der die Trauer vermehre, weil dieses schon der ihnen zugestoßene Unfall selbst hinlänglich zu Wege bringt; sondern um sie auszuheilen und zu sänftigen muß man sie erinnern, daß von dem was sie gefleht die Götter das größte ihnen erhört haben. Denn nicht unsterbliche Kinder, baten sie, möchten ihnen geboren werden, sondern wackere und wohlberühmte, welche sie auch erlangt haben als eines der größten Güter. Denn Alles kann nicht leicht einem sterblichen Menschen nach seinem Sinne ausschlagen in seinem Leben. Tragen sie nun das Unglück tapfer, so wird man sehen, daß sie in der Tat tapferer Söhne Väter sind und selbst solche; unterliegen sie aber, so werden sie den Verdacht erregen, daß sie entweder nicht die Unsrigen sind, oder daß diejenigen, die uns gelobt, nicht nach der Wahrheit geredet haben. Keines von beiden aber darf sein, sondern sie selbst müssen mehr als Alle unsere Lobredner sein durch die Tat, indem sie selbst sich zeigen als Männer und Väter von Männern. Denn schon lange hält man das Nichtzuviel für richtig gesagt, und es ist auch wirklich gut gesagt. Denn welchem Menschen alles oder doch das meiste von ihm selbst abhängt, was zu seiner Glückseligkeit führt, und nicht an andern Menschen haftet, so daß je nachdem diese sich wohl oder übel befinden auch seine Angelegenheiten notwendig schwanken, dieser ist aufs beste ausgestattet zum Leben, dieser ist der besonnene, (248) dieser der tapfere und verständige; und dieser, mag er Besitzungen und Kinder haben oder verlieren, wird doch am meisten jenem Spruche folgen. Denn weder erfreut noch betrübt wird er zu sehr erscheinen, weil er sich selbst vertraut. Solche aber mögen wir, daß auch die Unsrigen seien, und wollen und behaupten es, als auch uns selbst zeigen wir jetzt als solche, indem wir weder unwillig sind noch uns sehr fürchten wenn wir etwa gegenwärtig sterben müssen. Daher bitten wir auch Väter und Mütter in demselben Sinn ihr übriges Leben zu verbringen, und zu wissen daß nicht durch Jammern und Wehklagen sie uns am meisten zu Gefallen leben; sondern wenn die Gestorbenen irgend etwas wissen um die Lebenden, werden sie uns so am meisten zuwider sein, wenn sie sich selbst übles zufügen und schwer die Unfälle ertragen, wenn aber leicht und gemäßigt dann werden sie uns Freude machen. Denn wir werden nun ein solches Ende nehmen, welches für die Menschen das schönste ist, so daß sie uns mehr verherrlichen sollten als bejammern. Sorgen sie aber für unsere Weiber und Kinder, und erziehn die und wenden darauf ihren Sinn: so werden sie am leichtesten das Geschick vergessen und schöner und richtiger leben, und auch uns mehr zur Freude. Dieses nun ist genug den unsrigen von uns zu melden. Der Stadt aber möchten wir auftragen, daß sie sowohl für unsere Väter als für unsere Kinder Sorge, diese sittig erziehend, jene würdig pflegend im Alter; nun aber wissen wir, daß wenn wir es ihr auch nicht auftragen, sie doch dafür gehörig sorgen wird.

Dieses also ihr Väter und Kinder der Gebliebenen haben jene uns aufgegeben euch zu vermelden, und ich so treu ich kann vermelde es euch, und bitte selbst noch in jener Namen, die Einen daß sie die Ihrigen nachahmen, die Andern, daß sie unbesorgt sein für sich, weil wir schon jeder für sich und von Staatswegen euer Alter pflegen und versorgen werden, wo nur jeder irgend einen antreffen möge der jenen angehört. Die Vorsorge des Staates aber kennt ihr ja selbst, wie er Gesetze gegeben hat wegen der Kinder und Erzeuger der im Kriege Gebliebenen und sich ihrer annimmt, und wie vor allen übrigen Bürgern eine Obrigkeit, welche die höchste ist den Auftrag hat zu verhüten, daß den Vätern und Müttern von diesen (249) nichts unrechtes widerfahre, die Kinder aber selbst hilft er erziehen, und sorget daß ihnen ihr Waisentum mindest möglich fühlbar werde, indem er sich selbst an Vaters Stelle setzt, so lange sie noch Kinder sind, hernach aber wenn sie zur Mannbarkeit gelangt sind, und er sie in ihr Eigentum entläßt, ihnen dann eine vollständige Rüstung verehrt, um sie hinzuweisen und zu erinnern an des Vaters Bestrebungen, indem er auch ihnen die Werkzeuge der väterlichen Tugend darreicht, und zugleich der guten Vorbedeutung wegen sie anfangen läßt den väterlichen Herd kräftig zu beherrschen mit Waffen geschmückt. Die Gebliebenen selbst aber hört er nie auf zu ehren, indem er jegliches Jahr für sie alle gemeinsam das Gebräuchliche vollzieht, was auch jeder Einzelne besonders für sich erlangt, und überdies Kampfspiele einsetzt in der körperlichen Stärke und der Reitkunst und der gesamten Musik, und sich ordentlich den Gebliebenen selbst an Erben und Kindesstatt darstellt, den Söhnen aber an Vaters Stelle und den Eltern und dergleichen als Versorger, allen allezeit alle Sorgfalt erweisend. Dieses bedenkend müßt ihr das Schicksal milder ertragen; denn den Toten und den Lebenden werdet ihr so am liebsten sein, und werdet am leichtesten pflegen sowohl als gepflegt werden. Nun aber ihr sowohl als die übrigen insgesamt, nachdem ihr gemeinsam dem Gesetz gemäß die Gebliebenen betrauert habt, tretet ab.

Dieses also, o Menexenos, ist die Rede der Milesierin Aspasia.

Menexenos: Beim Zeus, o Sokrates, glücklich ist Aspasia, wenn sie eine Frau solche Reden im Stande ist auszuarbeiten!

Sokrates: Wann du es nicht glaubst, so komm mit mir, so kannst du sie selbst vortragen hören.

Menexenos: Ich bin schon oft mit der Aspasia zusammengewesen, o Sokrates, und weiß recht gut was für eine Frau sie ist.

Sokrates: Wie also? bewunderst du sie nicht und weißt ihr jetzt Dank für die Rede?

Menexenos: Gar vielen Dank, o Sokrates, weiß ich für diese Rede, ihr oder ihm wer sie dir mitgeteilt hat, und außerdem vor vielen Andern Dank dir der sie mir gesagt hat.

Sokrates: Das wäre gut, aber daß du es mir nur nicht nachsagst, damit ich dir auch in Zukunft noch viele schöne Staatsreden von ihr mitteilen kann.

Menexenos: Sei ruhig, ich werde dir nichts nachsagen, bringe sie mir nur.

Sokrates: Das soll geschehen.

# Das größere Gespräch dieses Namens

## Hippias

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1987

Der Gegenstand dieses Gespräches ist allerdings rein philosophisch. Denn den Begriff des Schönen zu erklären seinem ganzen Umfange nach, wie er sowohl die körperlichen Dinge befaßt als die unkörperlichen, wäre gewiß sehr der Mühe wert, und eben so wichtig für die Philosophie des Platon, wie der Zweck manches kleineren Gespräches, dem wir seinen Platz in der großen Reihe angewiesen haben. Allein sieht man auf die Behandlung des Gegenstandes: so wird wohl niemand sich wundern, das Gespräch nur hier im Anhang zu finden. Denn sie ist so durchaus skeptisch wie nirgend anders; eine Menge verschiedener Erklärungen des Schönen werden vorgenommen und alle widerlegt. Ja wenn man auch alles zusammennimmt, worauf der Leser eben bei der Widerlegung hingeführt wird oder zurück: so sind es nur ein Paar ganz bekannte Sätze, daß nämlich was das Böse vollbringt kein Vermögen sei, sondern nur ein Unvermögen, und daß das Schöne und Gute nicht dürfen getrennt werden, und eben dies letzte ist das einzige, worüber sich Sokrates deutlich und bestimmt äußert. Wegen dieses Mangels an wissenschaftlichem Gehalt nun können wir das Gespräch unter die eigentlich philosophischen Werke nicht rechnen. So steht es auch in keinem sichtlichen Zusammenhang fortschreitender Entwicklung mit irgend einem andern. Gewiß fällt hiebei jedermann zunächst der »Philebos« ein; und nur wegen dieser Zusammenstellung, nicht um auch nur entfernt eine Zeit anzudeuten, in welcher der »Hippias« könnte geschrieben sein, haben wir ihm seinen Platz hier angewiesen. Im »Philebos« nämlich spricht sich Platon am deutlichsten aus, sowohl über den Zusammenhang des Schönen mit dem Guten, als auch über das Wesen des Schönen selbst, und betrachtet es sowohl in seiner sittlichen Bedeutung, als auch nach den ersten Elementen dessen, was wir in körperlichen Dingen schön nennen. Aber niemand wird dort auch nur die mindeste Rückweisung finden auf die hier angestellten Untersuchungen, noch auch irgendwo im »Hippias« eine nähere Vorbereitung anerkennen auf das, was im »Philebos« verhandelt wird.

Kurz es muß wohl Jedem einleuchten, daß von wissenschaftlicher Behandlung des Gegenstandes, des Schönen nämlich, hier kaum die Rede sein kann, so sehr tritt sie zurück, und Jedem wird eben so sicher das ganze Gespräch den Eindruck geben, daß die polemische Richtung desselben die Hauptsache ist. Zunächst hat diese zwei merkwürdige Erklärungen des Schönen zum Ziel. In der einen, daß das Schöne das Schickliche sei, erkennt man leicht den Geist der hedonischen Schulen, sofern nämlich für sie auch das Gute nur ein willkürlich festgestelltes, also anständiges und schickliches ist; nur kann man sich wundern, daß Sokrates hiebei so ganz in einer fast grammatischen Dialektik bleibt, ohne wie er sonst pflegt die Gesinnung welche zum Grunde liegt etwas bitter herauszuheben. Von der andern Erklärung, das Schöne sei das Angenehme, welches

wir durch Gesicht und Gehör aufnehmen, welche allerdings auf dieselben Elemente hinweist, welche auch Platon im »Philebos« aufstellt, wäre es sehr merkwürdig zu wissen, wer sie wohl zu seiner Zeit grade so vorgetragen, oder ob sie von ihm selbst erdichtet sei, um auf diejenige Eigenschaft des Schönen hinzuweisen, die er im »Philebos« als das wesentliche davon angibt. Allein wenn auch diese Erklärung als gar nahe zur Hand liegend gewiß gegeben worden ist, wenn wir auch den Urheber nicht mehr nachweisen können: so wird man doch unmöglich glauben können, daß auch das wirklich von Andern gegebene Erklärungen sind, die Platon dem Hippias in den Mund legt vom Golde und von dem schönen Mädchen. Und so muß wohl Jeder sich selbst fragen, wie kommt wohl Platon dazu, den nicht unberühmten Sophisten in einem so unerhörten Grade von Dummheit darzustellen, als wäre er nicht einmal im Stande gewesen die Frage, wie ein Wort zu erklären sei, auch nur zu verstehen? Die persönliche Verspottung erscheint hier ohnstreitig weit gröber als irgendwo anders, selbst den »Euthydemos« nicht ausgenommen, wo die Personen doch wahrscheinlich nicht einmal recht geschichtlich sind, und hätte, so übertrieben als sie ist, ihre Wirkung gewiß selbst vernichtet.

Diese mit der Geschicklichkeit und Feinheit des Platon nicht recht vereinbare Art oder vielmehr Unart kann vielleicht Manchem Zweifel erregen gegen die Ächtheit des Gespräches, weil man sie allerdings sehr natürlich finden wird bei einem minder gewiegten Nachahmer, welcher fühlte, er müsse es sich leicht machen, wenn ihm die Ironie und die Dialektik seines Vorbildes einigermaßen gelingen sollte. Und ist der Verdacht einmal aufgeregt, so wird sich gewiß mehreres finden, was ihn zu bestätigen scheint. So gleich im Anfang gefällt sich Sokrates in einer sophistischen Dialektik, die uns aufheben möchte, daß nicht etwas das was es ist schlecht sein könne, ein Kunststück, welches eines der Männer im »Euthydemos« nicht unwürdig wäre. Sollte dies Parodie sein auf irgend etwas ähnliches, so sollte man meinen, Platon hätte sie lieber dem Sophisten in den Mund gelegt als dem Sokrates. Dagegen benimmt sich Hippias hiebei mit einem schlichten Verstande, den er hernach nicht recht zu behaupten weiß, und mit einer Mäßigung, die ihm Sokrates nicht sonderlich vergilt. Dann fällt es gewiß in der Anordnung des Ganzen als etwas sehr fremdes auf, daß in der ersten Hälfte des Gespräches alle Erklärungen über das Schöne von Hippias ausgehen, und in der letzten wiederum alle von Sokrates, der sich dann auch meist auf eine unnatürlich rasche Art selbst widerlegt, ohne etwa durch den Gang des Gespräches dazu gleichsam gezwungen zu werden, sondern es recht von weitem her darauf anlegend. Endlich ist auch der Scherz mit dem Manne im Hinterhalt, dem Sokrates immer Rechenschaft ablegen muß, fast etwas zu plump ausgeführt für die Hand des Platon, daß der Mann ihn schlagen will wie die Aspasia im »Menexenos«, daß hernach Sokrates sich selbst mit Namen an dessen Stelle setzt, aber ohne daß klar wird er habe von Anfang an nur sich gemeint, und so daß gar keine besondere Wirkung davon hervortritt, und ganz abschmeckend ist es, daß hernach doch noch wieder dieses dritte vorkommt. Allein diese Gründe sehr ernsthaft geltend machen wollen könnte doch leicht vorwitzig sein; und wir möchten es nicht verantworten dies Gespräch in eine Klasse zu setzen mit denen die wir streng und unbedingt verworfen haben. Die Lustigkeit des Ganzen ist überschwänglich, und wenn man etwas genügsam annimmt, daß es auf diese vorzüglich sei abgesehen gewesen, daß aber mancherlei gleichzeitiges unter dem Namen des Hippias sowohl als des Sokrates im zweiten Teil gerügt wird: so wird man die Übertreibungen sowohl als die Ausschweifungen der Laune gern verzeihen. Überdies aber sieht man leicht, wie überall der Polemik viel Selbstverteidigung zum Grunde liegt. Das irdene Küchengerät und der goldene Querl sind recht zum Trotz für diejenigen da, die sich über die von geringfügigen Dingen hergenommenen Beispiele lustig machten; und so ist auch jener Aufpasser da als die höchste Spitze der bisweilen vorkommenden Manier, daß Sokrates seine Mitunterredner fragt, was er wohl einem andern, der dies oder jenes einwendete, antworten solle. Wer kann nun wissen,



wieviel andere persönliche Beziehungen noch hier verborgen sind, durch welche auch manches andere noch schöner ist als es uns erscheint! Auch die unverständigen Erklärungen des Hippias können Parodien sein auf andere ähnliche, oder auf die oberflächliche Art, wie von Vielen das Gute und Schöne ohne in sein wahres Wesen einzudringen in dieses und jenes einzelne gesetzt wurde. Warum aber eben Hippias den Namen dazu hergeben muß, darüber wird wohl Niemand Auskunft fordern. Nur das ist fast unwahrscheinlich, daß Platon ihn zweimal und beidemal in reinem Zwiesprach mit Sokrates zum unglücklichen Helden sollte gewählt haben, zumal beide Gespräche ohne irgend eine innere Beziehung auf einander sind. Wenn nun eines platonisch sein soll und das andere nicht, so wird doch der Sieg dem größeren bleiben. Denn es sind manche Spuren da, daß bei Abfassung des kleineren der größere vor Augen gelegen. Einzelne spöttelnde Ausfälle gegen den Mann, die der größere mit wenigen Worten abtut, sind in dem kleineren mit unverhältnismäßiger Weitläufigkeit ausgesponnen, und das Redegastmahl zu welchem in dem größeren Gespräch der Sophist den Sokrates einladet, ist in dem kleineren eben beendigt.

# Hippias

## *Sokrates • Hippias*

(281) Sokrates: Hippias, du herrlicher und weiser, wie seit gar langer Zeit kommst du uns endlich einmal wieder nach Athen!

Hippias: Ich hatte eben nicht Muße, Sokrates. Denn wenn Elis irgend etwas auszurichten hat bei einer andern Stadt, so kommt sie immer unter allen Bürgern zuerst zu mir und wählt mich zum Gesandten, weil sie mich für den besten Beurteiler und Berichterstatter dessen hält, was von jeder Stadt vorgetragen wird. So bin ich schon oft auch zu andern Städten abgeschickt worden, am meisten aber, und in den meisten und wichtigsten Angelegenheiten nach Lakedaimon. Daher komme ich denn was dich wundert, nicht häufig in diese Gegenden.

Sokrates: Soviel hat es auf sich, Hippias, in der Tat ein weiser und vollkommner Mann sein! Denn du kannst sowohl für dich viel Geld von den jungen Leuten ziehn, wofür du ihnen doch noch mehr leistest als du ziehst; als auch wiederum in öffentlichen Angelegenheiten vermagst du deiner Vaterstadt nützlich zu sein, wie es der muß der nicht gering geschätzt werden will, sondern in großem Ansehen stehen bei den Leuten. Jedoch, o Hippias, was mag wohl die Ursache sein, daß jene Alten, deren Namen so hoch berühmt sind ihrer Weisheit wegen, Pittakos und Bias und Thales der Milesier und auch noch die späteren bis auf den Anaxagoras herab entweder alle oder doch die meisten sich aller Staatsgeschäfte scheinen enthalten zu haben?

Hippias: Was anders meinst du wohl, Sokrates, als daß sie es nicht fähig waren, und nicht geschickt beides mit ihrer Einsicht zu umfassen, die gemeinsamen Angelegenheiten und ihre besonderen.

Sokrates: Also, beim Zeus, sollen wir, wie die anderen Künste zugenommen haben und mit den heutigen Meistern verglichen die alten nur schlecht sind, eben so auch von eurer, der Sophisten, Kunst sagen, daß sie fortgeschritten ist, und daß die alten Weisen gegen euch nur schlecht sind?

Hippias: Allerdings vollkommen richtig ist das.

(282) Sokrates: Wenn uns also jetzt Bias wieder auflebte, so würde er lächerlich erscheinen neben euch; eben wie die Bildhauer sagen, daß wenn Dädalos jetzt lebte und dergleichen Werke bildete, als durch welche er berühmt geworden ist, man ihn auslachen würde?

Hippias: Es verhält sich allerdings, Sokrates, so wie du sagst. Indes pflege ich meines Teils die Alten und die vor uns waren auch vor den jetzigen und mehr als sie zu preisen, aus Scheu vor der Abgunst der Lebenden und aus Furcht vor dem Zorn der Verstorbenen.

Sokrates: Ganz richtig, o Hippias, meinst und bedenkst du es wie mir scheint. Und ich muß es dir bezeugen, daß du Recht hast und daß eure Kunst wirklich so weit fortgeschritten ist, daß ihr nun auch die öffentlichen Angelegenheiten zu behandeln versteht neben euren besonderen. Denn da ist der Sophist Gorgias der Leontiner hierher gekommen von Staatswegen von Hause als

Gesandter, also doch als der tüchtigste unter allen Leontinern um die öffentlichen Angelegenheiten zu betreiben, und hat sich sowohl den Ruhm erworben vor dem Volke ganz vortrefflich gesprochen zu haben, als auch dadurch daß er sich anderwärts hören läßt, und den Jünglingen Unterricht gibt, vieles Geld verdient und empfangen in dieser Stadt. Auch wenn du willst unser Freund Prodikos ist nicht nur sonst öfters in öffentlichen Angelegenheiten hier gewesen, sondern auch noch das letztemal ganz neuerlich kam er von Staatswegen aus Kea, und hat sich nicht nur durch eine Rede vor dem Rate großen Ruhm erworben, sondern ebenfalls auch vor Andern sich hören lassen, und die Jünglinge um sich versammelt, und damit wer weiß wieviel Geld gewonnen. Von jenen Alten aber begehrte keiner je Geld zu verdienen als Lohn noch auch sich hören zu lassen vor allerlei Leuten mit seiner Weisheit. So einfältig waren sie, und merkten nicht einmal wieviel das Geld wert wäre. Diese beiden aber haben Jeder mehr Geld mit ihrer Weisheit verdient als irgend ein anderer Meister welcher Kunst du willst, und noch vor ihnen Protagoras ebenfalls.

Hippias: Du weißt noch gar nicht das rechte von dieser Sache, Sokrates. Denn wenn du wüßtest, wieviel Geld ich verdient habe, würdest du dich erst wundern. Anderes übergehe ich, aber ich kam einst nach Sikilien als eben Protagoras sich dort aufhielt der sehr berühmt und älter war als ich, und dort habe ich, der viel jüngere, in ganz kurzer Zeit mehr als hundert und fünfzig Minen verdient, ja in einem einzigen ganz kleinen Städtchen Inykos mehr als zwanzig Minen. Und dies brachte ich mit nach Hause als ich zurückkam, und gab es meinen Vater, so daß er und alle meine Landsleute sich wunderten und erstaunten. Ja ich glaube daß ich mehr Geld verdient habe als welche zwei Sophisten du sonst willst zusammen.

Sokrates: Das ist ja ein herrlicher und großer Beweis der Weisheit, (283) Hippias, deiner eigenen sowohl wie überhaupt der unserer jetzigen Männer, wie weit sie die Alten übertreffen. Denn die früheren beschreibt man doch als sehr dumm nach deiner Rede. Gleich dem Anaxagoras, sagt man, sei ganz das Gegenteil begegnet wie Euch; er habe nämlich ein großes Vermögen, was ihm hinterlassen worden, ganz vernachlässigt und alles verloren, so unverständlich habe er die Weisheit getrieben. Und ähnliches erzählt man auch von Andern unter den Alten. Dies dünkt mich also ein schöner Beweis den du bringst für die heutige Weisheit im Vergleich mit der früheren, und Viele sind gewiß derselben Meinung, daß nämlich der Weise vorzüglich müsse für sich selbst weise sein. Und davon ist ja die natürliche Erklärung, wer das meiste Geld verdient. Doch hievon sei es nun genug. Das sage mir aber, wo hast du wohl das meiste Geld verdient unter allen Städten in die du zu gehen pflegst? Doch wohl gewiß in Lakedaimon, wo du auch am öftersten warst?

Hippias: Nein, beim Zeus, Sokrates.

Sokrates: Wie denn? wohl gar am wenigsten?

Hippias: Ganz und gar nichts niemals.

Sokrates: Wunderbar ist ja das und unbegreiflich, o Hippias. Denn sage mir doch, ist deine Weisheit nicht eine solche, daß sie die welche mit ihr umgehen und sie erlernen in der Tugend weiter bringt?

Hippias: Gar sehr, Sokrates.

Sokrates: Also der Inykiner Söhne konntest du wohl besser machen, bei den Spartanern aber

vermochtest du es nicht?

Hippias: Das nun ganz und gar nicht.

Sokrates: Also haben wohl die Sikelier Lust besser zu werden, die Lakedaimonier aber nicht?

Hippias: Auf alle Weise, o Sokrates, auch die Lakedaimonier.

Sokrates: So vermieden sie wohl aus Geldmangel deinen Umgang?

Hippias: Keinesweges; denn dessen haben sie genug.

Sokrates: Was kann das also wohl sein, daß obschon sie Lust haben und auch Geld, und du im Stande bist ihnen den größten Nutzen zu schaffen, sie dich nicht mit Geld beladen entlassen? Aber wie ist es damit, ob nicht die Lakedaimonier ihre Söhne selbst besser als du unterrichten mögen? Oder wollen wir dies so erklären, und gibst du es zu?

Hippias: Nicht im mindesten.

Sokrates: Warst du nun in Lakedaimon nicht im Stande die jungen Leute zu überreden, daß sie durch den Umgang mit dir bessere Fortschritte in der Tugend machen würden, als durch den mit den Ihrigen, oder vermochtest du nicht ihre Väter zu überreden, daß sie lieber dir ihre Söhne übergeben müßten, als sich ihrer selbst annehmen, wenn ihnen irgend an ihnen gelegen wäre? Denn mißgönnt werden sie es doch wohl ihren Söhnen nicht haben, daß sie so vortrefflich würden als möglich?

Hippias: Das glaube ich wohl nicht, daß sie es ihnen mißgönnten!

Sokrates: Und gut regiert ist doch Lakedaimon?

Hippias: Wie sollte es nicht.

(284) Sokrates: Und in wohl regierten Staaten ist doch das allergeachtetste die Tugend?

Hippias: Freilich.

Sokrates: Und eben sie verstehst du besser als irgend Jemand andern Menschen beizubringen?

Hippias: Bei weitem besser.

Sokrates: Wer nun am besten verstünde die Reitkunst zu lehren, würde der nicht unter allen hellenischen Ländern am meisten in Thessalien geehrt und belohnt werden, und wo man sich sonst auf diese Sache vorzüglich legte?

Hippias: Wahrscheinlich doch.

Sokrates: Und wer diejenigen Kenntnisse beizubringen weiß, die am meisten förderlich sind zur Tugend, der wird nicht in Lakedaimon am meisten geehrt werden, und das meiste Geld verdienen wenn er will, und in andern hellenischen Städten welche gut regiert werden, sondern mehr meinst du, in Sikilien, Freund, und in Inykos? Das sollen wir glauben, Hippias? Denn wenn du es

befiehlt, muß man es glauben.

Hippias: Es ist eben nicht hergebracht bei den Lakedaimoniern, o Sokrates, an ihren Einrichtungen zu rühren oder anders als nach der bestehenden Weise ihre Söhne zu unterrichten.

Sokrates: Wie sagst du? es ist nicht hergebracht bei den Lakedaimoniern richtig zu handeln, sondern Fehler zu begehen?

Hippias: Das möchte ich nicht behaupten, Sokrates.

Sokrates: Würden sie denn nicht richtig handeln, wenn sie ihre jungen Leute besser und nicht schlechter unterrichteten?

Hippias: Richtig allerdings: allein einen ausländischen Unterricht ist bei ihnen nicht gesetzlich zu geben. Denn das wisse nur, wenn irgend jemand jemals dort mit dem Unterricht der Jugend Geld verdient hätte: so würde ich bei weitem das meiste verdient haben. Sie mögen mich wenigstens sehr gern reden hören und loben mich. Aber wie gesagt, das Gesetz gestattet es nicht.

Sokrates: Das Gesetz aber, Hippias, meinst du denn das sei ein Verderben für den Staat oder ein Nutzen?

Hippias: Gegeben wird das Gesetz, glaube ich, allerdings des Nutzens wegen, bisweilen aber schadet doch, wenn es schlecht gegeben wird, auch das Gesetz.

Sokrates: Wie? die die Gesetze anordnen, setzen die sie nicht ein als das größte Gut für den Staat, und ist es nicht ohne dieses unmöglich, in guter Ordnung zu leben?

Hippias: Ganz recht.

Sokrates: Wenn also die, welche unternehmen Gesetze zu geben, das Gute verfehlen; so haben sie ja auch das Gesetz und das Gesetzliche verfehlt. Oder wie meinst du?

Hippias: Wenn man es recht genau nimmt, Sokrates, ist es allerdings so; allein die Menschen pflegen doch nicht so zu reden.

Sokrates: Welche, Hippias, die Kundigen oder die Unkundigen?

Hippias: Die Leute.

Sokrates: Sind diese wohl des Wahren kundig, die Leute?

Hippias: Wohl nicht.

Sokrates: Aber die Kundigen werden doch wohl gewiß das nützlichere für in Wahrheit gesetzmäßiger als das unnützer halten, und zwar allen Menschen. Oder gibst du das nicht zu?

Hippias: Für in Wahrheit gesetzmäßiger, ja das gebe ich zu.

Sokrates: Und es ist doch und verhält sich wirklich so, wie die Kundigen dafür halten?

Hippias: Allerdings.

(286) Sokrates: Nun ist es ja aber für die Lakedaimonier wie du behauptest nützlicher, nach deiner obgleich ausländischen Anweisung erzogen zu werden, als nach der einheimischen.

Hippias: Und darin habe ich gewiß Recht.

Sokrates: Und daß das Nützlichere auch das gesetzmäßigere ist, auch dieses behauptest du, Hippias?

Hippias: Das sagte ich.

Sokrates: Nach deiner Rede also ist es für die Söhne der Lakedaimonier auch gesetzmäßiger von dem Hippias unterwiesen zu werden, von ihren Vätern aber, das wäre das gesetzwidrige, wenn sie doch in der Tat durch dich werden besser gefördert werden.

Hippias: Das werden sie wahrlich besser, Sokrates.

Sokrates: Gesetzwidrig also handeln die Lakedaimonier, wenn sie dir nicht Geld geben und dir ihre Söhne überlassen.

Hippias: Das gebe ich zu; denn du scheinst zu meinem Vorteil zu reden, und dem darf ich ja nicht widersprechen.

Sokrates: Als gesetzwidrige also finden wir die Lakedaimonier, und zwar in den wichtigsten Dingen, da sie doch sonst für die rechtlichsten gelten. Und dich also bei den Göttern loben sie, o Hippias, und hören dich gern reden, wovon doch? Oder gewiß davon, was du am besten verstehst, von den Sternen und dem was am Himmel vorgeht?

Hippias: Keinesweges. Das mögen sie gar nicht leiden.

Sokrates: Aber von der Meßkunst mögen sie gern etwas hören?

Hippias: Mitnichten. Denn Viele von ihnen, um es mit einem Worte zu sagen, können nicht einmal zählen.

Sokrates: Daran ist also nicht zu denken, daß sie dir zuhören sollten, wenn du dich in schwierigen Rechnungen zeigst?

Hippias: Gar nicht, beim Zeus.

Sokrates: Aber jenes was unter allen Menschen du am genauesten zu bestimmen verstehst, von den Eigenschaften der Buchstaben und Silben, der Tonverhältnisse und Silbenmaße?

Hippias: Was sprichst du Guter von Tonverhältnissen und Buchstaben!

Sokrates: Aber was ist es denn, wobei sie dir gern zuhören und weshalb sie dich loben? Sage es mir doch selbst, da ich es nicht finde.

Hippias: Wenn ich ihnen spreche von den Geschlechtern der Heroen sowohl als der Menschen,

und von den Niederlassungen, wie vor alters die Städte sind angelegt worden, und alles überhaupt was zu den Altertümern gehört das hören sie am liebsten; so daß ich um ihretwillen genötigt worden bin dergleichen Dinge zu erforschen und einzulernen.

Sokrates: Beim Zeus, Hippias, da ist es ja ein Glück für dich, daß es den Lakedaimoniern nicht auch Vergnügen macht, wenn ihnen jemand alle unsere Archonten vom Solon an herzählt. Denn sonst hättest du viel Mühe um sie zu lernen.

Hippias: Woher, Sokrates? Wenn ich fünfzig Namen Einmal höre, will ich sie behalten.

Sokrates: Das ist wahr! ich bedachte nicht daß du auch die Gedächtniskunst besitzt, und merke nun wohl, daß die Lakedaimonier Recht haben dich gern zu hören da du soviel weißt, und daß sie sich deiner bedienen wie die Kinder der alten Mütterchen um ihnen allerlei anmutiges zu erzählen.

Hippias: Ja, aber beim Zeus, Sokrates, auch von allen löblichen und schönen Kenntnissen und Fertigkeiten, deren sich die Jugend befließigen müsse, habe ich noch neuerlich dort mit großem Ruhme gesprochen. Denn ich habe eine gar herrliche Rede darüber aufgesetzt, die auch sonst, besonders aber was die Worte betrifft, vortrefflich gestellt ist. Die Einkleidung und der Anfang der Rede aber ist so. Nachdem Troja eingenommen worden, heißt es in der Rede, habe Neoptolemos den Nestor gefragt, welches die rechten Übungen wären, die ein junger Mann üben müsse um zu großem Ruhme zu gelangen. Darauf wird denn Nestor redend eingeführt und gibt ihm gar viel löbliches und gar schönes an die Hand. Diese Rede habe ich dort vorgetragen und werde sie auch hier vortragen übermorgen in des Pheidestratos Schule und noch viel anderes hörenswürdiges. Denn Eudikos der Sohn des Apemantos hat mich hierum gebeten. Stelle du dich nur auch ein und bringe noch Andere mit die auch im Stande sind was geredet wird zu beurteilen.

Sokrates: Das soll geschehen so Gott will, Hippias. Jetzt aber beantworte mit nur ein wenig davon, was du mir gar zur schönen Stunde in Erinnerung gebracht hast. Denn neulich bester Mann hat mich Einer recht in Verlegenheit gesetzt, als ich an gewissen Reden einiges tadelte als schlecht, anderes lobte als schön, indem er mich, und das ganz spöttisch, so etwa fragte, Aber woher Sokrates, weißt du mir denn was schön ist und was schlecht? Denn sprich, könntest du wohl sagen was das Schöne ist? Da ward ich mit meiner Unfähigkeit verlegen, und wußte nicht gehörigerweise zu antworten. Wie ich nun weggegangen war aus der Versammlung schmähte und zürnte ich mir selbst und drohte, daß wo ich zuerst einem von euch Weisen begegnete, den wollte ich hierüber hören, und wenn ich es wohl aufgefaßt und durchgedacht hätte, wollte ich wieder zu dem Frager hingehn um die Rede durchzufechten. Nun kamst du mir also, wie gesagt, ganz gelegen, und belehre mich nur gründlich über das Schöne selbst was es ist, und suche es mir so genau als möglich zu beantworten, damit ich nicht, wenn ich das zweite Mal wieder zu Schanden werde, mir Gelächter bereite. Denn du weißt es gewiß genau, und es ist wohl nur etwas geringes unter den vielen Kenntnissen die du besitzt.

Hippias: Etwas gar geringes, o Sokrates, und nichts wert muß ich dir sagen.

Sokrates: Also werde ich es leicht lernen, und niemand wird mich mehr widerlegen.

Hippias: Niemand gewiß, sonst bestände ich mit meiner Sache schlecht, und es wäre gar nichts damit.

(287) Sokrates: Herrlich bei der Hera, Hippias, wenn wir den Mann bezwängen. Aber hindert es dich wohl nicht, wenn ich es jenem nachtue, und wenn du mir geantwortet hast, der Rede etwas anzuhaben suche, damit du es mir desto gründlicher bebringest? Denn vielleicht verstehe ich mich etwas auf Einwendungen; wenn es dir also keinen Unterschied macht, so will ich dir Einwendungen machen, damit ich desto fester und sicherer werde in der Sache.

Hippias: Tue das nur. Denn wie ich schon sagte, diese Frage ist gar nichts großes, und ich wollte dich viel schwereres als dieses beantworten lehren, so daß dich kein Mensch sollte widerlegen können.

Sokrates: O welche herrliche Verheißung! Wohlan denn weil du es so willst, so laß mich so gut als möglich jenen vorstellen und versuchen dich zu fragen. Wenn du ihm also jene Rede vorgetragen hättest, deren du erwähnst, die von den schönen Übungen und Kenntnissen; so würde er dich, wenn du geendigt hättest, nach nichts anderem eher fragen als eben nach dem Schönen, denn das ist so seine Art, und würde sagen, o Fremdling aus Elis, sind nicht die Gerechten durch die Gerechtigkeit gerecht? Antworte also Hippias, als ob jener dich fragte.

Hippias: Ich werde antworten, Allerdings durch die Gerechtigkeit.

Sokrates: Also ist dieses doch etwas, die Gerechtigkeit?

Hippias: Freilich.

Sokrates: Und die Weisen sind durch die Weisheit weise, und alles gute durch das Gute gut?

Hippias: Wie anders?

Sokrates: So nämlich daß dieses alles etwas ist, und keinesweges doch daß es nichts wäre?

Hippias: Freilich, daß es etwas ist!

Sokrates: Ist also nicht auch alles schöne durch das Schöne schön?

Hippias: Ja durch das Schöne.

Sokrates: Welches also doch auch etwas ist?

Hippias: Allerdings etwas. Aber was will er nur?

Sokrates: So sage mir denn, Fremdling, wird er sprechen, was ist denn dieses, das Schöne?

Hippias: Will der nun nicht wissen, wer dieses fragt, Sokrates, was schön ist?

Sokrates: Nein dünkt mich; sondern was das Schöne ist, Hippias.

Hippias: Und wie ist denn dies verschieden von jenem?

Sokrates: Dünkt es dich etwa gar nicht verschieden?

Hippias: Nein gar nicht.



Sokrates: Du weißt es freilich gewiß besser. Indes sieh nur Guter, er fragt dich ja nicht was schön ist, sondern was das Schöne ist.

Hippias: Ich verstehe Guter, und ich will ihm beantworten was das Schöne ist, und er soll gewiß nichts dagegen haben. Nämlich wisse nur, Sokrates, wenn ich es dir recht sagen soll, ein schönes Mädchen ist schön.

Sokrates: Herrlich, o Hippias, beim Zeus, und sehr annehmlich hast du geantwortet. Also nicht wahr, wenn ich dies antworte, werde ich die Frage beantwortet haben, und zwar richtig, und werde nicht widerlegt werden?

(288) Hippias: Wie sollte dir wohl widerlegt werden, o Sokrates, was Alle eben so meinen, und wovon dir alle die es hören einzeugen werden, daß es recht ist?

Sokrates: Wohl! Freilich auch! Aber laß mich doch, Hippias, noch einmal für mich selbst überdenken was du sagst. Jener wird mich so ohngefähr fragen, Komm Sokrates, und antworte mir. Alles das was du schön nennst, wird wenn das Schöne selbst was doch ist schön sein? Und darauf werde ich antworten, wenn eine schöne Jungfrau schön ist wodurch alles jenes schön ist.

Hippias: Glaubst du also, er werde wagen dich zu widerlegen, daß das nicht schön ist was du anführst, oder wenn er es wagte, werde er sich nicht lächerlich machen?

Sokrates: Daß er es wagen wird, Bester, weiß ich gewiß; ob er sich aber wenn er es wagt lächerlich machen wird, das muß die Sache zeigen. Was er indes sprechen wird, will ich dir wohl sagen.

Hippias: So sage es denn.

Sokrates: Wie sinnreich du bist, Sokrates! wird er sagen. Eine schöne Stutte aber, ist die nicht schön, die doch der Gott selbst im Orakel gelobt hat? Was sollen wir sagen, Hippias? Müssen wir nicht sagen auch eine Stutte sei schön, eine schöne nämlich? Denn wie wollten wir es wagen zu läugnen, daß etwas schönes nicht schön sei?

Hippias: Du hast Recht, Sokrates, und ganz richtig hat auch der Gott dieses gesagt. Denn sehr schöne Stutten gibt es bei uns.

Sokrates: Wohl, wird er also sagen. Aber wie eine schöne Leier, ist die nicht schön? Sollen wird es bejahen, Hippias?

Hippias: Ja.

Sokrates: Darauf, ich kann es mir recht denken, denn ich kenne seine Weise, wird er sagen, Aber du Bester: wie? eine schöne Kanne ist die nicht schön?

Hippias: O Sokrates, wer ist der Mensch? Wie ungeschliffen muß er sein, daß er so gemeine Dinge vorzubringen wagt bei einer ernsthaften Sache?

Sokrates: Es ist eben so einer, Hippias, gar kein feiner Mann, sondern so aus dem Haufen, der sich um nichts kümmert als um das Wahre. Aber antworten müssen wir ihm doch schon, und also

trage ich vor, Wenn die Kanne von einem guten Töpfer gedreht ist hübsch glatt und rund und dann schön gebrannt, wie es solche schöne Kannen gibt zweihenklige von denen die sechs Maß halten, welche sehr schön sind, wenn er eine solche Kanne meint, werden wir wohl gestehen müssen, daß sie schön ist. Denn wie sollten wir sagen, daß etwas schönes nicht schön sei?

Hippias: Das wollen wir auch nicht, Sokrates.

Sokrates: Also, wird er sagen, auch eine schöne Kanne ist schön? Antworte.

Hippias: Allein, o Sokrates, es verhält sich glaube ich so. Auch ein solches Gefäß ist freilich schön, wenn es schön gearbeitet ist; aber die ganze Sache verdient nicht mit gerechnet zu werden als etwas schönes im Vergleich mit Pferden, Mädchen und allem sonstigem schönen.

(289) Sokrates: Wohl! Nun verstehe ich, Hippias, daß wir dem welcher dergleichen fragt so entgegen müssen. Weißt du denn nicht Mensch, daß Herakleitos Recht hat, daß der schönste Affe häßlich ist mit dem menschlichen Geschlecht verglichen? und so ist auch die schönste Kanne häßlich mit Mädchen verglichen, wie der weise Hippias sagt. Nicht so, Hippias?

Hippias: Ganz vortrefflich, o Sokrates, hast du da geantwortet.

Sokrates: Höre nur. Hierauf nämlich weiß ich gewiß wird er sagen, Wie aber, Sokrates, wenn Jemand nun die Mädchen im Allgemeinen mit den Göttinnen vergleiche, wird es ihnen nicht eben so ergehen, wie den Kannen im Vergleich mit den Mädchen? Wird nicht das schönste Mädchen häßlich erscheinen? Oder sagt nicht Herakleitos, den du selbst angeführt hast, ganz dasselbige, daß der weiseste Mensch gegen Gott nur als ein Affe erscheinen wird, sowohl an Weisheit als Schönheit und allem übrigen? Sollen wir das zugeben, Hippias, daß das schönste Mädchen mit Göttinnen verglichen häßlich ist?

Hippias: Wer könnte dem wohl widersprechen, Sokrates?

Sokrates: Wenn wir ihm nun das zugeben, wird er lachen und sagen, Besinnst du dich wohl, Sokrates, was du bist gefragt worden? – Freilich werde ich sagen, was nämlich das Schöne selbst eigentlich ist. – Und also, wird er sagen, nach dem Schönen gefragt antwortest du etwas, was wie du selbst sagst um nichts mehr schön ist als häßlich? – Das scheint freilich, werde ich sagen. Oder was rätst du mir, Lieber, daß ich sagen soll?

Hippias: Dasselbe, rate ich. Denn daß das menschliche Geschlecht im Vergleich mit den Göttern nicht schön ist, darin hat er ganz recht.

Sokrates: Wenn ich dich nun von Anfang an gefragt hätte, wird er sagen, was ist wohl schön und auch häßlich, und du hättest mir eben so geantwortet: hättest du dann nicht recht geantwortet? Und dünkt dich noch immer das Schöne selbst, wodurch alles andere geschmückt wird und als schön erscheint, wenn jener Begriff ihm zukommt, dünkt dich das noch immer ein Mädchen zu sein oder ein Pferd oder eine Leier?

Hippias: Aber Sokrates, wenn er darnach fragt, das ist ja am allerleichtesten zu beantworten, was das Schöne ist wodurch alles geschmückt wird, und wenn jenes ihm zukommt als schön erscheint. Der Mensch ist gewiß ganz einfältig und versteht nichts von schönen Sachen. Denn wenn du ihm antwortest, Dieses Schöne, wonach du fragst, ist nichts anders als das Gold: so wird

er in die Enge gebracht sein und nicht weiter versuchen dich zu widerlegen. Denn das wissen wir ja Alle, daß wo dieses nur hinkommt, alles wenn es auch vorher noch so häßlich war, schön erscheint, wenn es durch Gold geschmückt ist.

Sokrates: Du kennst den Mann nicht, Hippias, wie unartig er ist und nicht etwas annimmt.

Hippias: Wie so das, Sokrates? Denn was richtig gesagt ist muß er doch annehmen, oder wenn er es nicht annimmt macht er sich lächerlich.

(290) Sokrates: Doch aber wird er gewiß diese Antwort, o Bester, nicht nur nicht annehmen, sondern mich gar durchziehen und sagen, Du ganz Vernagelter, hältst du etwa den Pheidias für einen schlechten Meister? – Da werde ich, denke ich, sagen, das täte ich keinesweges.

Hippias: Und daran wirst du ganz recht sagen, o Sokrates.

Sokrates: Ganz recht freilich. Aber wenn ich dann zugegeben habe, daß Pheidias ein trefflicher Künstler ist; wird jener sagen, Und du glaubst also, daß Pheidias das Schöne was du mir nennst nicht gekannt habe? – Da werde ich fragen, Wie so? – Weil er, so wird er antworten, seiner Athene die Augen nicht golden gemacht hat, auch sonst weder das Angesicht noch Hände und Füße, wenn es doch golden am schönsten würde erschienen sein, sondern elfenbeinern. Offenbar hat er das aus Einfalt verfehlt, weil er nicht wußte, daß Gold das ist, was alles schön macht, wo es hinkommt. Wenn er nun das sagt, was sollen wir ihm antworten, Hippias?

Hippias: Das ist nicht schwer. Wir wollen sagen, er hätte recht getan. Denn Elfenbeinernes, denke ich, ist auch schön.

Sokrates: Weshalb aber, wird er dann sagen, hat er nicht das Innere der Augen auch elfenbeinern gemacht sondern steinern, und einen soviel nur möglich dem Elfenbein ähnlichen Stein dazu aufgefunden. Ist etwa auch ein schöner Stein schön? Sollen wir das bejahen, Hippias?

Hippias: Wir wollen es bejahen, wenn er nämlich schicklich ist.

Sokrates: Wenn aber nicht schicklich, dann häßlich? Soll ich das zugeben, oder nicht?

Hippias: Gib es zu, wenn er nicht schicklich ist.

Sokrates: Wie aber das Elfenbein und das Gold, wird er sagen, du Weiser, werden nicht auch diese nur wenn sie sich schicken, machen daß etwas schön erscheint, wenn aber nicht, häßlich? – Wollen wir das läugnen, oder wollen wir gestehen, daran habe er Recht?

Hippias: Das können wir ja zugeben, daß was sich für jedes schickt das macht jedes schön.

Sokrates: Wenn nun aber Jemand, wird er sagen, in der schönen Kanne, von der wir vorher sprachen, schönen Hirsebrei kocht, schickt sich dann ein goldener Querl hinein oder einer von Feigenholz?

Hippias: Herakles, was für ein Mensch ist das, Sokrates! Willst du mir nicht sagen wer er ist?

Sokrates: Du kennst ihn ja doch nicht, wenn ich dir auch den Namen sage.

Hippias: Dafür kenne ich ihn doch nun schon, daß es ein dummer Mensch ist.

Sokrates: Krittlich ist er gar sehr, Hippias. Aber doch, welcher Querl, wollen wir sagen, schicke sich für den Hirsebrei und die Kanne? Offenbar doch der von Feigenholz? Denn er gibt nicht nur dem Hirsebrei einen besseren Geruch, Freund, sondern zugleich sind wir auch sicher, daß er uns nicht die Kanne zerschlägt und den Hirsebrei verschüttet und das Feuer auslöscht, (291) und die welche bewirtet werden sollen um ein gar schönes Gemüse bringt. Der goldene aber könnte das alles tun; so daß mich dünkt, wir müssen sagen, der Querl von Feigenholz schicke sich besser als der goldene, wenn du nicht etwas anderes meinst.

Hippias: Freilich schickt sich der besser, Sokrates; aber ich möchte doch mit einem Menschen kein Gespräch führen, der nach solchen Dingen fragt.

Sokrates: Da hast du auch Recht, Lieber. Denn für dich schickt es sich wohl nicht dich mit solchen Wörtern zu befassen, der du so schön bekleidet bist, und so schön beschuht, und berühmt in jeder Art von Weisheit unter allen Hellenen, mir aber macht es nichts aus mich mit dem Menschen abzugeben. Lehre du mich also nur ein, und antworte mir zu Liebe. – Wenn also der von Feigenholz sich besser schickt als der goldene, wird der Mensch sagen, so muß er ja wohl auch schöner sein, da du ja einmal zugegeben hast, o Sokrates, daß das schickliche schöner ist als das nicht schickliche? Also wollen wir zugeben, Hippias, der von Feigenholz sei schöner als der goldene?

Hippias: Soll ich dir sagen, Sokrates, was du sagen mußt daß das Schöne sei, um ihn von allen diesen Weitläufigkeiten abzubringen?

Sokrates: Allerdings; nur ja nicht bevor du mir erst gesagt hast, welcher von den beiden Querlen, von denen ich vorhin sagte, ich antworten soll, daß der schickliche und schönere sei?

Hippias: Wenn du willst, so antworte ihm denn, der aus Feigenholz gearbeitete.

Sokrates: Nun sage mir also was du eben sagen wolltest. Denn aus dieser Antwort die ich geben soll, daß das Schöne Gold sei, kommt mir wie es scheint heraus, daß Gold um nichts schöner ist als ein Stück Feigenholz. Jetzt aber, was willst du wiederum erklären, daß das Schöne sei?

Hippias: Das will ich dir sagen. Denn du dünkst mich darauf auszugehn, ein solches Schönes zu antworten, was niemals irgendwo irgend jemanden häßlich erscheinen kann.

Sokrates: Eben das, Hippias, und itzt hast du es recht getroffen.

Hippias: So höre denn. Und merke dir, daß wenn hiegegen Jemand noch etwas einzuwenden hat, ich dann sagen will, daß ich gar nichts verstehe.

Sokrates: Sage es nur geschwind bei den Göttern.

Hippias: Ich sage also, daß es immer für Jeden und überall das schönste ist wenn ein Mann, reich gesund geehrt unter den Hellenen in einem hohen Alter, und nachdem er seine verstorbenen Eltern ansehnlich bestattet, selbst wiederum von seinen Kindern schön und prachtvoll begraben wird.

Sokrates: Ho ho! Hippias, wahrlich wunderbar und herrlich und deiner würdig hast du da gesprochen! Und, bei der Hera, ich freue mich über dich. Denn du scheinst mit dem besten Willen soviel du nur vermagst mir zu Hülfe zu kommen. Allein den Mann treffen wir doch nicht; sondern nun wird er uns erst am ärgsten auslachen, das wisse nur.

Hippias: Das wäre doch ein schlechtes Lachen, Sokrates. (292) Denn wenn er hiegegen zwar nichts zu sagen weiß, aber doch lacht: so lacht er sich selbst aus, und wird von Allen die zugegen sind belacht werden.

Sokrates: Vielleicht steht es so; vielleicht aber wird er mich, wie mir ahndet, über diese Antwort am Ende nicht nur auslachen –

Hippias: Sondern was denn?

Sokrates: Ja wenn er zufällig einen Stock hat, und ich mich nicht hüte und ihm aus dem Wege gehe, so wird er suchen mir tüchtig beizukommen.

Hippias: Was sagst du? Ist der Mensch dein Herr, daß er so etwas tun kann, ohne daß es ihm übel bekomme und er Strafe leiden müsse? Oder gibt es kein Recht in eurer Stadt, sondern man leidet, daß die Bürger einander unrechtmäßigerweise schlagen?

Sokrates: Gar nicht leidet man das.

Hippias: So muß er ja gestraft werden, wenn er dich ohne Ursache schlägt.

Sokrates: Das dünkt mich nur gar nicht, Hippias, wenn ich so antworte, sondern sehr mit Recht.

Hippias: Nun so glaube ich es denn auch, Sokrates, da du es ja selbst meinst.

Sokrates: Soll ich dir nun sagen, weshalb ich glaube, daß ich mit Recht geschlagen würde, wenn ich so antwortete? Oder willst du mich auch ungehört schlagen, oder willst du Rede annehmen?

Hippias: Das wäre ja arg, Sokrates, wenn ich das nicht täte. Wie meinst du es also?

Sokrates: Ich will es dir sagen auf dieselbe Art wie nur eben, indem ich jenen nachahme, damit ich nicht zu dir so rede, wie er mich gewiß anlassen wird in harten und bösen Worten. Denn wisse nur, so wird er sprechen, Sage mir doch, Sokrates, glaubst du ungerechterweise Schläge zu bekommen, der du mir einen solchen Dithyramben vorsingst, und dabei gar unmusikalisch von der Frage weit abspringst? – Wie so? werde ich fragen. – Wie? wird er sagen, kannst du dich denn nicht erinnern, daß ich nach dem Schönen selbst fragte, wodurch allem bei dem es sich befindet dieses zukommt, daß es schön ist, es sei nun Stein oder Holz Mensch oder Gott und so auch jede Handlung und jede Fertigkeit? Denn nach der Schönheit selbst frage ich dich ja, Mensch, und ich könnte ja nicht mehr schreien, wenn du auch ein Stein wärest, der bei mir säße, und zwar ein Mühlstein ohne Ohren und ohne Hirn. – Würdest du wohl nicht böse werden, Hippias, wenn ich in Furcht gejagt hierauf dieses sagte? »Aber Hippias sagt doch, ohnerachtet ich ihn eben so gefragt habe wie du mich, daß dieses das Schöne sei, was immer und für Alle schön ist. Was sagst du nun?« wirst du böse werden wenn ich dieses sage?

Hippias: Das weiß ich doch gewiß, Sokrates, daß das was ich sagte an Allen schön ist und so

erscheinen wird.

Sokrates: Ob es aber auch sein wird? wird jener sagen. Denn das Schöne ist doch immer schön?

Hippias: Freilich.

Sokrates: Also auch war? wird er sagen.

Hippias: Auch war.

Sokrates: Auch für den Achilles also, wird er fragen, sagte der Fremde aus Elis, daß es schön sei, nach seinen Ahnen begraben zu werden, und für seinen Großvater Aiakos und für die Andern, (293) die von den Göttern abstammen, und für die Götter selbst?

Hippias: Was ist das wieder? in die Grube mit ihm! die Fragen des Menschen sind ja ganz frevelhaft!

Sokrates: Aber wie? wenn ein Anderer fragt, zu sagen, daß es sich so verhält, ist das nicht eben so frevelhaft?

Hippias: Vielleicht wohl.

Sokrates: Vielleicht also bist du der, wird er sagen, der du ja behauptest, es sei immer und für alle insgesamt schön von seinen Kindern begraben zu werden und seine Eltern zu begraben. Oder war nicht auch Herakles einer von diesen Allen insgesamt, und Alle die wir jetzt erwähnten?

Hippias: Aber für die Götter habe ich nicht gemeint.

Sokrates: Auch für die Heroen nicht, wie es scheint?

Hippias: Nicht für die welche Kinder der Götter waren.

Sokrates: Aber für die es nicht waren?

Hippias: Freilich.

Sokrates: Also nach deiner Rede wiederum ist dies wie es scheint unter den Heroen für den Tantalos und Dardanos und Zethos böse, unheilig und schlecht; für den Pelops aber und die eine ähnliche Abstammung haben schön?

Hippias: So dünkt mich.

Sokrates: Also meinst du nun, wird er sagen, was du eben vorhin nicht meintest, daß die Voreltern begraben zu haben und von den Kindern begraben zu werden manchmal und für Manche schlecht ist; ja was noch mehr ist, wie mir scheint, daß dies unmöglich für Alle könne schön sein und gewesen sein. So daß es diesem ja ergangen ist gerade wie vorher dem Mädchen und der Kanne, und noch lächerlicher ist dies für Einige schön, für Andere nicht schön. Und, wird er sagen, du wirst wohl auch heute noch nicht im Stande sein, Sokrates, die Frage wegen des Schönen, was es ist, zu beantworten. Diese Vorwürfe und dergleichen mehr wird er mir mit Recht machen, wenn ich ihm so antworte. Meistenteils freilich, Hippias, spricht er auf diese

Weise mit mir; bisweilen aber erbarmt er sich gleichsam meiner Ungeschicktheit und Unwissenheit, so daß er mir selbst etwas vorlegt und fragt, ob mich etwa dies dünkte das Schöne zu sein, oder wonach eben sonst geforscht wird und wovon die Rede ist.

Hippias: Wie meinst du das, Sokrates?

Sokrates: Das will ich dir erzählen. Du wunderlicher Sokrates, spricht er dann, dergleichen und auf diese Weise zu antworten höre nur auf; denn das ist gar zu einfältig und gar zu leicht zu widerlegen. Sondern so etwas überlege dir, ob du etwa meinst schön sei das, worauf wir auch gestoßen sind bei unsern Antworten, als wir nämlich sagten das Gold sei da schön wo es sich hin schicke, wohin aber nicht, da nicht, und so auch alles Andere dem dieses zukomme. Eben dieses also betrachte dir, das Schickliche, und das Wesen des Schicklichen, ob etwa dieses das Schöne ist. Ich nun pflege ihm dergleichen immer beizustimmen, denn ich weiß nicht was ich sonst sagen soll. Dir aber, dünkt das Schickliche schön zu sein?

Hippias: Auf alle Weise, Sokrates.

Sokrates: So laß uns zusehn, daß wir nicht auch wieder damit betrogen werden.

Hippias: Das müssen wir freilich sehn.

(294) Sokrates: Sieh also zu. Sollen wir nun von dem Schicklichen sagen, es sei das, was Alles und jedes bei dem es sich findet schön scheinen macht, oder auch schön sein, oder keines von beiden?

Hippias: Das dünkt mich.

Sokrates: Aber welches doch? das was schön scheinen macht? wie zum Beispiel wenn einer angemessene Kleider und Schuhe antäte, würde er dann, wenn er auch eine Fratze ist doch schöner erscheinen? Und nicht wahr, wenn das Schickliche etwas schöner scheinen macht als es ist, so wäre das Schickliche eine Täuschung in Bezug auf das Schöne, und nicht das was wir suchen, Hippias? Denn wir suchen ja wohl jenes, wodurch alle schöne Sachen schön sind, so wie alle große Dinge groß sind durch Übertagung. Denn dadurch ist alles groß, auch wenn es nicht so erscheint, ragt aber über anderes, so ist es notwendig groß. Dasselbe wollen wir nun auch von dem Schönen sagen, wodurch alles schön ist, es mag nun so erscheinen oder nicht, was das wohl sein mag. Denn das Schickliche kann es nicht sein, da ja dies nach deiner Rede etwas schöner erscheinen macht als es ist, und es nicht so wie es ist auch erscheinen läßt. Sondern das schön sein machende, wie ich eben sagte, mag etwas nun so erscheinen oder nicht, das wollen wir versuchen zu beschreiben was es wohl ist. Denn dies suchen wir, wenn wir das Schöne suchen.

Hippias: Aber das Schickliche, Sokrates, macht wo es ist sowohl schön sein als schön scheinen.

Sokrates: Also wäre es unmöglich daß etwas was in der Tat schön ist nicht auch schön zu sein scheine, wenn es doch das scheinen machende an sich hat?

Hippias: Unmöglich.

Sokrates: Wollen wir das also zugeben, Hippias, daß alle in Wahrheit schönen Einrichtungen und Handlungsweisen auch immer von Allen dafür gehalten werden und so erscheinen? Oder

vielmehr ganz im Gegenteil, daß sie verkannt werden, und daß mehr als über irgend etwas über sie Streit und Zank ist sowohl zwischen den Einzelnen als auch öffentlich zwischen den Staaten?

Hippias: Das letztere vielmehr, Sokrates, daß sie verkannt werden.

Sokrates: Das könnten sie aber nicht, wenn sie auch das Scheinen an sich hätten, und das hätten sie, wenn das Schickliche das Schöne wäre, und nicht nur schön sein machte sondern auch scheinen. So daß das Schickliche, wenn es das schön sein machende ist, allerdings das Schöne sein wird was wir suchen, dann jedoch nicht zugleich auch das schön scheinen machende. Wenn aber wiederum das Schickliche das schön scheinen machende ist: so wird es nicht das Schöne sein welches wir suchen; denn das soll schön sein machen. Beides aber das Scheinen und das Sein zugleich kann weder wenn vom Schönen die Rede ist eins und dasselbige bewirken, noch auch wenn von irgend etwas Anderem. So laß uns demnach wählen, welches von beiden das Schickliche uns zu sein dünkt, das schön scheinen machende oder das schön sein?

Hippias: Das scheinen machende, wie mich dünkt, Sokrates.

Sokrates: O weh! so ist es uns ja schon wieder entschlüpft, Hippias, zu erfahren was das Schöne ist, nun sich ja gezeigt hat, daß das Schickliche etwas Anderes ist als das Schöne.

(295) Hippias: Ja beim Zeus, Sokrates, und das zu meinem großen Erstaunen.

Sokrates: Dennoch wollen wir es noch nicht fahren lassen, Freund. Denn ich habe einige Hoffnung daß es doch noch zum Vorschein kommen wird was das Schöne denn ist.

Hippias: Ganz gewiß, Sokrates! Es ist ja auch gar nicht schwer zu finden. Denn das weiß ich sicher, wenn ich nur auf kurze Zeit allein gehn, und es bei mir selbst überlegen könnte, so wollte ich es dir auf ein Haar genau sagen.

Sokrates: Sprich ja nicht groß, Hippias! Du siehst ja, wieviel es uns schon hat zu schaffen gemacht, daß es uns nicht gar böse wird und uns noch weiter entflieht. Doch das ist nichts gesagt. Denn du, das glaube ich wohl, wirst es leicht finden wenn du allein bist. Aber um der Götter willen finde es doch in meiner Gegenwart, oder suche es wie bis jetzt mit mir. Finden wir es dann, so ist das ganz vortrefflich; wo nicht, so werde ich mich wohl in mein Schicksal fügen müssen, du aber wirst fortgehen und es sehr leicht herausbringen. Und finden wir es jetzt, so werde ich dir offenbar hernach nicht beschwerlich fallen, und dich fragen was doch das gewesen ist, was du für dich selbst herausgebracht hast. Nun betrachte also einmal dieses, ob du meinst es sei das Schöne. Ich behaupte also es sei – aber überlege es ja und gib sehr wohl Achtung, daß ich nicht etwas törichtes vorbringe. Nämlich das soll uns das Schöne sein, was brauchbar ist. Ich sagte das aber hierauf sehend. Schön sind doch, sagen wir, nicht die Augen, die uns so aussehen als ob sie nicht sehn könnten, sondern die welche es können und brauchbar sind zum sehen. Nicht wahr?

Hippias: Ja.

Sokrates: Nicht auch vom ganzen Leibe sagen wir so daß er schön sei, der eine im Laufen, der andere im Ringen, und so auch alle Tiere nennen wir schön, Pferde und Hühner und Wachteln und alle Gefäße und Fahrzeuge zu Lande und zur See, Frachtschiffe und Kriegeschiffe, und alle Werkzeuge die für die Tonkunst und die für andere Künste, ja wenn du willst auch alle



Beschäftigungen und Einrichtungen, dies eben alles nennen wir schön in demselben Sinne; darauf sehend bei jedem, wie es geartet, wie es ausgearbeitet ist, in welchem Zustande es sich befindet, sagen wir das Brauchbare, in wiefern es brauchbar ist, und wozu und wann, sei schön; was aber so überall unbrauchbar ist, auch häßlich. Dünkt dich das nun nicht auch so, Hippias?

Hippias: O ja.

Sokrates: Richtig also erklären wir es nun, daß ganz gewiß das Brauchbare das Schöne ist.

Hippias: Ganz richtig sicherlich, Sokrates.

Sokrates: Und nicht wahr, was etwas zu verrichten vermag, das ist dazu was es vermag auch brauchbar, das unermögende aber unbrauchbar?

Hippias: Freilich.

Sokrates: Vermögen also ist schön, Unvermögen aber häßlich.

Hippias: Gar sehr auch in andern Dingen, o Sokrates; vorzüglich (296) aber beweiset uns, daß es sich wirklich so verhält, auch das bürgerliche Leben. Denn in öffentlichen Dingen in seinem eigenen Staat vermögend sein, das ist das schönste von allem, unermögend aber bei weitem das schlechteste.

Sokrates: Wohl gesprochen. Ist also etwa auch bei den Göttern, Hippias, eben deshalb die Weisheit bei weitem das schönste und die Torheit das häßlichste?

Hippias: Wie wolltest du anders meinen, Sokrates?

Sokrates: Halt nur stille, lieber Freund, denn mir wird bange, was wir schon wieder vorbringen.

Hippias: Wie so ist dir wieder bange, Sokrates, da dir ja jetzt die Rede herrlich vorwärts geht.

Sokrates: Ich wünschte es wohl; aber überlege nur das mit mir: könnte einer wohl etwas tun, was er weder verstände noch überall vermöchte?

Hippias: Keinesweges! denn wie sollte er tun, was er nicht vermöchte?

Sokrates: Die also Fehler begehen und schlechtes wider Willen verrichten und tun, nicht wahr die würden doch dies nicht getan haben, wenn sie es nicht vermocht hätten?

Hippias: Offenbar.

Sokrates: Und nicht wahr, wer etwas vermag, vermag es durch ein Vermögen? denn durch ein Unvermögen doch gewiß nicht!

Hippias: Freilich nicht.

Sokrates: Es vermögen also doch Alle, welche etwas tun, das zu tun, was sie tun.

Hippias: Ja.

Sokrates: Nun aber tun alle Menschen weit mehr schlechtes als gutes von Kindheit an, und fehlen immer wider Willen.

Hippias: So ist es.

Sokrates: Wie also? Dieses Vermögen und dieses Brauchbare, was brauchbar ist um etwas schlechtes zu verrichten, sollen wir sagen das sei schön? oder nichts weniger?

Hippias: Nichts weniger freilich, dünkt mich.

Sokrates: Also nicht das Vermögende, Hippias, und das Brauchbare ist uns das Schöne.

Hippias: Doch wenn es Gutes vermag und dazu brauchbar ist.

Sokrates: Das ist also doch fort, daß das Vermögende und Brauchbare schlechthin schön ist; sondern das war es wohl eigentlich, Hippias, was unsere Seele sagen wollte, daß das Brauchbare und Vermögende um Gutes zu verrichten das Schöne sei.

Hippias: Das glaube ich auch.

Sokrates: Das ist aber doch das nützliche. Oder nicht?

Hippias: Freilich.

Sokrates: So sind wohl auch die schönen Körper und die schönen Einrichtungen und die Weisheit und alles was wir jetzt erwähnten, schön, weil nützlich.

Hippias: Offenbar.

Sokrates: Das Nützliche also zeigt sich uns nun das Schöne zu sein, o Hippias.

Hippias: Auf alle Weise, Sokrates.

Sokrates: Aber das nützliche ist doch das Gutes hervorbringende.

Hippias: Das ist es.

Sokrates: Das hervorbringende aber ist doch wohl nichts anders als die Ursache. Nicht wahr?

Hippias: Richtig.

Sokrates: Die Ursach des Guten also ist das Schöne.

Hippias: So ist es.

(297) Sokrates: Aber die Ursache, Hippias, und dasjenige wovon eine Ursache Ursache ist, sind zweierlei. Denn die Ursache ist doch wohl nicht der Ursache Ursache. Überlege es so. Zeigte sich die Ursache nicht offenbar als ein wirkendes?

Hippias: Allerdings.

Sokrates: Von dem wirkenden wird aber doch offenbar das Werdende bewirkt, nicht aber das wirkende?

Hippias: So ist es.

Sokrates: Also ein anderes ist das Werdende ein anderes das Wirkende.

Hippias: Ja.

Sokrates: Also ist die Ursache nicht der Ursache Ursache, sondern des durch sie werdenden.

Hippias: Freilich.

Sokrates: Wenn also das Schöne die Ursache des Guten ist, so entstände aus dem Schönen das Gute, und wir bemühen uns deshalb wie es scheint um Einsicht und um alles andere Schöne, weil desselben Werk und Erzeugnis, nämlich das Gute, der Mühe wert ist, und so mag am Ende nach dem was wir gefunden haben das Schöne gleichsam den Vater des Guten vorstellen.

Hippias: Allerdings sehr richtig, Sokrates.

Sokrates: So ist auch wohl das sehr richtig, daß der Vater nicht Sohn ist, noch auch der Sohn Vater?

Hippias: Richtig freilich.

Sokrates: Eben so wenig also ist auch die Ursache Bewirktes noch das Bewirkte die Ursache.

Hippias: Wahr gesprochen.

Sokrates: Beim Zeus, Bester, so ist also auch das Schöne nicht gut noch das Gute schön. Oder dünkt es dich möglich zufolge des Gesagten?

Hippias: Nein, beim Zeus, mir scheint es nicht.

Sokrates: Kann uns nun wohl das gefallen, und möchten wir es behaupten, daß das Schöne nicht gut ist noch auch das Gute schön?

Hippias: Nein, beim Zeus, mir gefällt es gar nicht.

Sokrates: Wahrlich, beim Zeus, Hippias, mir gefällt es am wenigsten unter allem was wir gesagt haben.

Hippias: So scheint es freilich.

Sokrates: Also mag wohl keinesweges, wie uns eben dies die schönste Erklärung schien, daß das Nützliche und das um etwas Gutes zu bewirken brauchbare und vermögende das Schöne sei, keinesweges mag es sich so verhalten, sondern diese noch lächerlicher sein wo möglich als die vorigen, da wir glaubten ein Mädchen wäre das Schöne und was wir vorher nach einander gesagt haben.

Hippias: So scheint es.

Sokrates: Und ich meines Teils weiß nicht mehr, Hippias, wohin ich mich wenden soll, sondern bin ratlos. Hast du aber etwas zu sagen?

Hippias: Jetzt im Augenblick wohl nicht; aber wie ich eben sagte, wenn ich darüber nachdenke weiß ich wohl daß ich es finden werde.

Sokrates: Ich aber glaube, daß ich aus Begierde es zu wissen gar nicht im Stande bin dein Zaudern abzuwarten. So glaube ich jetzt gleich auch schon wieder etwas ausgesonnen zu haben. Sieh nur, wenn wir sagten, das was uns Vergnügen macht, nicht jede Art von Lust meine ich, sondern vermöge des Gehörs (298) und des Gesichtes, das wäre das Schöne; wie würden wir dann wohl kämpfen? Weil doch schöne Menschen, o Hippias, und so auch alle Kunstwerke, Gemälde und Bildnereien wenn sie schön sind uns ergötzen wenn wir sie sehen; so auch schöne Töne, die gesamte Musik und Reden und Dichtungen bewirken eben dasselbe. So daß wenn wir jenem verwegenen Menschen antworten, Teuerster, das Schöne ist das durch Augen und Ohren uns zukommende Angenehme, meinst du nicht daß wir dann seiner Verwegenheit etwas Einhalt tun würden?

Hippias: Mir wenigstens scheint jetzt das Schöne ganz vortrefflich erklärt zu sein, was es ist.

Sokrates: Aber wie? sollen wir sagen daß schöne Handlungsweisen und Einrichtungen, weil sie uns durch Gehör oder Gesicht vergnügen, schön sind, oder daß die unter einen andern Begriff gehören?

Hippias: Vielleicht denkt der Mensch daran gar nicht, Sokrates.

Sokrates: Beim Hunde, Hippias, von dem ist das nicht zu erwarten, vor dem ich mich am meisten scheuen würde, wenn ich albern wäre und mir einbildete etwas zu sagen, da ich doch nichts sagte.

Hippias: Wer ist denn das?

Sokrates: Sokrates der Sohn des Sophroniskos, der mir eben so wenig verstattet etwas ohne daß ich es gründlich erforscht habe oben hin zu sagen, als was ich nicht weiß als wüßte ich es.

Hippias: Mir scheint selbst dieses, nachdem du es gesagt hast, etwas anderes zu sein mit den Gesetzen.

Sokrates: Sachte, Hippias. Denn ich besorge wir sind mit dem Schönen in dieselben schlechten Umstände geraten wie vorher, und glauben nur uns in andern guten zu befinden.

Hippias: Wie meinst du das, Sokrates?

Sokrates: Ich will dir sagen wie es mir vorkommt ob ich vielleicht Recht habe. Denn dieses mit den Handlungsweisen und Gesetzen könnte vielleicht scheinen gar nicht außerhalb der Wahrnehmung zu liegen, die uns durch das Gehör und das Gesicht kommt. Sondern laß uns die Erklärung fest halten, daß das auf diese Weise entstehende angenehme schön sei, ohne etwas von Gesetzen dabei vorzubringen. Aber wenn uns nun sei es dieser, den ich meine, oder irgend ein Anderer fragte, Woher aber, o Hippias und Sokrates, habt Ihr doch von dem Angenehmen

überhaupt diese bestimmte Weise des Angenehmen abgesondert, welche euch nun das Schöne sein soll, was aber durch andere Empfindungen entsteht bei Speise und Trank und der Geschlechtslust und alles andere dieser Art sagt ihr soll nicht schön sein? Sagt ihr denn auch, daß dies nicht angenehm ist, und daß überall keine Lust in dergleichen ist, und überhaupt in nichts anderm als dem Sehen und Hören? Was sollen wir sagen, Hippias?

Hippias: Auf alle Weise müssen wir sagen, daß es auch in diesem andern sehr große Lust gibt.

Sokrates: Warum also, wird er sagen, wenn sie eben so gut Lust sind als jene, beraubt ihr sie dieses Namens, und sprecht (299) ihnen ab daß sie nicht schön sind? – Weil uns, wollen wir sagen, Jedermann ohne Ausnahme auslachen würde, wenn wir sagten, Essen wäre nicht angenehm sondern schön, und Wohlgeruch wäre nicht angenehm sondern schön. Was aber die Liebes Sachen betrifft: so würden Alle dafür streiten, daß diese das allerangenehmste sei, wenn aber jemand dergleichen tut, muß er es doch so tun daß es Niemand sieht, weil es das schändlichste ist dabei gesehen zu werden. – Wenn wir dies sagen, wird er vielleicht sprechen, Ich merke wohl, Hippias, daß ihr euch schon lange schämt zu sagen solche Genüsse wären schön, weil die Menschen es nicht dafür halten; aber ich fragte danach gar nicht, was die meisten Menschen für schön halten, sondern was schön ist. Dann werden wir wohl sagen, meine ich, was wir schon aufgestellt haben, daß wir behaupten, dieser Teil des Angenehmen, welcher durch Gesicht und Gehör entsteht sei das Schöne. Aber weißt du hiemit etwas zu machen, oder sollen wir etwa auch sonst etwas sagen, Hippias?

Hippias: Wir dürfen, wenigstens dem bisherigen gemäß, nichts anderes reden als dieses.

Sokrates: Schön! wird er dann sagen, wenn also das durch Gesicht und Gehör entstehende Angenehme schön ist, so muß das nicht hiezu gehörige Angenehme offenbar nicht schön sein. Wollen wir das zugeben?

Hippias: Ja.

Sokrates: Ist also wohl das dem Gesicht zugehörige Angenehme durch das Gesicht und Gehör zugleich angenehm? oder das dem Gehör zugehörige durch das Gehör und Gesicht zugleich? – Wir werden sagen, keinesweges entstehe ja das, was aus dem Einen entsteht, aus beiden, denn das scheinst du zu sagen; sondern wir sagten, daß jedes einzelne von diesen für sich schön sei und also auch beide. Wollen wir nicht so antworten?

Hippias: Freilich.

Sokrates: Dann wird er sagen, Ist denn ein Angenehmes vom Andern dadurch unterschieden, daß es angenehm ist? Ich frage nicht, ob eine Lust wohl größer oder kleiner, stärker oder schwächer ist als die andere, sondern ob eine eben dadurch von der andern unterschieden ist, daß die eine Lust Lust ist, die andere aber nicht Lust? – Das dünkt uns wohl nicht, nicht wahr?

Hippias: Nein, das dünkt mich freilich nicht.

Sokrates: Also, wird er sagen, habt ihr aus einem andern Grunde als weil sie Lust sind diese Arten der Lust aus den andern herausgehoben, weil ihr etwas an beiden entdeckt habt, was sie unterscheidendes von den übrigen an sich haben, in Beziehung worauf ihr eben sagt, sie wären schön. Denn nicht deshalb ist die durch das Gesicht entstehende Lust schön, weil sie durch das

Gesicht entsteht. Denn wenn dies die Ursache wäre, weshalb sie schön ist: so wäre ja die andere aus dem Gehör entstehende nicht schön; denn die ist ja nicht mehr die Lust durch das Gesicht. – Da hast du Recht, werden wir sagen müssen.

Hippias: Das werden wir müssen.

(300) Sokrates: Eben so ist auch die Lust durch das Gehör nicht deshalb, weil sie durch das Gehör entsteht, schön; denn sonst wäre die durch das Gesicht nicht schön, weil diese doch nicht mehr die Lust durch das Gehör ist. Sollen wir nun sagen, Hippias, der Mann habe Recht wenn er dies sagt?

Hippias: Gewiß.

Sokrates: Aber beide sind doch schön wie ihr sagt? Denn das sagen wir doch.

Hippias: Ja.

Sokrates: Es ist also etwas einerlei in beiden, was eben macht, daß sie schön sind, dies gemeinsame, was ihnen beiden gemeinschaftlich zukommt und jeder einzelnen für sich. Denn sonst wären sie nicht beide schön, und auch jede einzeln. Antworte mir nun wie jenem.

Hippias: Ich antworte, es dünkt mich auch so zu sein wie du sagst.

Sokrates: Wenn also diesen Arten der Lust beiden etwas zukäme, jeder einzelnen aber nicht: so wären sie vermöge dieser Eigenschaft nicht schön.

Hippias: Wie sollte das aber wohl zugehn, daß keiner von beiden einzeln irgend was es auch sei zukäme, und dann doch eben dasselbe, was keiner von beiden zukommt, beiden zukäme?

Sokrates: Das glaubst du nicht?

Hippias: Ich müßte denn gar nichts verstehn weder von der Natur dieser Dinge, noch von den Ausdrücken unserer jetzigen Reden.

Sokrates: Das kann gern sein, Hippias, und vielleicht bilde ich mir nur ein etwas zu sehn, womit es sich so verhält, wie du erklärst es sei unmöglich, sehe es aber doch wirklich nicht.

Hippias: Nicht nur vielleicht, sondern ganz offenbar mußst du übersichtig sein.

Sokrates: Und doch schwebt mir gar viel dergleichen vor der Seele, aber ich traue ihnen allen zusammen nicht, weil du es nicht auch siehst, der Mann der unter allen jetztlebenden am meisten Geld mit der Weisheit verdient hat, sondern nur ich der ich nie das mindeste verdient habe. Nur besinne ich mich ob du nicht Spott mit mir treibst und mich wissentlich hintergehst, so deutlich und so zahlreich erscheint es mir.

Hippias: Niemand kann ja sicherer erfahren als du, Sokrates, ob ich Scherz treibe oder nicht, wenn du nur versuchen willst zu sagen, was dir denn so erscheint. Denn so wirst du gleich sehen, daß es nichts ist. Denn gewiß wirst du niemals finden, daß was weder mir zukommt noch dir, dieses doch uns beiden zukomme.

Sokrates: Was sagst du, Hippias? Vielleicht hast du recht, und ich verstehe es nur nicht. Höre aber doch deutlicher von mir, was ich sagen will. Denn mir scheint, was mir nicht zukommt zu sein und ich nicht bin, und auch du nicht bist, doch uns beiden zukommen zu können, und anderes wiederum was uns beiden nicht zugeschrieben werden kann, daß wir es wären, jedem Einzelnen zuzukommen.

Hippias: Noch größere Wunder hast du da wieder ausgesprochen, als du nur eben vorher aussprachst. Denn bedenke nur, wenn wir beide gerecht sind, müßte es dann nicht auch jeder von uns beiden sein, oder wenn Jeder von uns ungerecht (301) wäre, wären wir es dann nicht auch beide? oder wenn Beide gesund, dann nicht auch Jeder? oder wenn jeder von uns beiden krank wäre, verwundet, geschlagen, oder was sonst jedem von uns müßte begegnet sein, käme dann nicht auch dasselbe uns beiden zu? Eben so wenn wir beide golden wären oder silbern oder elfenbeinern, oder wenn du willst edel weise geehrt alt jung oder was du sonst willst was Menschen sein können, wenn wir das beide wären, ist nicht ganz notwendig, daß auch jeder von uns es sein müßte?

Sokrates: Allerdings freilich.

Hippias: Aber niemals, Sokrates, siehst du auf das Ganze, und eben so wenig die mit denen du zu reden gewohnt bist, sondern ihr nehmt euch das Schöne und so auch jedes andere um daran zu klopfen besonders in euren Reden und zerlegt es. Darum entgehn euch ganz große Hauptstücke in dem Wesen der Dinge. Und jetzt bist du so unbedacht gewesen, daß du meinst es könne irgend eine Beschaffenheit oder Eigenschaft geben, die zwei Dingen zusammen wohl zukomme, jedem einzelnen aber nicht, oder wiederum jedem einzelnen zwar von zweien, beiden zusammen aber nicht. So unnachdenklich und unüberlegt und einfältig und unverständlich seid ihr.

Sokrates: So müssen wir uns behelfen, o Hippias, wie die Leute im Sprichwort zu sagen pflegen, nicht wie einer will, sondern wie er kann. Aber du besserst uns jedesmal um vieles, wenn du uns zurechtweist. So auch jetzt, soll ich dir noch deutlicher zeigen, wie einfältig wir waren, ehe du uns zurechtgewiesen hast, indem ich dir sage was wir über die Sache denken; oder soll ich es dir nicht sagen?

Hippias: Neues wirst du mir freilich nicht sagen, Sokrates. Denn ich weiß schon von Allen die sich mit Reden abgeben, wie es mit ihnen steht. Wenn es dir aber lieber ist, so sage es nur.

Sokrates: Lieber ist es mir freilich. Wir nämlich, Bester, waren, ehe du uns das gesagt hattest, so weit zurück, daß wir in der Meinung standen von mir und dir zum Beispiel, daß jeder von uns beiden Einer wäre, und daß dieses, was jeder von uns wäre, beide zusammen nicht wären; denn so wären wir nicht Einer sondern Zwei, so einfältig waren wir. Nun aber sind wir von dir belehrt, daß wenn wir Beide Zwei sind, auch Jeder von uns Beiden Zwei sein muß, und wiederum wenn Jeder von uns Beiden Einer ist, auch notwendig Beide nur Einer sind. Denn nach den Hauptstücken vom Wesen der Dinge, wie Hippias sagt, kann es sich unmöglich anders verhalten, sondern was Beide sind das ist auch jeder von beiden, und was jeder das sind auch beide. Davon bin ich also jetzt durch dich überzeugt, und sitze hier. Nur das zeige mir noch zuvor, Hippias, ob wir beide ich und du nur Einer sind, oder ob du Zwei bist und ich auch Zwei?

Hippias: Was meinst du nur, Sokrates?

(302) Sokrates: Eben dieses was ich sage. Denn ich fürchte mich vor dir deutlich zu reden, weil

du mir böse bist, da du Recht zu haben glaubtest. Aber doch sage mir das noch, ist nicht jeder von uns Einer und hat dies wirklich an sich, Einer zu sein?

Hippias: Freilich.

Sokrates: Und nicht wahr, wenn Einer, so ist auch jeder von uns ungrade? Oder hältst du Eins nicht für ungrade?

Hippias: Ich gewiß.

Sokrates: Sind wir also auch beide zusammen ungrade, da wir doch zwei sind?

Hippias: Unmöglich, Sokrates.

Sokrates: Sondern gerade sind wir beide. Nicht wahr?

Hippias: Freilich.

Sokrates: Ist nun etwa weil wir beide gerade sind deshalb auch Jeder von uns beiden gerade?

Hippias: Wohl nicht.

Sokrates: Also ist es wohl nicht ganz notwendig, wie du doch eben sagtest, daß was beide sind auch jeder Einzelne, und was jeder Einzelne auch beide sein müssen.

Hippias: In solchen Dingen nicht, aber in allem was ich anführte.

Sokrates: Das ist mir genug, Hippias. Denn ich bin auch mit diesen Dingen schon zufrieden, wenn nur einiges sich so zu verhalten scheint, anderes aber auch nicht. Denn ich sagte ja selbst, wenn du dich noch erinnerst, woher uns diese Rede gekommen ist, daß die Lust durch das Gesicht und durch das Gehör nicht vermöge desjenigen schön sein könnten, was jeder von beiden zwar zukäme, beiden zusammen aber nicht, noch auch vermöge dessen; was beide zusammen zwar wären, jede einzeln aber nicht, sondern vermöge dessen was beiden zusammen und auch jeder einzeln zukäme, weil du doch zugabst, daß sie beide schön wären und auch jede einzeln. Darum meinte ich, daß sie vermöge des ihnen beiderseits einwohnenden Wesens schön wären, da sie doch beide schön sein sollen, nicht aber vermöge des einer von ihnen fehlenden; und das glaube ich auch noch. Also sage mir wie von Anfang, wenn die Lust durch das Gesicht und die durch das Gehör beide schön sind und auch jede, muß nicht das was sie schön macht beiden gemeinschaftlich einwohnen und auch jeder?

Hippias: Freilich.

Sokrates: Können sie nun etwa deshalb schön sein, weil beide und auch jede einzeln Lust sind? oder müßten nicht alsdann die übrigen alle eben so gut schön sein als diese? Denn für Lust erkannten wir sie doch eben so sehr wenn du dich erinnerst.

Hippias: Ich erinnere mich.

Sokrates: Sondern weil sie durch das Gesicht und durch das Gehör kommen, deshalb ward gesagt wären sie schön.



Hippias: Das wurde gesagt.

Sokrates: So überlege denn ob ich Recht habe. Wir sagten nämlich, wie ich in Gedanken habe, dieses wäre schön, nicht alles Angenehme, sondern was durch das Gesicht und durch das Gehör käme.

Hippias: Richtig.

Sokrates: Ist nun dies nicht etwas was beiden gemeinschaftlich zukommt, jeder von beiden aber nicht? Denn wie wir auch schon vorher sagten, jede von beiden entsteht doch nicht aus beiden, sondern beide aus beiden, jede von beiden aber nicht. Ist es nicht so?

Hippias: So ist es.

Sokrates: Nicht also dadurch ist doch jede von beiden schön, was nicht auch jeder von beiden zukommt. Die Entstehung (303) aus beiden kommt aber nicht jeder für sich zu. So daß man von dieser Erklärung aus zwar sagen darf daß beide zusammen schön sind, daß aber jede von beiden, darf man nicht. Oder was sollen wir sagen? folgt das nicht?

Hippias: Es scheint wohl.

Sokrates: Sollen wir also sagen beide zusammen seien zwar schön, jede von beiden aber nicht?

Hippias: Was hindert uns?

Sokrates: Dieses dünkt mich wird uns hindern, Lieber, weil es einiges gab was den Dingen so zukommt, daß wenn es beiden zukommt, es auch jedem einzelnen zukommen muß, und wenn jedem einzeln, auch beiden, alles nämlich was du anführtest. Nicht wahr?

Hippias: Ja.

Sokrates: Was ich aber anführte damit verhielt es sich nicht so, wozu eben dieses das einzeln und beides selbst auch gehörte. Ist es so?

Hippias: So ist es.

Sokrates: Zu welchem von beiden, o Hippias, dünkt dich nun das Schöne zu gehören? Zu denen welche du anführtest, wie wenn ich und du stark sind wir es auch beide sind, und wenn ich und du gerecht, auch beide, und wenn beide, dann auch jeder einzeln, ist es so auch wenn ich und du jeder schön sind, daß wir es dann auch beide sind, und wenn beide, dann auch jeder von beiden? oder hindert nichts, daß sowie wenn zwei Dinge zusammen gerade sind doch jedes von ihnen sowohl ungerade sein kann als gerade, und wenn von zwei Dingen jedes einzeln unbestimmbar ist, doch beide zusammen sowohl bestimmbar sein können als auch ebenfalls unbestimmbar, und viel anderes dergleichen was mir wie ich dir sagte vorschwebte. Zu welchen von beiden willst du nun das Schöne rechnen? Kommt es dir etwa eben so vor wie mir? Denn mir scheint es sehr unvernünftig, daß wir beide sollten schön sein können und doch jeder von uns einzeln nicht, oder jeder von uns einzeln wohl, beide zusammen aber nicht. Wählst du also dieselbe Seite wie ich oder die andere?

Hippias: Ich gewiß dieselbe, Sokrates.

Sokrates: Daran tust du sehr wohl, damit wir noch von einer weiteren Untersuchung los kommen. Denn wenn das Schöne zu diesen Dingen gehört, so kann nicht das durch Auge und Ohr kommende Angenehme schön sein. Denn dieses durch Auge und Ohr macht nur beides schön, jedes für sich aber nicht. Dies war aber unmöglich wie wir beide übereingekommen sind, Hippias.

Hippias: Darin sind wir übereingekommen.

Sokrates: Unmöglich also ist das durch Auge und Ohr kommende Angenehme schön, weil wenn dies schön sein soll, etwas unmögliches folgt.

Hippias: So ist es.

Sokrates: So sagt denn, wird er sprechen, noch einmal von Anfang, weil ihr doch dies verfehlt habt, was behauptet ihr denn daß dieses schöne sei in den beiden Arten der Lust, weshalb ihr diese vor andern ehret und sie schön nennt? – Mich dünkt, Hippias, wir müssen sagen, daß sie die unschädlichsten und besten Arten der Lust sind, sowohl beide als jede für sich. Oder weißt du etwas anderes zu sagen wodurch sie sich von den übrigen unterscheiden?

Hippias: Gar nicht, denn sie sind in der Tat die Besten.

Sokrates: Das also, wird er sprechen, sagt ihr sei das Schöne, die nützliche Lust? – So scheint es, würde ich sagen. Und du?

Hippias: Auch ich.

Sokrates: Aber das Nützliche wird er sagen ist das Gutes bewirkende, und das bewirkende und bewirkte hatte sich uns als verschieden gezeigt, und so kommt uns die Rede wieder auf die vorige zurück. Denn weder das Gute kann schön sein (304) noch das Schöne gut, wenn jedes von ihnen etwas anderes ist. – Das werden wir auf alle Weise zugeben müssen, Hippias, wenn wir vernünftig sind. Denn es ist unerlaubt was einer richtig sagt ihm nicht einzuräumen.

Hippias: Aber Sokrates, was soll doch dies alles sein? Das sind ja nur Brocken und Schnitzel von Reden wie ich schon vorher sagte, ganz ins kleine zerpfückt. Aber das ist sowohl schön als viel wert, wenn man im Stande ist eine ganze Rede gut und schön vorzutragen vor Gericht oder im Rat oder vor einer andern öffentlichen Gewalt an welche die Rede sich wendet, und diese so zu überreden, daß man zuletzt nicht etwa unbedeutende, sondern die höchsten Preise davon trägt, nämlich Sicherheit für sich selbst und für sein Eigentum und seine Freunde. Darauf mußst du dich legen, und diese Kleinigkeiten fahren lassen, damit du dich nicht allzu unverständig ausnimmst, wenn du dich wie jetzt immer mit Possen und leerem Geschwätz abgibst.

Sokrates: Ja, lieber Hippias, du bist freilich glücklicher dran, daß du nicht nur weißt worauf ein Mensch Fleiß wenden soll, sondern auch schon Fleiß genug darauf gewendet hast wie du sagst. Mich aber wie es scheint hat ein böses höheres Geschick in seiner Gewalt, so daß ich immer irre und immer verlegen bin, und wenn ich meine Verlegenheit Euch Weisen zeige, wieder von euch mit Worten gemißhandelt werde, wenn ich sie euch gezeigt habe. Denn ihr sagt mir immer, was du mir auch jetzt sagst, daß ich mich mit albernem geringfügigen nichts wertem Dingen abgebe.

Wenn ich aber von euch überzeugt dasselbe sage wie ihr, daß es bei weitem vortrefflicher ist, wenn man versteht eine gut und schön gesetzte Rede vorzutragen vor Gericht oder sonst einer öffentlichen Versammlung: so habe ich wiederum von einigen Andern hier, vorzüglich aber von diesem Menschen der mich immer züchtigt alles Üble zu hören. Denn er ist mir gar nahe verwandt und wohnt mit mir zusammen. Wenn ich nun zu mir zu Hause komme, und er hört mich so sprechen; so fragt er mich, ob ich mich denn nicht schäme, davon was man schönes lernen und treiben soll zu reden, der ich so offenbar überwiesen worden bin, daß ich eben dieses das Schöne gar nicht einmal weiß was es ist. Wie willst du also wohl wissen, spricht er, ob jemand eine Rede schön ausgeführt hat oder nicht, oder irgend eine andere Handlung, der du von dem Schönen selbst nichts weißt? Und wenn es so um dich steht, meinst du daß es dir besser sei zu leben als tot zu sein? So geht es mir also, wie gesagt, von euch werde ich gescholten und geschimpft, und von jenem auch. Aber ich werde wohl eben das alles ertragen müssen, und es wäre auch nicht so schrecklich, wenn es mir nur nützte. Ich nun, Hippias, glaube allerdings Nutzen zu haben von euer beider Umgang. Was wenigstens das Sprichwort meint, daß das Schöne schwer ist, das glaube ich nun zu verstehen.

# Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

## Kleitophon

In der Übersetzung von

Akademie Verlag Berlin  
1987

Da dies Gespräch in den alten Verzeichnissen der Schriften des Platon nicht unter den geächteten steht, sondern mitten in der Reihe der ächten, auch eben so in alle Ausgaben aufgenommen worden ist bis auf den Stephanus, der wie andere spätere Herausgeber dem Serranus gefolgt ist: so findet es seinen Platz hier mit demselben Recht wie alle übrigen Gespräche jener Sammlung. Nur seine Ächtheit zu verteidigen wollen wir uns freilich nicht anheischig machen. Schon der Anfang, daß Sokrates den Kleitophon, der noch dazu allein als anwesend aufgeführt wird, in der dritten Person anspricht, und sich über seine Zurücksetzung auf eine solche Art beklagt, daß Kleitophon ihm sagen kann, er sei offenbar empfindlich, schon dies ist ganz unplatonisch. Dann ist auf keinen Fall zu denken, daß Platon seinen Sokrates auf solche Weise sollte abführen lassen. Aber wenn man auch annehmen wollte, das Gespräch sei nur ein Bruchstück und die Widerlegung würde schon gefolgt sein: so läßt sich doch gar nicht absehn, wozu Platon überhaupt gegen den Sokrates einen solchen Angriff sollte eingeleitet haben, der ja schon in fast allen seinen Schriften sowohl geradezu als auch durch das ironische darin vollständig abgeschlagen ist.

Ist man nun also darüber verstanden, die kleine Schrift sei nicht vom Platon: so kann man ihre Abzweckung doch noch sehr verschieden ansehen. Es ist wohl unbezweifelt, daß in den Werken mehrerer der kleinen Sokratiker die Weisheit des Sokrates vorzüglich nur in ihrem negativen Charakter auftrat als Widerlegung der Irrtümer und Unzulänglichkeiten einer andern Denkungsart. Sollte nun dieses selbst hier als unzulänglich getadelt werden: so könnte man die Schrift als vollendet ansehen. Dieser Sokrates soll dann wirklich als zum Schweigen gebracht dargestellt werden; und dies könnte eben eine Rechtfertigung sein sollen gegen den Vorwurf, der dem Platon von manchen Seiten gemacht wurde, daß er weit über den Sokrates hinausgehe. Vielleicht haben auch eben unter dieser Voraussetzung die Alten dem »Kleitophon« seinen Platz vor der »Republik« gleichsam als entschuldigende Einleitung angewiesen, weil ihnen hier vorzüglich erst viel über den Sokrates hinaus sich erstreckendes offenbar gelehrt zu sein schien. Allein teils müßte denn doch die Unzulänglichkeit mehr ursprünglich von Seiten der Lehre und des Erkennens dargestellt sein als nur von Seiten des Anmahns und Aufregens, wozu die Einsicht nur ein Mittel sein soll. Und dann wäre es auch wunderbar, daß der Unzufriedene sich gerade an einen Sophisten wie Thrasymachos wendet. Es ist daher wohl wahrscheinlicher, daß das Gespräch aus einer der besten Rednerschulen herkommend im allgemeinen gegen Sokrates und die Sokratiker, den Platon nicht ausgenommen gerichtet ist; und in dieser Ansicht muß man sehr befestiget werden, wenn man sieht, wie das Ganze eigentlich eine fortlaufende Parodie und

Karikatur Platonischer Manieren ist, besonders alles dessen was gegen die Sophisten als Lehrer der Staatskunst vorkommt, und was so natürlich seine Anwendung finden mußte auf die Lehrer der Redekunst, die Platons Zeitgenossen waren. Was nur dergleichen im »Protagoras«, im »Gorgias«, im »Euthydemos«, auch im ersten »Alkibiades« sich findet, daran wird man auf das lebhafteste erinnert, und die zierliche Nachlässigkeit gewisser Platonischer Perioden ist hier in einer Fülle nachgebildet, die nicht leicht verfehlen wird einen lebhaften Eindruck zu machen. – Will man hingegen das Gespräch der platonischen Schule zuschreiben, und als in Platons Sinne gedacht ansehen: so dürfte man wohl das vorhandene nur als eine Einleitung betrachten, und müßte annehmen, daß Kleitophons Triumph sehr sollte zu Schanden gemacht werden, und daß eine genügende und glänzende Rechtfertigung des Sokrates noch nachfolgen sollte. Schwerlich aber möchte dieses doch die ursprüngliche Anlage gewesen sein, da teils die Rückkehr des Schlusses zum Anfange zu bestimmt ist, teils auch das Eingreifen des Sokrates wohl schon früher würde begonnen haben.

# Kleitophon

## *Sokrates • Kleitophon*

(406) Sokrates: Hat mir doch neulich jemand vom Kleitophon dem Sohne des Aristonymos erzählt, daß er im Gespräch mit dem Lysias des Sokrates Art zu lehren getadelt, des Thrasymachos Umgang dagegen über die Maßen gerühmt habe.

Kleitophon: Wer das auch sei, o Sokrates, so hat er dir nicht richtig was ich mit Lysias von dir geredet berichtet. Denn einiges freilich habe ich an dir nicht gelobt, anderes aber habe ich auch gelobt. Da du nun offenbar unzufrieden mit mir bist, wiewohl du dir das Ansehn gibst dich nichts darum zu kümmern: so möchte ich dir am liebsten selbst die Gespräche erzählen, zumal wir allein sind, damit du weniger glaubst daß ich mich schlecht gegen dich betrage. Denn nun hast du es vielleicht nicht richtig gehört, und zeigst dich deshalb unwilliger gegen mich als billig. Gewährst du mir also Freimütigkeit: so nehme ich das gern an und will reden.

Sokrates: Das wäre ja schmäblig, da du dir die Mühe geben willst mir nützlich zu sein, wenn ich nicht stillhalten wollte. Denn offenbar wenn ich erfahre, worin ich schlechter bin (407) und worin besser, werde ich das eine üben und ihm nachtrachten, und das andere vermeiden aus allen Kräften.

Kleitophon: So höre denn. Oft nämlich, o Sokrates, war ich im Umgange mit dir ganz erstaunt, wenn ich dich hörte; und du scheinst mir vor allen andern Menschen am vortrefflichsten zu reden, so oft du die Leute strafend gleichsam wie ein Gott auf einer tragischen Maschine deine Stimme erhobst sagend, Wo treibt ihr hin, Leute, und wißt nicht daß ihr nichts tut von dem was ihr solltet, die ihr um Geld und Gut euch alle ersinnliche Mühe gebt damit ihr es erlanget, um die Söhne aber, denen ihr doch dies alles hinterlassen müßt, wie sie wohl verstehen werden alles dies recht zu gebrauchen unbekümmert bleibet, und weder ihnen Lehrer sucht eben für die Gerechtigkeit wenn sie lehrbar ist, oder, falls sie nur will eingeübt und eingewöhnt sein, solche die sie hinlänglich einüben und eingewöhnen; noch auch habt ihr vorher euch selbst dieses angedeihen lassen. Allein wenn ihr nun seht euch selbst und eure Kinder, daß sie die Sprachkunst und Tonkunst und Gymnastik hinlänglich gelernt haben, was ihr für die vollständigste Anleitung zur Tüchtigkeit in allen Dingen haltet, und daß sie sich nichts desto weniger schlecht zeigen wo es auf mein und dein ankommt: wie verachtet ihr doch nicht die jetzige Erziehung, und sucht nicht Leute, die euch dieses Mißlautes entledigen? da ja doch eben um dieser Verderbtheit und Fahrlässigkeit willen, nicht aber weil der Fuß nicht rechten Takt hält mit der Leier, ein Bruder mit dem andern und eine Stadt mit der andern in taktlose und verstimmte Verhältnisse kommen, und in bürgerlichen Unruhen und Kriegen das äußerste einander antun, und von einander erdulden. Ihr aber behauptet nicht aus Unerzogenheit und Unwissenheit, sondern freiwillig seien die Ungerechten ungerecht, und habt dann doch wieder das Herz zu sagen, die Ungerechtigkeit sei schändlich und gottlos. Wie sollte nun wohl ein solches Übel jemand freiwillig wählen? Ja sagt ihr, wer den Lüsten unterliegt. Aber dann ist ja dieses wieder unfreiwillig, wenn das Siegen freiwillig ist. So daß auf alle Weise in der Rede herauskommt, daß das Ungerechtheit unfreiwillig ist, und daß also jeder für sich und für das gemeinsame alle Städte größere Sorgfalt als die bisherige hierauf wenden müssen. Dergleichen also, o Sokrates, wenn ich dich oftmals

sagen höre, habe ich große Freude daran, und lobe es erstaunlich sehr. So auch wiederum, wenn du das hieran hangende vorträgst, daß diejenigen, welche den Leib zwar üben, die Seele aber vernachlässigen, zugleich etwas solches tun, daß sie das was herrschen soll vernachlässigen, und sich um das zu beherrschende Mühe geben; und wenn du sagst, daß welches Ding jemand nicht zu gebrauchen versteht, dessen Gebrauch er besser tue zu unterlassen, wenn also jemand seine Augen nicht zu brauchen verstehe oder seine Ohren oder seinen gesamten Leib, dem sei es auch besser weder zu hören noch zu sehen noch irgend einen andern Gebrauch seines Leibes zu machen, als ihn irgendwie zu gebrauchen. (408) Und mit allem was Kunst ist eben so. Denn wer nicht verstehe seine eigene Leier zu gebrauchen, der offenbar auch nicht die seines Nachbarn, und wer nicht die der Andern, der auch nicht seine eigene, noch eben so irgend ein anderes Werkzeug oder Besitztum. Und sehr schön endiget dir diese Rede darin, daß wer die Seele nicht zu gebrauchen verstehe, dem sei auch Ruhe mit ihr zu halten und nicht zu leben besser als zu leben sich selbst überlassen; wenn ihm aber eine Notwendigkeit wäre zu leben, so sei es also für einen solchen besser ein Knecht zu sein, als frei sein Lebenlang, gleichsam wie bei einem Schiffe die Steuerruder seiner Seele einem Andern übergebend, der nämlich die Steuerkunst der Menschen gelernt hat, welche du, o Sokrates, immer die Staatskunst nennst, sagend dieselbe sei auch die Rechtswissenschaft und die Gerechtigkeit. Diesen Reden also und andern solchen sehr vielen und sehr schön gesprochenen, daß die Tugend lehrbar ist, und daß man vor allen Dingen auf sich selbst Sorge wenden müsse, habe ich gewiß wohl niemals widersprochen, noch ist mir bange, daß ich es jemals in Zukunft tun werde, sondern ich halte sie für aufregend und heilsam im höchsten Grade, und die uns recht wie aus dem Schläfe aufwecken. Ich gab also recht Acht um nun auch das weitere zu hören, und fragte zuerst nicht dich, o Sokrates, sondern von meinen Gefährten und Mitstreibern, deinen Freunden oder wie man dieses ihr Verhältnis gegen dich bezeichnen soll, von diesen fragte ich zuerst diejenigen, welche am meisten von dir dafür geachtet wurden etwas zu sein, um von ihnen zu erfahren welches dann nun die weitere Rede sei, und gewissermaßen nach deiner Art die Sache angreifend, sagte ich ihnen, O ihr Besten, wie sollen wir doch wohl nun des Sokrates Aufregung zur Tugend ansehen? so als ob dieses das einzige wäre, und nicht weiter zu gehn in der Sache und sie vollständig zu ergreifen? sondern soll dieses unser ganzes Lebenlang immer unser Geschäft sein, die noch nicht aufgeregten aufzuregen und diese wiederum Andere? Oder sollen wir nicht den Sokrates und uns einander nun auch des weitem ausfragen, nachdem wir einig geworden, daß eben dieses der Mensch tun müsse, was also hernach? Wie sagen wir nun soll man es anfangen um die Gerechtigkeit zu erlernen? So wie wenn einer uns aufregen wollte Sorge zu wenden an unsern Leib, der da sähe daß wir gar nicht bedächten, wie Kinder, daß es eine Gymnastik und eine Heilkunde gibt, und uns also schölte und sagte, Es wäre doch schändlich auf Weizen und Gerste und Trauben allen Fleiß zu wenden, und auf alles was wir um des Leibes willen verarbeiten und erwerben, für ihn selbst aber, daß er so gut als möglich gedeihe, durchaus keine Kunst oder Geschicklichkeit aufzufinden, und das da es eine gäbe; und wir diesen der uns so aufregte weiter fragten, Welches sagst du (409) denn sind diese Künste? er uns vielleicht sagen würde die Gymnastik und die Heilkunst: so auch jetzt, welches behaupten wir denn nun sei die zur Tugend der Seele führende Kunst? Das muß doch gesagt werden. Der nun unter ihnen schien der stärkste zu sein, sagte mir zur Antwort hierauf, diese Kunst sei dieselbe, welche, sprach er, du immer vom Sokrates nennen hörst, keine andere als die Gerechtigkeit. Als ich nun sagte, Sage mir aber nicht den Namen allein, sondern so. Eine Kunst heißt doch die Heilkunst. Was nun diese bewirkt ist zweierlei, Das eine, daß sie zu den Ärzten welche es schon gibt immer neue bildet, das andere ist die Gesundheit. Hievon nun ist das eine nicht mehr Kunst, sondern vielmehr das Werk der lehrenden und erlernten Kunst, welches wir die Gesundheit nennen. Und bei der Baukunst auf gleiche Weise ist das Haus und die Baukunst jenes das Werk und dieses die Lehre. So nun soll es der Gerechtigkeit ebenfalls

zukommen, einmal Gerechte zu machen, wie auch dort jede ihre Künstler, das andere aber, das Werk welches der Gerechte im Stande sein soll uns hervorzubringen, welches behaupten wir denn sei dies? das sage mir: so antwortete nun dieser glaube ich das Vorteilhafte, ein anderer das Geziemende, wieder einer das Nützliche, und einer das Zweckmäßige. Ich aber ging weiter zurück und sagte, Auch dort sind ja eben diese Namen in einer jeden Kunst, richtig handeln und zweckmäßig und nützlich und alle dergleichen: aber worauf nun alles dieses sich bezieht, das wird jede Kunst auf ihre Art sagen, wie die Zimmerkunst wird sagen, gut schön und richtig dazu daß hölzerne Geräte entstehen, was ja nicht die Kunst selbst ist. Werde dies nun eben so von der Gerechtigkeit gesagt. Endlich nun antwortete mir einer, o Sokrates, von deinen Freunden, welcher ja am feinsten schien zu sprechen, dieses wäre das eigentümliche Werk der Gerechtigkeit, was keiner andern Kunst, Freundschaft in den Staaten zu bewirken. Dieser nun weiter befragt sagte, die Freundschaft sei ein Gut und niemals ein Übel. Die Freundschaften der Kinder aber und der Tiere, die wir auch mit diesem selbigen Namen benennen, nahm er nicht an daß sie Freundschaften wären als er weiter gefragt ward; denn es ergab sich ihm, daß dergleichen mehrenteils mehr schädlich sind als gut. Darum wich er diesem aus, und behauptete dergleichen wären auch nicht einmal Freundschaften, sondern falsch würden sie benannt von denen die sie so benennen, die wahrhafte und rechte Freundschaft aber sei offenbar eine Gleichgesinntheit. Als er aber gefragt ward, ob er unter der Gleichgesinntheit eine Gleichheit der Meinung verstehe oder eine Erkenntnis: so verschmähte er die Gleichheit der Meinung, denn es wurde zwingend erwiesen, daß häufig auch schädliche Meinungsgleichheiten unter den Menschen entstehen, die Freundschaft aber hatte er behauptet sei durchaus ein Gut und das Werk der Gerechtigkeit. Darum nun erklärte er für dasselbe mit ihr die Gleichgesinntheit als welche Erkenntnis sei, nicht Meinung. Als wir nun hier waren in der Rede, (410) konnten schon die Anwesenden ihm Vorwürfe machen und zeigen die Erklärung sei wieder auf dasselbe hinausgelaufen wie die früheren, indem sie ihm sagten, auch die Heilkunst ist ja eine Gleichgesinntheit und alle anderen Künste, und sie wissen auch zu sagen worin, die aber von dir beschriebene Gerechtigkeit oder Gleichgesinntheit weiß selbst nicht wohin sie zielt, und unbekannt ist, welches wohl ihr Werk sein mag. Eben dieses nun, o Sokrates, fragte ich am Ende dich selbst; da sagtest du mir erst, der Gerechtigkeit läge ob den Feinden zu schaden und den Freunden wohl zu tun. Hernach aber zeigte sich, daß der Gerechte niemals irgend jemanden schade, sondern alles täte er Allen nur zum Besten. Dies nun habe ich nicht einmal nur oder zweimal, sondern eine lange Zeit hindurch mir gefallen lassen und immer ausgehalten, bis ich endlich müde geworden bin und die Meinung gefaßt habe, daß zum Fleiß in der Tugend aufregen, dieses du unter allen Menschen am trefflichsten leistest, aber eins von beiden, entweder nur so viel könntest, weiter aber nichts, wie das auch bei jeder andern Kunst sein kann, wie daß einer der kein Steuermann ist doch das Lob dieser Kunst darlegen kann, daß sie den Menschen gar vieles wert ist, und bei allen andern Künsten eben so. Dasselbe nun könnte einer auf dich anwenden in Bezug auf die Gerechtigkeit, daß du nämlich deshalb um nichts mehr dich auf die Gerechtigkeit verstehen müßtest, weil du sie schön loben kannst. Allein so meine ich es nicht, sondern nur eins von beiden, daß du dich entweder nicht darauf verstehst, oder mir nichts davon mitteilen willst. Darum also werde ich nun, denke ich, zum Thrasymachos gehn, und anders wohin ich nur immer kann aus Verlegenheit. Denn wenn du nur wolltest mit diesen aufmunternden Reden schon inne halten gegen mich, so wie wenn du mich aufgeregt hättest zur Gymnastik, daß man den Leib nicht vernachlässigen müsse, du mir wohl auch was auf die ermunternde Rede folgt würdest gesagt haben, nämlich wie mein Leib von Natur beschaffen wäre, und welcherlei Pflege er also bedürfe: so geschehe auch nun eben dasselbe. Nimm an, Kleitophon habe schon eingestanden, daß es ganz lächerlich sei, auf alles andere Sorgfalt zu wenden, die Seele aber, um derentwillen wir auf alles andere hinarbeiten, gänzlich zu vernachlässigen, und alles übrige denke dir daß ich nun eben so



gesagt hätte was damit zusammenhängt, wie ich es auch nur eben durchgegangen bin. Und ich sage dies dich bittend, daß du es doch ja nicht anders machen mögest, damit ich nicht wie jetzt einiges zwar an dir lobe gegen den Lysias und die übrigen, anderes aber auch wieder tadle. Denn daß du einem noch nicht aufgeregten Menschen alles wert bist, werde ich immer behaupten, aber einem schon aufgeregten Menschen kannst du fast sogar ein Hindernis sein, daß er nicht zur Vollendung in der Tugend gelangend glücklich werde.

**-Kapitelname unbekannt-**

**Platons Werke. Dritter Theil.**  
**Der Staat**

In der Übersetzung von

F. Schleiermacher

## Einleitung

Wenn man den Umfang dieses Werkes auch mit den größten unter denen, die ihm in unserer Anordnung vorangegangen sind, vergleicht, und bedenkt, daß es doch als Ein ohne Unterbrechung fortlaufendes Gespräch, und zwar das erst am Abend begonnen habe, wieder erzählt wird: so muß man schon sehr lebhaft durch das »Gastmahl« davon überzeugt worden sein, daß, wen Sokrates einmal faßt in Reden, der auch die ganze Nacht aushalten müsse bis in den lichten Morgen hinein, und wenn auch die Andern alle sich schon davon gemacht oder sich dem Schlaf ergeben haben, und daß er eben so unermüdet ist eigne oder fremde Reden zu wiederholen als von vorne herein die Wahrheit gemeinschaftlich mit Andern aufzusuchen und zu entwickeln. So erscheint er hier, indem er das ganze Gespräch gleich am unmittelbar folgenden Tage hinter einander wieder erzählt, und so verhielt es sich auch Tages zuvor, als es zuerst gehalten wurde. Denn von der großen Gesellschaft, welche Anfangs teils den Sokrates und den Polemarchos begleitend namhaft gemacht wird, teils auch sich in des letzteren Behausung vorfindet, verliert sich der größte Teil allmählig, man weiß nicht wie; wenigstens sagen sie es nicht, daß sie den sich immer weiter ausspinnenden Sokratischen Reden von der Gerechtigkeit und vom Staat die vorbehaltene Schau des neu aufgekommenen festlichen Fackeltanzes vorziehen. Nur die beiden Söhne des Ariston, welche, nachdem zuerst Polemarchos und Thrasymachos über den Begriff der Gerechtigkeit mit Sokrates verhandelt hatten, durch tapfere Einwendungen einen vorzüglichen Beruf dazu bekundeten, halten auch tapfer aus abwechselnd dem Sokrates Rede stehend, ohne jedoch daß es in den meisten Fällen eine besondere Bedeutung zu haben scheint, ob Glaukon oder Adeimantos das Wort führt.

Scheint nun der Schriftsteller durch diese Einkleidung den Wunsch auszusprechen, die Leser möchten das Werk eben so hintereinander als Ein ungeteiltes Ganze in sich aufnehmen und genießen, wie die Reden selbst ohne Unterbrechung gesprochen sein sollen und ohne Absatz wieder erzählt: so tritt dem wieder die Einteilung in zehn Bücher entgegen. Diese ist allerdings, wenngleich Aristoteles sie nicht berücksichtigt, uralte, und weil schon seit den Kommentatoren des Stageiriten das Werk immer nach dieser angeführt wird, muß sie auch immer beibehalten werden; allein daß sie von Platon selbst herrühre, ist wohl nicht wahrscheinlich zu machen. Mir wenigstens widerstrebt es anzunehmen, daß wenn er das Werk zu teilen nötig gefunden hätte, er eine so ganz mechanische gar nicht gliedermäßige Zerstückelung sollte angegeben haben, die jeder, der den innern Zusammenhang des Ganzen aufsuchen will, ganz bei Seite stellen muß, wenn er nicht soll in Verwirrung geraten. Denn nur mit dem Ende des ersten Buches schließt auch der *erste Teil* des Werkes, und eben so beginnt mit dem Anfang des letzten Buches auch der Schluß des Ganzen; außerdem aber treffen mit einem in Bezug auf den Inhalt bedeutenden Abschnitt nur noch das Ende des vierten und des siebenten Buches zusammen. Alle übrigen Bücher brechen so in der Mitte einer Verhandlung ab, daß auch nicht einige Redensarten daran gewendet werden konnten, Schluß oder Eingang zu bezeichnen. Da nun die Bücher einander an Umfang ziemlich gleich sind, so kann sich die Sache leicht so verhalten, daß man den ersten bedeutenden Abschnitt als Maßstab angenommen und so viel Teile gemacht hat als sich in ziemlicher Gleichheit mit diesem ergeben wollten, ein Verfahren, wobei man offenbar nur die Abschreiber und die Büchersammlungen im Auge haben konnte.

Beseitiget man demnach den Gedanken gänzlich, daß diese Einteilung eine ursprüngliche mit der innern Anordnung des Ganzen zusammenhängende sei, und geht um letztere zu finden den

Andeutungen des Werkes selbst nach: so muß man es dem Verfasser zum Ruhme nachsagen, daß er auf alle Weise gesucht hat, dem Leser den Mangel zweckmäßiger äußerer Abteilungen zu ersetzen, und die Auffassung des Zusammenhanges möglichst zu erleichtern. Denn es ist mit musterhafter Genauigkeit jede irgend bedeutende Abschweifung, wo sie beginnt, auch angedeutet, und am Ende wird wieder auf den Punkt zurückgewiesen, wo der Faden wieder aufgenommen werden muß. Eben so wird es überall sehr bemerklich gemacht, wo ein neuer Abschnitt beginnt; und zusammenfassende Wiederholungen des bisherigen sind so wenig gespart, daß es jedem nur irgend aufmerksamen Leser höchst leicht sein muß den Faden zu behalten, ja daß es fast unmöglich scheint über die wahre Abzweckung des Werkes, und über das Verhältnis der einzelnen Teile zu der Einheit des Ganzen in Ungewißheit zu geraten.

Der Gang des ganzen Werkes aber ist folgender. In dem vertraulichen Eingangsgespräch zwischen Sokrates und Kephalos vorzüglich über das Alter gedenkt letzterer auch der Sagen über die Unterwelt, welche auf dieser Lebensstufe sich besonders vergegenwärtigen, und rühmt es als den bedeutendsten Vorteil des Wohlstandes, daß der Reiche getrosteren Mutes dem bevorstehenden entgegengehen könne, indem er weniger als die Dürftigen zur Ungerechtigkeit versucht worden sei. Hieran nun knüpft Sokrates die Frage über das Wesen der Gerechtigkeit, indem er sogleich eine sehr geläufige Erklärung, daß sie Wahrhaftigkeit sei im Reden und Treue im Wiedergeben, durch bekannte Instanzen als unzureichend abweist. Und hier überläßt Kephalos, zu solchen Gesprächen ohnedies schon zu betagt, seine Stelle, um draußen des Opfers zu pflegen, seinem Sohne Polemarchos, welcher sich hinter eine von Simonides gegebene Erklärung der Gerechtigkeit verschanzt, die jedoch Sokrates ebenfalls mit Anwendung der schon oft bewährten Methoden vernichtet. Hierauf tritt mit sophistischer Großsprecherei, die hie und da sogar an die unfeinen Späße im »Euthydemos« erinnert, der chalkedonische Thrasymachos auf, und übernimmt die Stelle des Kallikles im Platonischen »Gorgias«, indem er die Behauptung aufstellt, das Gerechte sei nur die von den Stärkeren zu ihrem eigenen Vorteil gemachte Satzung; daher auch gerecht sein dem Schwächeren zum Schaden gereiche, die Ungerechtigkeit aber eine Weisheit sei und das ungerechte Leben das einzig förderliche. Sokrates schützt sich durch die Analogie aller herrschenden Künste, welche insgesamt das Beste Anderer und zwar der Schwächeren besorgen, keinesweges das eigene. Und weil die Weisen in jeder Sache nicht über das Maß ihrer Kunstgenossen und der Sache selbst hinauswollen, die Ungerechten aber gar kein Maß anerkennend dieser Regel nicht folgen, so sei auch wohl schwerlich die Ungerechtigkeit eine Weisheit zu nennen. Hieran knüpft sich zuletzt der Beweis, daß die Ungerechtigkeit weit entfernt stark zu machen und dadurch Vorteil zu bringen vielmehr, weil sie wesentlich Zwietracht erzeuge, unkräftig sei; mithin das gerechte Leben allein das glückselige, weil auch die Seele ihr Geschäft, nämlich das Beraten Herrschen Besorgen, nur durch die ihr eigene Tugend, und das sei doch schon eingestandenermaßen die Gerechtigkeit nicht aber die Ungerechtigkeit, vollkommen verrichten könne. So schließt das erste Buch zwar mit dem Siege des Sokrates über den Sophisten, aber auch mit der Klage des Siegers selbst, daß das Wesen der Gerechtigkeit immer noch nicht gefunden sei, mithin auch die aufgeworfene Frage noch ganz unberührt da stehe, durch welchen Schluß also dieses Buch deutlich genug als Einleitung bezeichnet wird, so daß die bisherigen Reden nur als Vorbereitung einen Wert haben können.

Dasselbe wird aber eben dadurch auch behauptet von allen in dieser Übersetzung früher mitgeteilten Sokratischen Gesprächen, so viele davon von irgend einer Tugend handelten, indem sie ja alle die richtige Erklärung nicht auffanden. So behandelte »Protagoras« die Frage von der Einheit und von der Lehrbarkeit der Tugend, aber ohne den Begriff derselben aufzustellen; so ist im »Laches« von der Tapferkeit die Rede und im »Charmides« von der Besonnenheit. Ja da auch

in der Frage von der Gerechtigkeit der Gegensatz zwischen Freund und Feind ein bedeutendes Moment bildet, mögen wir auch des »Lysis« hier gedenken. Daher ist es auch gewiß nicht unabsichtlich, vielmehr ein sehr bestimmt aufgefaßter Zweck und sehr besonnen durchgeführt, daß dieses erste Buch unseres Werkes auf jede Weise jene früheren ethischen Schriften dem Leser ins Gedächtnis zurückruft, man sehe nun auf die Methode der Untersuchung oder auf den Gang der Komposition oder auf den Stil und die Sprache. Am stärksten freilich ist überall der Anklang an den »Protagoras«, der ja auch die ethische Frage allgemeiner behandelt als irgend ein anderes von jenen Werken. An dieses Gespräch erinnert die Pracht der Zurüstung und des Einganges, die Menge der zum Teil berühmten Personen, des Sophisten Vorliebe für lange aber keine Prüfung aushaltende Reden und sein entschiedener Widerwille gegen das Gespräch, die Berufung auf den lyrischen Dichter in ethischen Dingen, mit einem Worte nur nicht alles. Und wenn allerdings das Thema des Thrasymachos auch sehr bestimmt an den »Gorgias« erinnert, so trifft das nicht übel zusammen mit der Stellung, welche wir jenem Gespräch angewiesen haben, nämlich als Übergang von der ersten Hauptmasse der Platonischen Werke zu der zweiten. Diese Methode, das frühere durch Ähnlichkeit in Erinnerung zu bringen, ziemt nun freilich einem Schriftsteller ganz vorzüglich, dem schon die Form seiner Werke nicht gestattete, in den späteren sich gradezu auf die früheren zu berufen; aber doch ist die ganze Erscheinung nicht hieraus allein zu erklären, sondern diese Absicht hätte leichter durch einzelne Andeutungen können erreicht werden. Vielmehr wenn wir Platons Meinung ganz verstehen wollen, dürfen wir nicht aus der Acht lassen, daß diese ganze Ähnlichkeit unseres Werkes mit den älteren ethischen Gesprächen auch am Ende dieses ersten Buches gänzlich verschwindet. Das Gewühl der Personen verliert sich, und niemand nimmt mehr Teil am Gespräch als Glaukon und Adeimantos, wiewohl später noch einmal Alle als anwesend aufgeführte herbei gerufen werden. Nur ein einziges Mal regt sich Thrasymachos aber ganz versöhnt und beschwichtigt, gleichsam um anzudeuten, daß alle Fehde mit den Sophisten ein Ende habe. Auch die Methode ändert sich gänzlich; Sokrates tritt nicht mehr fragend als der Nichtwissende auf, der nur im Dienste des Gottes die größere Unwissenheit aufsucht, sondern als einer der gefunden hat trägt er in strengem Zusammenhange fortschreitend die gewonnenen Einsichten mit. Ja auch dem Stile nach tragen nur noch die nächsten Reden der beiden Brüder als den Übergang bildend eine Ähnlichkeit mit dem bisherigen, hernach nichts mehr von dialogischer Pracht und reizender Ironie, sondern bündige Strenge allein soll den Preis gewinnen. Der gesamte Apparat der jugendlicheren Virtuosität glänzt hier noch einmal im Eingang, und erlischt dann auf immer, um so verständlich als möglich zu gestehen, daß alles Schöne und Gefällige dieser Art doch auf dem Gebiet der Philosophie nur in vorbereitenden mehr spornenden und anregenden als fördernden und befriedigenden Untersuchungen seinen Ort habe, daß aber, wo eine zusammenhängende Darstellung von den Resultaten philosophischer Forschung gegeben werden soll, solcher Schmuck mehr abziehend wirken als die vollständige Auffassung fördern würde. – In diesen vorbereitenden Reden werden aber einige Punkte aufgestellt, auf welche noch kürzlich aufmerksam zu machen nützlich sein mag, da sie sich in der Folge bedeutend erweisen, ohne doch hier besonders herausgehoben zu werden. Der erste ist, daß bei der Vergleichung der verschiedenen eine Herrschaft ausübenden Künste der daraus entstehende Gewinn von dem eigentlichen Zweck der Kunstübung ganz gesondert, und die Geschicklichkeit im Erwerben vielmehr als eine besondere Kunst aufgestellt wird, welche in solchen Fällen ein und derselbe Mann noch neben seiner anderen besitzt. Dies gibt zuerst einen Aufschluß über das, was in früheren Gesprächen, vorzüglich dem »Gorgias« und dem »Sophisten«, über die Schmeichelkunst in allen ihren mannigfaltigen Verzweigungen gesagt wurde. Denn aus jeder Kunst kann eben so gut als aus der wahren Dialektik und Rhetorik eine Schmeichelkunst werden, wenn sie nur als eine Art und Weise der Erwerbtüchtigkeit behandelt wird. Es ergibt sich aber daraus auch, was vielen der späteren Aufstellungen zum Grunde liegt,

daß jede zumal herrschende Kunst, je höher sie gestellt sein und je reiner sie geübt werden soll, desto mehr von dieser Beimischung des Gewinnenwollens frei sein muß. Der zweite Punkt ist die von den Mitunterrednern sehr leicht, ja ohnerachtet mancher damaligen der Sache günstigen Umstände doch zu leicht zugestandene Behauptung, daß nämlich die, welche am meisten geeignet sind zu regieren, sich doch damit nur deshalb befassen, weil eine Strafe darauf steht, und wenn auch keine andere doch die, daß sie widrigenfalls selbst von Schlechteren regiert werden. Indes dürfen wir die Leichtigkeit, mit welcher dieser für den Platonischen »Staat« höchst bedeutende Satz hier im allgemeinen durchgeht, ihm nicht zum Fehler anrechnen, da die besondere Art, wie er hernach in Anwendung gebracht wird, sich in einer höchst glänzenden Darstellung rechtfertigt. Drittens ist noch zu beachten, daß schon die letzte Verhandlung des Sokrates mit dem Thrasymachos die Wendung nimmt, die Gerechtigkeit nicht darzustellen als etwas nur zwischen zwei von einander gesonderten stattfindendes, sondern auch als etwas inneres, und so auch die Ungerechtigkeit als etwas innerlich Zwiespalt und Zerstörung anrichtendes, wenn sie den Teilen eines und desselben Ganzen gegen einander einwohnt. Durch welche Betrachtung nun auch der Weg gebahnt ist zu der Art und Weise, wie die Frage von der Gerechtigkeit im folgenden behandelt wird.

Die Bestimmung dieser Art und Weise und die Vorbereitungen zu dem beschlossenen Verfahren enthält nun der *zweite Teil* des Werkes, welcher das zweite und dritte und auch noch den Anfang des vierten Buches umfaßt. Die Fortschreitung aber ist diese.

An jene Klage des Sokrates, daß der Begriff der Gerechtigkeit noch nicht aufgefunden sei, schließt sich eine Deuterologie des Glaukon für den Thrasymachos, als habe dieser seine Sache zu früh aufgegeben, indem, daß die Gerechtigkeit mehr nutze als die Ungerechtigkeit, noch keinesweges erwiesen sei. Denn als nützlich gezeigt sei nur der Schein der Gerechtigkeit. Um sie aber recht zu prüfen, müsse man vielmehr den Gerechten denken mit dem ganzen Schein der Ungerechtigkeit belastet, dem Ungerechten hingegen müsse man die Verborgenheit zugestehen, und ihn mit dem ganzen Schein der Gerechtigkeit ausstatten. Und nachdem Glaukon auf diese Weise die Ungerechtigkeit gepriesen, tritt auch Adeimantos auf, und stellt noch die Forderung, das Lob der Gerechtigkeit müsse auch von der Freundschaft der Götter schweigen, und nichts, was irgend Belohnung sei, dürfe in Betracht kommen, sondern nur, was beide an und für sich an dem Menschen ausrichten, sei die Frage. Wenn nun durch diese Forderung Platon gleichsam sich selbst überbietet, und die Sokratischen Darstellungen im »Gorgias« und »Phaidon«, was diesen Punkt betrifft für unzureichend erklärt: so ist doch erst nun ein rein ethischer Boden gewonnen, und derselbe Sokrates übernimmt die geschärfte und erschwerte Aufgabe, und legt den Entwurf seines Verfahrens dar, daß er nämlich die Gerechtigkeit zuerst im Staat aufsuchen wolle, wo sie ja müsse in größeren Zügen und also kenntlicher zu schauen sein, und dann erst werde er zur einzelnen Seele zurückkehren, um zu sehen ob und in wiefern sie auch da dasselbige sei wie dort. Dieser Entwurf ist auch ganz so und in derselben Ordnung, wie hier angekündigt, in dem folgenden dritten Hauptteil des Werkes ausgeführt, dieser zweite aber stellt nun zuvörderst zu jenem Behuf den Staat selbst dar, wie er entsteht und wie die Menschen in ihm und für ihn gebildet werden.

Hiebei ist nun zuerst merkwürdig, wie Sokrates den Staat zwar aus dem Bedürfnis entstehen läßt, welchem die ursprüngliche Verschiedenheit der Menschen zum Grunde liegt, weil nämlich nicht jeder zu allem was das Leben erfordert von Natur gleich geschickt sei, und also auch nicht durch Übung zu allem gleich gut gewöhnt werden könne; ohne daß er jedoch auch nur mit Einem Worte angäbe, wie doch die sich finden sollen, welche sich so einander ergänzen müssen. Allein

wenn er auch den Staat als ein Werk der Not ansieht: so ist doch seine Meinung gewiß nicht gewesen, daß er durch willkürliches Umherschauen oder zufälliges Zusammentreffen der Einzelnen entstehen solle; sondern die allgemeine hellenische Voraussetzung liegt dabei zum Grunde, daß jede verwandte Masse auch in einem kleinen Umfange – wie denn der deutsche Leser unseres Werkes nicht genug daran erinnert werden kann, daß Stadt und Staat im hellenischen eins und dasselbe ist – eine solche Vollständigkeit der Naturen hervorbringt, und jenes Bedürfnis ist nur aufgestellt als die gesellige Natur des Menschen repräsentierend, und das Geschäft des Staates besteht darin, das Nebeneinanderleben in ein geordnetes Durch und für einander leben zu verwandeln, um so die Menschen in einem bestimmten Maß auf eigentümliche Weise zusammenzuhalten. Auch dieses aber ist auf der andern Seite nicht ohne bestimmte Beziehung auf die Seele, sofern sie nicht nur hier, sondern auch anderwärts bei Platon als ein zusammengesetztes dargestellt wird, und zwar so, daß wenn ein menschliches Leben sein soll, keiner von ihren Bestandteilen irgend eines von den andern entraten kann. – Bedenklicher schon erscheint dieses, daß die Notwendigkeit auf Krieg und Verteidigung Bedacht zu nehmen, mit welcher die ganze Organisation des Platonischen Staates auf das genaueste zusammenhängt, nur aus einem Streben nach Wohlleben abgeleitet wird, welches Streben doch Sokrates selbst eigentlich mißbilligt, und nur die allereinfachste auf die Produktion der unentbehrlichsten Bedürfnisse sich beschränkende Gesellschaft für die eigentlich gesunde erklärt, auf welche Weise denn in dem Staat selbst, so lange er sich jener Gesundheit erfreut, nicht füglich eine andere Gesetzgebung vorkommen könnte als gerade die, welche Sokrates am Ende dieses Teiles als unbedeutend übergeht, nämlich die über den Tausch und über die vertragsmäßigen Handlungen. Wendet man nun aber eben dieses auch auf die Entstehungsart eines geordneten Zustandes in der Seele selbst an: so würden dann alle Tugenden auf einem krankhaften Zustande beruhen. Vielleicht jedoch ist nur jenes Lob eines ganz unentwickelten gesellschaftlichen Zustandes, als sei er die eigentliche Gesundheit, nicht so ernsthaft zu nehmen als es in neueren Zeiten von Vielen ist gesungen worden. Denn wenn gleich auf die ungestüme Forderung der Andern Sokrates vorzüglich sinnliche Genüsse, Bequemlichkeiten und Künste, die im Verfolg größtenteils verworfen werden, als dasjenige namhaft macht, was demnach eingelassen werden solle: so fehlen doch in der Beschreibung jener ursprünglichen einfachen Gesellschaft, wohlbedächtig möchte ich glauben, auch alle geistigen Elemente, ohne welche das Leben nicht zu leben ist. Auch hievon liegt also die eigentliche Abzweckung wohl in der Bezugnahme auf die Seele, in welcher ja auch erst bei größerer Mannigfaltigkeit sinnlicher Reizungen und bei sich vervielfältigender Tätigkeit die Tugend bestimmt hervortreten und der Gegensatz zwischen gut und schlecht sich entwickeln kann, vorher aber nicht. – Nur das scheint freilich die Darstellung des Staates selbst zu sehr jener Beziehung aufzuopfern, daß weil in der Seele die Trennung der Funktionen der Grund ist, worauf die ganze folgende Tugendlehre ruht, deshalb auch die Verteidigung und Kriegführung, weil sie einer eignen Funktion in der Seele entspricht, ohnerachtet doch das Kriegführen im Staate nur unterbrochen vorkommt, doch von allen andern Geschäften gesondert einen eigenen Stand bildet; so daß Platon hier als ein geschwornener Verteidiger, der älteste philosophische wahrscheinlich, der stehenden Heere erscheint. Und nicht einmal mit gehörigem Rechte, da man doch wohl nur von den Führern des Heeres sagen kann, daß ihr Geschäft eine Kunst sei, die Leistungen des gemeinen Kriegers hingegen, sehe man nun auf das Tun oder auf das Erdulden, nichts in sich schließen, wozu die Fertigkeit nicht vermittelt einer gymnastischen Erziehung auch neben jedem andern Geschäft erworben werden könnte, jene Bürgerschaft aber, welche ein fester Wille das Bestehende festzuhalten gewährt, jeder Bürger muß geben können, so daß das Platonische Kriegsheer, wie genügsam die Männer auch seien, doch immer eine unverhältnismäßige Last bleibt für die erzeugende Klasse. So leicht aber auch diesem Übelstande wäre abzuhelfen gewesen, wenn er die gemeinen Krieger aus den Gewerbetreibenden



genommen und nur die Anführer zu einer eignen Abteilung gebildet hätte, er tat es nicht, weil dann das eiferartige in der Seele keinen ganz eigentümlichen und vollständigen Repräsentanten gehabt hätte im Staat. So sehr erscheint die Darstellung des Staates an und für sich hier untergeordnet, und alles nur darauf berechnet und dadurch bestimmt, daß er das vergrößerte Bild der Seele sein soll um an demselben die Gerechtigkeit besser zu erkennen.

Diese Unterordnung bestätigt sich auch durch das gleich folgende. Denn nachdem bestimmt worden, von welcher Gemütsart diejenigen sein, und welcher natürlichen Vorzüge sie sich erfreuen müßten, welche den Staat verteidigen sollen, wird doch nur unter dem leicht zugegebenen Vorwande, daß auch das nützlich sein werde zur Untersuchung der Gerechtigkeit, von der Art ihrer Erziehung gehandelt. Und so ist es auch offenbar wohl für die einzelne Seele von großer Wichtigkeit, was hier als der Maßstab aufgestellt wird, wonach alle pädagogischen Mythen zu beurteilen seien, daß sie nicht glaube, die Götter seien des Übels Urheber. Denn das eiferartige, wenn es mit Anstrengung gegen die zerstörenden Neigungen kämpfen soll, wird beschwichtigt werden durch den Glauben, daß diese auch in den Göttern seien, und eben so wenig wird es auf schlichte Wahrheit kräftig dringen können, wenn ihm entgegnet werden kann, daß die Götter selbst sich ihren Lüsten zu Liebe verwandeln und Betrug ausüben. Auf die Verfassung und Anordnung des Gemeinwesens hingegen hat solcher Wahn unmittelbar keinen Einfluß, sondern nur sofern er die einzelnen Seelen verdirbt. – Dasselbe läßt sich von allem pädagogischen in diesem Teile des Werkes behaupten, daß es am meisten auf den Einzelnen geht und zwar in rein ethischer Beziehung, um in der Seele Eintracht hinsichtlich des Herrschens und Gehorchens zu bewirken, und damit jeder wesentliche Teil derselben nur das seinige tue und nicht darüber hinausgehe. Nur daß überall schon der Grundsatz berücksichtigt wird, der Staat könne nicht besser sein als die Masse der Einzelnen, weshalb denn seine Ruhe von der Unbeweglichkeit der Sitte abhängt und seine Trefflichkeit von der Tüchtigkeit der Einzelnen in ihrer Art. So wie auch bei der Maxime, daß unter den Verteidigern nur diejenigen an der Regierung teilnehmen sollen, welche nichts im Stande wären zu tun als wodurch das Wohl des Ganzen gefördert wird, schon vorschwebt, was erst gegen das Ende des Werkes ausgeführt wird, daß nämlich die Vernunft allein beurteilen könne, was auch den andern Teilen der Seele heilsam ist, und daß der Vernünftige allein den Wert auch der andern Lebensweisen zu schätzen wisse. Von dieser rein ethischen Abzweckung auf den Einzelnen macht freilich eine Ausnahme die aufgestellte Lebensordnung für die Verteidiger, die ganz zu dem eigentümlichen des Platonischen Staates gehört. Eben deshalb aber wird sie auch als eigentlich hier nicht gehörig hier nur oberflächlich angelegt, und ist nur aus dem zu verstehen, was weiter unten ausführlich darüber gesagt wird. Wogegen das Gesetz, welches am Ende dieses Teiles geltend gemacht wird gegen Adeimantos, daß die Glückseligkeit im Ganzen des Staates sein müsse, nicht in einem einzelnen Teile, so wie auch die Vorschrift, daß Reichtum und Armut gleichmäßig von dem gemeinen Wesen müßten abgehalten werden, ganz hierher gehören, und nicht minder für die einzelne Seele gemeint sind als für den Staat. – Was aber ist zu antworten, wenn ein wohlmeinender jedoch etwas herber Wahrheitsfreund fragt, was denn in einem auf so rein ethischem Grunde erbauten Werke davon zu halten sei, daß Platon jene heilsame Unbeweglichkeit der Sitte vornehmlich durch ein falsches Vorgeben oder wie man sagt durch einen frommen Betrug zu erzielen meine, die Wahrheit der kindlichen Erinnerung nach Möglichkeit verfälschend, und mit göttlichen Befehlen und weissagenden Sprüchen Scherz treibend, so daß auch Sokrates selbst zaghaft genug mit diesem Teil seiner Rede ans Licht kommt. Diese Zaghaftigkeit jedoch ist wohl mehr scherzhaft zu nehmen, als möchte jemand etwas handfest alles mythische ganz und gar verwerfen wollen. Denn wenn Sokrates vorher das mythische überhaupt so erklärt, daß das meiste darin falsch sei, einiges aber auch wahr: so unterscheidet sich nun das gute von dem schlechten in

dieser Gattung vornehmlich dadurch, wo die Wahrheit und wo die Dichtung ihren Sitz hat. Hier nun ist nur die Darstellungsweise Dichtung, das Wesen der Sache aber ist wahr; und fast jeder einzelne Punkt wird anderwärts in strengem Zusammenhange mit den Grundansichten vorgetragen. Denn die Verschiedenheit der Naturen geht doch unter göttlicher Vorsehung hervor aus den geheimsten Tätigkeiten des planetarischen Lebens; und eine Erziehung, welche nichts anders will, als so lange die Zöglinge sich selbst noch nicht leiten können das so gewordene weiter entwickeln, wird billig noch auf dasselbe Prinzip zurückgeführt. Und als göttliche Ordnung erweist sich das hernach von allen Seiten, daß ein Gemeinwesen untergehen muß, in welchem Unbefugte und innerlich nicht Berufene zur Herrschaft gelangen; so daß dieserhalb unserm Schriftsteller die Rechtfertigung wohl nicht fehlen möchte. – Und auch das darf man ihm billigerweise wohl nicht bloß als Furcht vor dem Mißgeschick des Meisters und Anderer auslegen, daß nachdem der Staat so weit erbaut ist, er sich weigert eine Gesetzgebung über die Gottesdienste selbst zu machen, sondern diese dem vaterländischen Apollon überläßt. Wir wenigstens, die wir wissen, wie wenig immer die Neueren geschafft haben, die eine neue Verehrung des höchsten Gottes willkürlich und von frischem stiften wollten ohne geschichtliche Grundlage, dürfen wohl dem Platon um so weniger ähnliches zumuten, als er einer Zeit angehört, wo niemand eine Vorstellung haben konnte von einem Gottesdienste, der nicht volkstümlich wäre, und als er hier keinesweges wirklich Erdgeborene fabelhaft zusammenbringt auf irgend einem ganz neuen geschichtlosen Boden, sondern alles hier, wie abweichend auch von allem bisherigen, doch vollkommen hellenisch zugeht. Wenn sich Platon auch in den bisherigen Büchern schon mutig genug gegen alle die Idee des höchsten Wesens entwürdigende Fabelei erklärt: so war er zugleich zu tiefsinnig um sich der flachen raisonnierenden Göttervernichtung einiger Sophisten gleich zu stellen, und nicht vielmehr das wunderbare Gewebe von Naturahndung und geschichtlicher Sage in der hellenischen Götterlehre in Ehren zu halten und in guten Nutzen für seine Bürger verwenden zu wollen. Daher sei es ihm unverargt, daß er die Anordnung der heiligen Dinge in seinem Staat am liebsten dem vaterländischen Gotte überläßt, dessen Sprüche aus den geheimnisvollen Tiefen des Mittelpunktes der Erde emporsteigen. Und hier, nachdem die Grundlinien des Staates so weit entworfen sind, beginnt, deutlich genug bezeichnet dadurch, daß Sokrates den Adeimantos auffordert nun nicht nur seinen Bruder, sondern auch den Polemarchos und die Andern insgesamt herbeizurufen, der *dritte Teil* des Werkes, welcher nur den übrigen Teil des vierten Buches umfaßt, aber doch nicht nur den Begriff der Gerechtigkeit aufstellt, sondern auch Erklärungen aller andern Tugenden, und zwar zuerst wie sie sich im Staate darstellen. Dann aber, nachdem gezeigt worden, daß und wie dieses Verfahren auf die einzelne Seele anzuwenden sei, werden dieselben Tugenden ebenmäßig auch in dieser nachgewiesen.

Hier ist nun zuerst auffallend, daß die vier sonst schon bekannten Kardinaltugenden als den Begriff des Guten erschöpfend dargestellt werden, ohne irgend einen Beweis und ohne daß ein solcher schon früher in irgend einer andern Schrift wäre mitgeteilt worden. Und doch beruht auf dieser Voraussetzung die Richtigkeit des ganzen Verfahrens; denn nur, wenn diese vier das ganze Gebiet der Tugend ausmessen, kann man sagen, wenn dreie davon erklärt sind, müsse dann das noch übrige die Gerechtigkeit sein. Ja man kann auch nicht einmal annehmen, jener Beweis sei aus mündlichen Verhandlungen bekannt gewesen, oder in einer verloren gegangenen Schrift mitgeteilt worden. Denn ein solcher Beweis konnte nicht geliefert werden, ohne daß zugleich die vier Tugenden gründlich erklärt wurden; und sonach wäre in dem letzten Falle unser ganzes Werk überflüssig, und im ersten Falle wäre kein Grund, warum nicht der Beweis eben so gut wie die Erklärungen sollte schriftlich wiederholt worden sein. Platon ist also hierüber nur zu rechtfertigen, wenn das Gebäude, so wie es hier aufgeführt ist, sich in sich selbst hält, und das

ganze Verfahren, wodurch die Erklärungen aller dieser Tugenden gewonnen werden, durch unmittelbare Anschaulichkeit die Überzeugung des Lesers so in Anspruch nimmt, daß er zu seiner Befriedigung nichts weiter vermißt. Wie nun die Tugenden zuerst im Staat aufgesucht werden, beruht die Vollkommenheit desselben ganz auf dem richtigen Verhältnis der drei Klassen, in welche Sokrates die Bewohner geteilt hat; und wenn die vier Tugenden dieses leisten, daß durch dieselben jede dieser Klassen in das rechte Verhältnis zu den übrigen und zu dem Ganzen tritt, so kann sich freilich dem Anerkenntnis, daß der Staat vermittelt derselben ein guter sein müsse, niemand entziehen. Und bewundernswürdig muß wohl jeder die Kürze und Bündigkeit finden, mit welcher dieses gezeigt wird; ja diese Kürze in der Ausführung selbst erscheint zugleich als die schönste Rechtfertigung für das gesamte ethisch vorbereitende Verfahren sowohl in den frühern Büchern dieses Werkes als in den vorhergehenden Gesprächen. Wie genau nun auch in diesem Abschnitt alles auf den Staat bezogen sei: so wird doch unverkennbar immer auch schon auf die einzelne Seele im voraus Rücksicht genommen. So bei der Weisheit ist die Formel, daß nicht durch irgend eine Erkenntnis von etwas im Staat, sondern nur durch die vom Staate selbst und von seiner Art zu sein der Staat weise sei, vornehmlich um der Anwendung auf die Seele willen aufgestellt. Eben so die etwas zu leicht zugegebene Bemerkung, deren Richtigkeit für den Staat vielleicht erfolgreich zu bestreiten wäre, daß diese Erkenntnis nur einem sehr kleinen Teile der Bürger einwohnen könne, scheint mehr um der Seele willen hervorgehoben zu sein. Denn so wunderlich es auch klingt, daß die Vernunft soll der kleinste Teil der Seele sein: so ist doch gewiß das begehrliche, weil es sich so vielfach verbreitet, das größte, und deshalb erscheint das einfache sich immer gleich bleibende und immer nur innerlichste natürlich als das kleinste. Auch bei der Tapferkeit ist die Bemerkung, daß die gegebene Erklärung zunächst die bürgerliche Tapferkeit sei, darauf zu beziehen, daß die Tapferkeit der einzelnen Seele nicht etwa nur das zu ihrem Gebiete habe, was sich aus den bürgerlichen Verhältnissen entwickelt, sondern daß ihr gebühre alles, was je die Vernunft gebieten kann, gegen Lust und Unlust durchzusetzen. Durch solche Andeutungen wird nun hernach die Anwendung der aufgestellten Erklärungen auf die Tugenden der einzelnen Seele noch mehr abgekürzt. – Nächstdem muß auch wohl dieses dem Leser ziemlich gewagt und von vorn herein unklar erscheinen, daß alle andere Tugenden eher gesucht werden, und nur grade die Gerechtigkeit, welche doch der eigentliche Gegenstand der Untersuchung ist, nicht nur bis zuletzt aufgespart bleibt, sondern auch nicht einmal unmittelbar und geradezu gefunden und beschrieben wird, welches doch das einleuchtendste wäre, sondern nur als das übrig bleibende kommt sie auf einem indirekten Wege zum Vorschein. Das erste nun, daß sie bis zuletzt aufgespart bleibt, kann man sich freilich schon daraus erklären, daß sonst weniger Veranlassung gewesen wäre, die anderen Tugenden auch auf eine genügende Erklärung zurückzuführen; indes ist dies doch nicht der einzige Grund, vielmehr hängt beides, daß die Gerechtigkeit zuletzt und daß sie nur auf solchem Wege gefunden wird, genau zusammen, und es hat damit folgende Bewandnis. Die Tugend im allgemeinen war schon früher beiläufig und im weiteren Sinne erklärt worden als diejenige Eigenschaft eines Dinges, vermöge dessen es sein eigentümliches Geschäft gut zu verrichten im Stande ist. Nun sollen die vier Tugenden aufgefunden werden im Staat; in demselben aber waren uns aufgezeigt worden die drei Klassen oder Gattungen der Bürger, von denen zweie zwar jede ein eigentümliches Geschäft im Staate verrichten, die dritte aber, die der Gewerbetreibenden, eine Mannigfaltigkeit von Geschäften umfaßt, die aber nicht eigentlich Geschäfte im Staat sind, sondern jeder sucht nur durch Verrichtung des seinigen zunächst seinen eigenen Vorteil. Auf diese Weise nun zerfallen die vier Tugenden in zwei Klassen, denn jene beiden Gattungen haben vermöge ihres eigentümlichen Geschäfts auch jeder eine eigene Tugend. Ein Staat nämlich sei noch so weise, er ist es immer nur durch die Weisheit seiner Hüter, und er sei noch so tapfer, so ist er es immer nur durch die Tapferkeit der Jugendblüte jener Klasse,

nämlich der Vorfechter, der dritten Gattung aber wird Weisheit und Tapferkeit auch nicht einmal zugemutet. Nun ist freilich wahr, der Staat ist durch die Weisheit der Weisen nur weise, wenn diese Weisheit gesetzgebend und leitend wirken kann, das heißt, wenn ihr Folge geleistet wird, und so auch nur tapfer durch die Tapferkeit der Vorfechter, wenn diesen wie den Regierenden das nötige geleistet wird; und so scheinen zu diesen beiden Tugenden des edleren Teiles, denn die Weisheit liebenden sind doch immer nur eine engere Auswahl der Eifrigen, zwei andere des niederen zu gehören, nämlich der Gehorsam und der Fleiß, wodurch denn vier Tugenden unter die beiden Hauptteile des Staates gleichmäßig und gleichartig verteilt würden; und gewiß möchte von Seiten des Platonischen Staates gegen eine solche Konstruktion nicht leicht etwas einzuwenden sein. Allein Gehorsam und Fleiß sind nicht Besonnenheit und Gerechtigkeit, und die eigentliche Tugend worauf alles abgesehen ist, würde auf diese Art gar nicht sein gefunden worden, weder im Staat noch auch auf diesem Wege in der Seele, die Anwendung auf welche sich doch auch hier überall als die Hauptaufgabe erweist. Geht man also auf die einmal angenommenen vier Tugenden zurück, und bedenkt, daß Besonnenheit und Gerechtigkeit im Staate wenigstens sich in sofern anders verhalten als Weisheit und Tapferkeit, daß diese beiden nur Einigen zugemutet, jene beiden aber niemanden erlassen werden können: so folgt, daß Besonnenheit und Gerechtigkeit zwar das leisten sollen, was Gehorsam und Fleiß verbürgen, daß sie aber nicht ausschließende Tugenden des einen Teils sondern gemeinsame Aller sein müssen. Auch so aber können sie sich, sofern sie dem edleren Teile einwohnen, nur auf die eigentümliche Unfähigkeit und Bedürftigkeit des unedleren Teiles, sofern sie aber diesem einwohnen, nur auf die eigentümlichen Tugenden des edleren Teiles beziehen; daher denn diese letzteren in der Darstellung notwendig vorangehen mußten. Wie nun aber Besonnenheit und Gerechtigkeit selbst von einander unterschieden werden, und weshalb auch ohne Rücksicht darauf, daß die Gerechtigkeit am schicklichsten den Schluß macht, die Besonnenheit ihr auch an und für sich vorangehen müsse, das ist wohl einer der schwächsten Teile der Darstellung, und zwar nicht nur, sofern diese Tugenden im Staat aufgezeigt werden, sondern auch in der Seele. Denn die Zusammenstimmung aller Abteilungen darüber, welche herrschen soll, und die dem gemäß Tätigkeit einer jeden Abteilung in Beziehung auf herrschen und gehorchen, dieses beides ist weit schwieriger auseinander zu halten, als es ist diese beiden Tugenden von jenen oder auch jene unter sich zu sondern; und deshalb scheint es nicht unangemessen, daß, nachdem die drei ersten Tugenden gefunden waren, soviel sonderbare und seufzerreiche Zurüstungen gemacht werden, um nun auch noch die Gerechtigkeit als eine besondere zu finden. Denn auf der einen Seite kann man sagen, dasjenige, dem die Gerechtigkeit erst die gehörige Kraft gebe, seien nicht sowohl alle drei Tugenden, als vielmehr die Besonnenheit allein, indem die in dieser gesetzte Zusammenstimmung durch Gerechtigkeit in Tat übergehe, also kräftig werde; dann aber sei auch auf der andern Seite in diesen beiden zusammen die ganze Vollkommenheit des Staates erschöpft; denn die Weisheit sei nur derjenige Teil der Gerechtigkeit, welcher der ersten, und die Tapferkeit derjenige, welcher der zweiten Abteilung zufalle, indem es offenbar ungerecht wäre, wenn die Weisheitliebenden nicht Ideen entwickeln und Gesetze aufstellen, und eben so wenn die Eiferartigen nicht antreiben und abwehren wollten. Und eben so weiter unten, wo die gegebenen Erklärungen auf die einzelne Seele angewendet, und um die der Gerechtigkeit zu prüfen die bekannten Gemeinplätze vorgebracht werden, könnte man sagen, daß auch der Besonnene dies alles unterlassen würde aus Mangel an aufgeschraubten und unnatürlichen Begierden. Indes nehme dies niemand für einen bedenklichen Tadel gegen die Sache selbst, welche dem Mittelpunkt des ganzen Werkes so nahe liegt. Dieser Tadel trifft höchstens die Aufstellung jener vier zusammengehörigen Tugenden, welche Platon offenbar genug nur mit richtigem praktischen Sinne aus Ehrfurcht für das Bestehende aufgenommen hat; wie sie denn schon auf dieselbe Weise aus dem gemeinen Gebrauch in die Lehrweise des Sokrates übergegangen sind. Statt dieser viere

aber hatte Platon volle Freiheit auf der einen Seite die Weisheit, wenn er nur in dem vernünftigen Teil die Kraft erblickte mittelst des Eifers die ganze Seele in Bewegung zu setzen, auf der andern Seite aber auch die Gerechtigkeit als die einzige Tugend aufzustellen. Er konnte entweder sagen, Staat und Seele seien tugendhaft durch jenes einzigen Teiles Tüchtigkeit und Kraft, oder auch sie seien es durch aller Teile richtige eigentümliche Tätigkeit. Daß Platon, wie aus der Stellung, welche er der Gerechtigkeit in diesem Werke gibt, deutlich genug erhellt, das letzte vorgezogen hat, ist auf den Staat bezogen eine erwünschte Milderung eines sonst fast unerträglichen Aristokratismus. Denn wenn die Weisheit als die einzige Tugend angesehen wird: so haben auch nur die an der Regierung teilnehmenden, welche aus der gesamten Masse auch sich selbst ergänzen, allein Anteil an der bürgerlichen Tugend, und schon der nächst weitere Kreis, die Vorfechter nicht minder als der große gewerbtreibende Volkshaufe, sind von allem Anteil daran ausgeschlossen zu einem so strengen Gehorsam bestimmt, daß keine Tätigkeit anders von ihnen ausgehen darf, als der herrschende Teil geordnet hat; und wenn sich einer von beiden herrschsüchtig oder aus Eigennutz empört, so tragen nicht sie selbst die Schuld, sondern nur die Schwäche der Herrschenden. Da Platon aber die Gerechtigkeit als die in der Tat alle anderen in sich schließende Tugend aufstellt: so haben nun alle wesentlichen Elemente des Staates gleichmäßigen Anteil an der Sittlichkeit desselben. Von dieser Seite also muß die getroffene Wahl lobenswert erscheinen. In Bezug auf die einzelne Seele aber würden wir nach unserer Denkungsart das Gegenteil unbedenklich vorziehen, und die Weisheit als einzige Tugend aufstellen, und wenn die sinnlichen Begierden noch so unmäßig emporwüchsen, die Schuld davon lieber in der Schwachheit des vernünftigen Teiles suchen, als daß wir jenem untergeordneten Vermögen einen eigentümlichen Anteil an der Sittlichkeit beilegten. Und aus demselben Grunde würden wir schon gegen die vorangeschickte Erklärung der Besonnenheit Einspruch einlegen, indem die Formel einer freien Zusammenstimmung aller Teile der Seele in Beziehung auf das Regiment mehr einer ästhetischen als einer streng wissenschaftlichen Behandlung des Sittlichen angemessen ist. Und doch ist diese pythagorisierte Ansicht, die Tugend als Harmonie zu denken, welche erst dadurch in ihrer Vollendung erscheint, daß die Besonnenheit, als freie Zusammenstimmung der niederen Vermögen mit den höheren höher gestellt wird als die Mäßigung, die nur eine von der Vernunft errungene Gewalt über die Anmaßung der niederen Vermögen ist, diese Ansicht, welche von uns in einem vorzüglichen Sinne als heidnisch bezeichnet werden muß, ist doch nur zu sehr der Schlüssel des ganzen Werkes, und hängt mit allem auf das genaueste zusammen, was uns darin am meisten zurückschreckt, ja uns ganz verwerflich und frevelhaft erscheint. Denn hierauf zunächst beruht, daß die Ethisierung einer Gesellschaft vorzüglich von einem richtigen Verfahren bei der Erzeugung ausgehen muß; so wie auch des einzelnen Menschen Sittlichkeit zum größten Teil davon abhängig wird, daß er glücklich geboren ist. Wenn es nun freilich im Staat, zumal ein Hellene sich nicht leicht einen solchen als eine Mischung aus zwei ganz ungleichartigen Massen denken konnte, zu aristokratisch gewesen wäre, der größten Masse des Volkes die bürgerliche Tugend ganz abzusprechen, bei der Anwendung auf die Seele aber hieraus eine auch die wesentlichsten Unterschiede zerstörende Gleichmacherei entstehn muß: so sieht man wie das Verfahren bei Betrachtung der Tugend den Staat als das größere zum Grunde zu legen, wie sinnreich es auch bevorwortet und wie kunstreich es durchgeführt sei, doch nicht ohne Gefahr ist, und wie auch der größte Geist bei einer wissenschaftlichen Konstruktion nicht ungestraft das Gesetz der Einfachheit verletzt. Wird nun aber den niederen Seelenkräften soviel eingeräumt, daß sie durch sich selbst Anteil haben an der Tugend: so erscheint es da, wo diese drei Abteilungen, die herrschende die verteidigende und die erhaltende, auch in der Seele als vorhanden und als von einander verschieden nachgewiesen werden sollen, doch ziemlich willkürlich als ein allgemeiner Erfahrungssatz angenommen, daß das Eiferartige, wenn auch nicht immer mit der Vernunft, doch

wenigstens niemals mit den Begierden sich verbinde. Vielmehr findet sich dieses Verderben in dem Ehrtriebe sowohl als der Scham, wenn sie einer falschen Meinung folgen, welche die angeschwellten Begierden lobt und die Aussprüche der Vernunft als Vorurteile herabsetzt; und grade was Platon mit so gerechtem Eifer im »Gorgias« und im Eingange dieses Werkes gegen den Thrasymachos bestreitet, könnte sich ohne ein solches Bündnis nicht so breit und geltend gemacht haben. Doch die Kritik über diese Gegenstände wird fast entwaffnet durch die nicht zu übersehende sehr bedeutende Äußerung, daß eine recht genaue und gründliche Erkenntnis von der Seele bei diesem Verfahren nicht zu erlangen sei. Übrigens aber ist die Nachweisung dieser drei Funktionen in der Seele besonders durch die Anwendung der Methode auch sie zugleich im Großen an den hervorstechenden Charakterzügen verschiedner Völker aufzuzeigen sehr schön und großartig; obgleich manchem edlen Hellenen es sehr schlecht mag gefallen haben, daß der gepriesene Eifer doch nur der Thrazier und Skythe in seiner Seele sein solle, und überhaupt wohl nicht ohne Einseitigkeit die oft zerstörende Rohheit dieser Völker einer engherzigen zwar und nur mechanischen aber doch der ganzen Menschheit ersprißlichen Kultur, wie die phönizische und ägyptische war, vorgezogen werden kann. – Weil aber die eigentliche Aufgabe nicht war, nur den Begriff der Gerechtigkeit aufzustellen, sondern vielmehr zwischen der gerechten und der ungerechten Lebensweise, welche von beiden förderlicher sei, zu entscheiden: so wird nun nach der Gerechtigkeit auch die Ungerechtigkeit als Vieltuerei und Auflehnung eines Teiles gegen die übrigen beschrieben; und Sokrates, obgleich er seinem Mitunterredner zugeben muß, die Sache sei schon abgemacht und unnötig das übrige noch durchzunehmen, kündigt dennoch an, er wolle um der Vollständigkeit willen die verschiedenen schlechten Lebensweisen ihrem ganzen Verlaufe nach eben so im großen an den verderbten Staatsformen nachweisen. Wie er nun dieses ankündigt am Ende unseres vierten und Anfange unseres fünften Buches, grade so führt er es hernach im fünften Hauptteile des Werkes dem achten und neunten Buche durch. Hier aber wird er von Polemarchos und Adeimantos, denen auch Thrasymachos sich beigesellt, in andere Untersuchungen hineingezogen, welche das fünfte sechste und siebente Buch einnehmend den vierten Hauptteil des Werkes bilden, aber ohnerachtet ihres bedeutenden Umfanges und noch bedeutendem Inhaltes doch schon hier und noch mehr am Anfange des achten Buches, wo der ursprüngliche Faden wieder aufgenommen wird, auf das allerdeutlichste als eine hineingeworfene und fast abgedrungene Episode bezeichnet sind.

Dieser ganze *vierte Hauptteil* knüpft sich an die Forderung des Adeimantos, daß Sokrates, ehe er auf die vorgezeichnete Weise weiter gehe, zuvor noch zur Vollendung des als Vorbild aufgestellten Staates, auch die eigentümliche Erziehung derer, welche darin zur Regierung und Verteidigung bestimmt sind, darstellen, und sich zugleich über die Geschlechtsverbindungen, aus welchen sie hervorgehn, näher als vorher geschehen erklären möge; und zwar fordert er dieses als etwas höchst wichtiges, nicht etwa für die Frage von der Gerechtigkeit, sondern für die richtige Verfassung des Staates, so daß also gegen jede etwanige gekünstelte Anwendung des in diesen Büchern verhandelten auf jene Hauptfrage von der Gerechtigkeit in der einzelnen Seele und von dem Verhältnis des gerechten Lebens zur Glückseligkeit schon hiedurch protestiert wird. Die erste Erörterung nun über die Verbindung der Geschlechter unter der herrschenden Abtheilung des Staates, bezieht sich fast ausschließlich auf jenen dem Platon eigentümlichen urbildlichen Staat, die zweite aber, von der Bildung zu dem was diese Männer und Frauen in sich vereinigen sollen, und besonders zur Philosophie handelnd, hat natürlich eine weit allgemeinere Abzweckung, und ist als weitere Fortsetzung dessen, was in den ersten Büchern über die allgemeinen Bildungsmittel für die erste Jugend gesagt worden ist, gleichsam eine allgemeine Platonische Enkyklopädie und Methodologie für alle Wissenschaft, aus pädagogischem Standpunkt freilich, aber doch in dem allgemeinsten Sinne wie überhaupt eine durchgebildete Anordnung des Lebens

in hellenischem Geiste die höchste Aufgabe der Philosophie war. – Was nun den ersten Abschnitt dieses Teiles, den von der Verbindung der Geschlechter anlangt, so scheint mir die Art wie er eingeleitet wird, wie Sokrates sich sträubt und die Sache gern umgangen wäre, gar nicht darauf zu deuten, daß er etwas aller Meinung zuwiderlaufendes und noch nie gehörtes hier zum erstenmal in das Gespräch der Leute bringen wolle; vielmehr finde ich darin die deutlichsten Spuren davon, daß diese Lehre schon früher, natürlich aus seinen mündlichen Vorträgen und den Mitteilungen seiner Schüler, bekannt war und eine spöttische Behandlung erfahren hatte, in welchem Falle dann Anspielungen der Komiker auf die Platonische Gemeinschaft der Weiber für die Zeit der Abfassung des vorliegenden Werkes nichts beweisen könnten. Doch ist dies so sehr eine Sache des kritischen Gefühls außerhalb aller Argumentation liegend, daß ich nichts tun kann als die Leser, welche sich auch für solche Fragen der historischen Kritik interessieren, zu einer aufmerksamen Betrachtung der Stelle aus diesem Gesichtspunkt einzuladen. Bei den Anordnungen nun, welche hier in Betreff der Geschlechtsverbindungen für jenen Staat aufgestellt werden, liegt die Lehre von der Gleichheit beider Geschlechter zum Grunde, wobei allerdings zugestanden wird, daß das weibliche das schwächere sei, jedoch nicht auf solche Art, daß ihm für irgend eine ganze Gattung menschlicher Tätigkeit die Kräfte fehlten; also auch in dieser Beziehung im entschiedenen Streite mit der herrschenden Ansicht und Praxis seiner Zeit. Hat nun gleich das Christentum im Ganzen denselben Weg eingeschlagen, insofern es überall den Zustand des weiblichen Geschlechtes der Gleichheit mit dem männlichen näher gebracht hat, als es ihn fand: so läßt sich doch keinesweges sagen, daß diese Lehre irgendwie mit zu den Annäherungen an christliche Denkungsart gehörte, die man bei Platon finden will. Vielmehr sind sowohl die Gründe, von denen er ausgeht, als die Folgerungen, die er entwickelt, von der Art, daß aus dem Standpunkte des Christentumes auf das lebhafteste dagegen protestiert werden muß. Anstatt nämlich auf die Selbigkeit der Vernunft in beiden Geschlechtern zurückzugehen, welche also auch im wesentlichen auf dieselbe Weise müßte entwickelt und zur Herrschaft gebracht werden, woraus freilich keine Gleichheit gymnastischer Übungen gefolgt sein würde, geht er um seinen Satz zu erweisen auf die Tiere zurück, ohne daß ihm, so sehr er auch in die Tiefen der Natur einzudringen strebt, in die Augen gefallen wäre, wie zugleich mit der Steigerung des organischen Lebens auch der organische Gegensatz beider Geschlechter sich schärfer spannt, und also bei dem Menschen am stärksten heraustreten muß. Eben so wenig scheint er zu bedenken, welcher ein großer Unterschied in Bezug auf die gemeinschaftlichen Beschäftigungen daraus entsteht, daß Empfangen und Gebären bei dem Menschen nicht periodisch ist, sondern von allem Einfluß der Jahreszeiten frei. Indes diese offenbar überragend physische Behandlung des Gegenstandes zeigt wohl hinreichend, daß Platon ihn nicht sokratisch sondern weit mehr pythagorisch genommen hat. Wie nun ferner von der größeren Gleichheit der Geschlechter aus die christliche Sitte den reinsten Begriff der Ehe und die vollkommenste Gestaltung des Hauswesens ins Leben gerufen hat: so hat den Platon seine Ansicht von dieser Gleichheit zu einer völligen Zerstörung von beiden verleitet, und dies ist es was jeder unserer Zeitgenossen von gesundem Sinn gern bis auf die letzte Spur aus diesem Werke verlöschen möchte. Allein diese Spuren führen sehr weit; ja ich möchte sagen hier konzentriert sich alles verfehlte der hellenischen Geistesentwicklung, und es zeigt sich deutlich das Unvermögen dieser Natur zu einer befriedigenden Gestaltung ethischer Verhältnisse. Auch Platon, dem man aus Mißverständnis häufig in dieser Beziehung ganz falsche Ehre angetan hat, ist in der bloß sinnlichen Ansicht des Geschlechtsverhältnisses so befangen, daß er für die Bestimmung des Geschlechtstriebes zu einer persönlichen Neigung kein anderes Motiv anerkennt als den Reiz, den die Betrachtung schöner sich mannigfaltig und lebhaft bewegender Gestalten hervorbringt, so daß ein geistiges Element in der Geschlechtsliebe ihm völlig fremd geblieben ist. Eine solche leidenschaftliche Neigung kann nun im Platonischen Staate ihr Ziel nicht selbst erreichen, sondern sie ist nur ein mitwirkendes Motiv für die, welche

die Brautleute zusammen führen. Diese aber müssen um den möglichsten Vorteil für das Gemeinwesen daraus zu ziehen, und doch zu verhindern daß über viel gewünschte Schönheiten kein Zwiespalt entstehe zu einem freilich insgeheim autorisierten Betrug ihre Zuflucht nehmen, und also mit der Wahrheit und Aufrichtigkeit das wesentlichste der persönlichen Sittlichkeit dem Gemeinwesen zum Opfer bringen. Aus demselben Reiz der Schönheit dürfen sich aber auch Neigungen in Männern zu Jünglingen entwickeln; und keinesweges hat Platon auch nur das Recht der plastischen Naturkraft hoch genug geachtet um solche Richtungen des Triebes durch die Scham besiegen zu wollen, sondern als Lohn der Tapferkeit sollen diese Neigungen begünstigt werden, so daß das Bestreben sich bürgerlich hervorzutun durch die Aussicht das Schönste aus beiden Geschlechtern zur Beute zu erlangen genährt werden darf, und daß auf solche Weise zum Gemeinnützigem und Guten gespornt werden zu können, noch zu den Vorzügen der edleren Naturen gehört, wovon unser sittlicher Rigorismus mit Recht zurückschreckt. Ja man sieht nicht nur, daß auch an den Edelsten sinnliche Leidenschaftlichkeit als ein bedeutendes Motiv gutgeheißen wird; sondern man sieht kaum, daß in solchem Leben noch eine andere Entstehungsweise einer freien persönlichen Zuneigung übrig bleibt. Auf der andern Seite muß man freilich gestehen, wenn das einmal richtig ist, daß die Wächter, damit in ihnen kein eigennütziges Wesen aufkommen könne gegen den Gemeingeist, kein Eigentum haben dürfen: so folgt nur gar zu leicht, daß sie auch kein Hauswesen haben können und keine Ehe; und dann erscheint die Gemeinschaftlichkeit der Erzeugung und der Erziehung als die leichteste Auskunft. Wenn aber als die schönste Frucht dieser Maßregel eine erweiterte Brüderlichkeit gepriesen wird, welche allem Zwiespalt am besten vorbeugen kann: so erstreckt sich diese doch nicht weiter als der Umfang jenes gemeinschaftlichen die Dunkelheit unterirdischer Vorbildung der Erderzeugten nachahmenden Erziehungshauses; und darum könnte unter diesem Gesetz immer nur eine sehr kleine Gemeinheit bestehen und sich erhalten, wie auch die Platonische nur sein sollte, und wie auch neuerlich in Amerika auf den sehr ähnlichen Grundsatz gemeinschaftlichen Erwerbes und einer von der zartesten Kindheit an gemeinschaftlichen Erziehung, nur eine kleine Gemeinde hat zu Stande gebracht werden können. In solchen untergeordneten Formen aber können die Geschicke des menschlichen Geschlechtes nicht erfüllt werden, sondern nur durch große bürgerliche Vereine, denen überall das abgeschlossene Hauswesen als ausgebildete organische Einheit zum Grunde liegt. Was also auch einem solchen aus Unwahrheit und Leidenschaft zusammengestückelten Gemeinwesen geopfert wird: das alles kann doch nichts großes herbeiführen. Sonst aber sind in diese Darstellung völkerrechtliche Maximen besonders über das Verhalten im Kriege verwebt, welche strengen Tadel der hellenischen Unsitte in sich schließend den Weg zur Veredlung derselben vorzeichnen, wiewohl Platon auch hier in dem Gegensatz von Hellenen und Barbaren befangen bleibt. – Indem nun dieser erste Abschnitt unseres vierten Hauptteiles mit dem Zugeständnisse schließt, daß der beschriebene Staat nur als Vorbild sei gezeichnet worden, um nämlich aufzustellen unter welchen Bedingungen eine vollkommene Gerechtigkeit und ein solcher Mann möglich sei, daß man aber in der Wirklichkeit zufrieden sein müsse mit dem, was durch größtmögliche Annäherung an jenes Vorbild zu erreichen sei: so wird doch als diese Annäherung angegeben eine strenge Sonderung derer, welche als untergeordnete Naturen nur an die Dinge gewiesen sind sowohl mit ihrer Arbeitsamkeit und Geschäftsführung als mit ihrer Schaulust, und derer, welche sich als edlere für die Ausbildung des reinen Erkenntnisvermögens eignen, und sich von der verworrenen Mannigfaltigkeit der Dinge zu der klaren Einheit der Begriffe zu erheben vermögen, zu dem also, wozu auch der Platonische Sokrates in den früheren Gesprächen so oft diejenigen unfähig erweist, welche sich doch teils selbst mit der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten befassen, teils mit der Bildung derer welche regieren sollen. Die Forderung aber soll den Zweck haben, auch in dem wirklichen Gemeinwesen jene Klasse ganz vom Regimente auszuschließen,



damit die Staatsgewalt immer allein in den Händen derer sei, welche auch philosophieren. Hier handelt es sich nun notwendig um eine Erklärung dessen, was man unter Philosophieren zu verstehen hat, und Platon gibt diese in einer ziemlich gedrängten Verhandlung, worin er so weit auf die Prinzipien zurückgehend als er mußte, um nicht geradezu sich selbst zu zitieren, doch sichtlich alles voraussetzt, was wir aus den Gesprächen kennen, als deren Kern der »Sophist« anzusehen ist. Und indem er nun genau an sein Thema sich haltend auseinandersetzt, daß eine Natur, welche im Stande ist diese Richtung zu verfolgen, auch alle die Eigenschaften besitzen muß, welche zum Regieren gehören, versetzt er seine Leser aus der fantastischen Welt seines Staates plötzlich, wiewohl nur auf kurze Zeit, wieder mitten in die damaligen Verhältnisse, offenbar um ein wenig Raum zu gewinnen zur Selbstverteidigung gegen einen Vorwurf, der oft und auch kürzlich wieder erneut worden ist, daß nämlich er selbst das Vaterland im Stich lasse, und auch die ausgezeichneten Naturen unter den Jünglingen dem öffentlichen Leben abwendig zu machen suche. Adeimantos nämlich nimmt, als Sokrates jenen Satz ausgesprochen, die Partei der Gegner, welche sich auf die Erfahrung berufen, daß immer diejenigen, welche sich mit der Philosophie zu ernsthaft beschäftigen, dem Staate unnütz geworden sind. Sokrates aber verschanzt sich, um seinen Satz zu verteidigen, hinter die Behauptung, daß man von dem damaligen ganz verderbten Zustande aus die Sache nicht beurteilen könne, und setzt nun auseinander wie in solcher allgemeinen Verwirrung die wahrhaft philosophischen Naturen durch schlechte Behandlung untergehen, und dann schlechte Leute von der gewerbtreibenden Klasse sich auf eine scheinbare Weise der Philosophie bemächtigen. Diese Schilderungen, in deren einer man den Alkibiades und ähnliche nicht verkennen kann, die andere aber die rhetorisierenden Sophisten vorzüglich trifft, bringen noch immer die Gegenstände der früheren Platonischen Polemik vor Augen, um sein Verfahren zu rechtfertigen. Zugleich aber auch um dasselbe durch die stillschweigende Erklärung zu beschließen, daß wenn nicht andere Grundsätze im Staat geltend gemacht werden könnten und richtigere Sitten und Lebensweise der Lehre zu Hülfe kommen, Menschen dieser Art doch immer wieder auftreten würden. – Und so macht dieses den Übergang zu dem zweiten Abschnitt dieses Teiles; worin die Bildung derer, die zum Herrschen bestimmt sind, genauer beschrieben werden soll. Hier nun wird die Idee des Guten als der höchste Gegenstand dargestellt, welchem das Erkenntnisvermögen des Menschen sich zuwenden kann; leider freilich so als ob auch die hier bewiesene gewiß nicht häufig anzutreffende Meisterschaft in spekulativer Darstellung an diesen Gegenstand nicht hinanreiche; sondern die befriedigende Behandlung desselben wird an ich weiß nicht was für einen noch weit herrlicheren Ort gewiesen, hier aber das Gute nur in Bildern und durch weitere Ausführung bildlicher Rede als die Quelle aller Erkenntnis und alles Seins, also auch über beides gestellt, auf das herrlichste gepriesen, so jedoch, daß unläugbar auf das, was hierüber im »Philebos« teils angedeutet teils ausgeführt worden, zurückverwiesen wird. Und bei weitem erfreulicher ist hier der Vortrag als dort; ja eben dieses Bild, daß die Idee des Guten sich zu dem Gebiet des Erkennbaren verhält wie die als sein Ebenbild von dem Guten erzeugte Sonne zu dem Gebiet des Sichtbaren, gewährt durch eine treffliche Benutzung aller sich ergebenden Verhältnisse eine klare und reinliche Übersicht des ganzen Gegenstandes, daß nämlich die Vernunft sich zu dem Erkennbaren verhält wie das Auge zu dem Sichtbaren, und daß wie Licht und Auge – wobei man sich erinnern mag, welche Selbsttätigkeit in Bezug auf das Licht dem Auge schon in früheren Darstellungen beigelegt wurde – zwar nicht selbst die Sonne, aber doch das ihr mehr als alles andere verwandte sei, so auch die eines solchen Ausflusses des Guten bedürftige menschliche Vernunft in der Tätigkeit des Erkennens nicht das Gute selbst, aber doch das ihm am meisten unter allem verwandte. Und es gewährt einen tiefen Blick in eine bei unserm Schriftsteller nicht mit Unrecht sehr geheimnisvoll behandelte Gegend, wie sich Platon die Identität des Seins und des Bewußtseins gedacht hat, daß es nämlich derselbe Ausfluß des Guten, das geistige Licht, daß ich

so sage, ist, welcher dem erkennbaren Wesen der Dinge oder den Begriffen die Wahrheit und der Vernunft das Vermögen zu erkennen verleiht, welches eben so die Wahrheit ihres Wesens ist. Dieses aber will sagen, daß die Vernunft irgend etwas nicht anders als in Beziehung auf die Idee des Guten und vermittelst derselben erkennen kann, und daß dem ganzen Gebiet des Sichtbaren oder, wie wir wohl sagen dürfen, des Wahrnehmbaren überhaupt, gar kein Sein entspräche, sondern es in der Tat nichts wäre als der ewig unruhige Fluß des Nichtseienden, wofern nicht durch die lebendige Einwirkung der Idee des Guten dieser Fluß festgehalten, und es so erst etwas würde, was, wenngleich auch noch an dem unstäten und unruhigen teilnehmend, doch auf das wahre Sein bezogen werden kann. Über dieses alles zwar findet der Leser nur leise Andeutungen, aber sie führen den Aufmerksamen in Verbindung mit dem oben bei der allgemeinen Erklärung der Philosophie vorgetragenen auf die früheren dialektischen Gespräche zurück, die sich nun zu solchen Resultaten verklären. Wenn aber auf der einen Seite die beiden Gebiete des Sichtbaren und Erkennbaren neben einander gestellt auch mit einander verglichen werden, so fehlt auch hier nicht ihre schon bekannte Unterordnung. Ist die Sonne nur ein Bild des wesentlichen schlechthin Guten: so verhält sich auch das leibliche Licht eben so zu dem geistigen, und ist von dem geistigen Gebiet aus betrachtet nur die Finsternis, in welcher jede Seele umhertappt, die von dem Reiz der irdischen Sonne bezaubert ohne weiter hinauf zu streben allein bei den von ihr erleuchteten Dingen weilt. Und wie sich das ganze Gebiet des Sichtbaren als Bild verhält zu dem des Erkennbaren: so gibt es in jedem von beiden wieder den ähnlichen Unterschied, ein in seiner Art wahres und dessen Bild. Hier nun kann es überraschen, daß die mathematischen Gedankendinge, Zahl und Figur, als Bilder der Ideen angegeben werden; indes wollen wir immer zufrieden damit sein, daß dieser Zweig der Verstandestätigkeit hier seine feste Stellung bekommt, und wir zugleich einen Schlüssel erhalten für den Platonischen Gebrauch der Zahl und Figur auf dem philosophischen Gebiet und für Platons Verhältnis zur phythagorischen Schule in dieser Beziehung. Sehr merkwürdig sind auch die Erklärungen über das Verhältnis der mathematischen Methode zur dialektischen, wiewohl sie mit jener Bestimmung in gar keiner Verbindung stehen, ausgenommen durch ein hier auch gar nicht angedeutetes Mittelglied, sofern nämlich die mathematischen Voraussetzungen auch als Bilder eigentlicher Anfänge, Prinzipien, betrachtet werden können. So wenigstens wäre es nach diesen Reden dem Platon ganz angemessen sich von denen zu unterscheiden, welche das Wesen der Dinge selbst durch Zahl und Figur bestimmen zu können glauben, und wähnen, daß sie im philosophischen Sinne des Wortes erkennen, während sie nur mathematische Verknüpfungen machen. Wenn aber schon früher die wirklichen Dinge, als das wahre auf dem Gebiet des Sichtbaren, auch Bilder der Begriffe genannt worden sind, so haben doch vor ihnen die mathematischen Produktionen als dem Gebiet des Erkennbaren angehörig mit Recht den Vorrang, und so entstehen für die erkennende Tätigkeit jene vier Stufen: der Augenschein hat die Bilder, der Glaube die wirklichen Dinge, die anschauliche Einsicht hat die mathematischen Gegenstände und die eigentliche Erkenntnis hat die Ideen zum Gegenstand. An diese Abstufung soll nun die ganze Reihe der Studien für die zur Herrschaft bestimmten sich anknüpfen; und damit wir diese desto besser übersehen und die Abwechslung zwischen Studien und Ausführung schätzen lernen, führt uns Sokrates aus der Mitte dieser Untersuchungen plötzlich in jene Höhle, in welcher uns der Lebensgehalt und Zustand derer, welche, weil es ihnen unmöglich ist sich mit ihren Augen der geistigen Sonne zuzuwenden, den Schein und die Bilder, nämlich die sichtbaren Dinge, für das Sein und Wesen selbst halten, mit so grellen Zügen dargestellt wird, daß man kaum sieht, wenn auch die Wissenden von der eignen Glückseligkeit, deren sie droben genießen, absehen und sie dran geben wollten, weshalb es nur der Mühe lohnen sollte ein solches dürftiges Leben zu leiten, an dem nichts zu verbessern ist und nichts zu verlieren, so daß wahrlich der kein gemeiner Vaterlandsfreund ist, welcher auch hierauf, wie hier gefordert wird, den großartigen Spruch anwendet, nicht darauf komme es an, daß irgend ein Teil

des Ganzen sich ausgezeichnet wohlbefinde. Bleibt aber aller Leitung ohngeachtet die große Masse sich gleich, – und anders scheint sich Platon das Leben nicht vorzustellen, und eine Fortschreitung, welche auch das Volk ergriffe, in seine Gedanken nicht mit aufgenommen zu haben – so kann doch auch die großmütigste Hingebung nur in sofern lohnen, als es hiedurch allein möglich wird aus dieser Masse immer wieder bei jedem neuen Geschlecht die edleren Naturen herauszufinden und einem besseren Lose entgegenzuführen. Nimmt man nun hinzu, daß die Bevölkerung in seinem Staat, in den wir nun wieder zurückgeführt werden, sich eben auch nicht mehren soll, und das Verhältnis zwischen den Ernährern und Verzehrern ihm auch in sehr bestimmte Grenzen eingeschlossen erscheinen mußte: so kann man sagen, die Aufgabe des Platonischen Staates, und also der gesamten menschlichen Tätigkeit im Großen betrachtet, sei keine andere als die menschliche Natur in ihren einmal gegebenen Verhältnissen ohne Verschlimmerung zu erhalten. So daß unser Weiser als der strengste und eigentlichste Verteidiger der Stabilität erscheint. – Wie nun die kleine Auswahl der edleren Naturen für ihr besseres Los geprüft und allmählig eingeübt und gewöhnt werden sollen, das entwickelt Platon zunächst durch eine zierliche Zurückführung dieses Bildes von der Höhle auf das ursprüngliche von der Sonne, wo sich dann von selbst ergibt, daß die Fähigkeit in die Sonne selbst hineinzusehen nur durch mannigfaltige Vorübungen erworben werden kann. Wie nun die gemeinsamen gymnastischen und musikalischen Übungen der Kinder unvermeidlich viel mit Bildern schon des mythischen wegen zu tun hatten, und die ganze Entwicklung des kindlichen Lebens im Gebiete der wirklichen Dinge also des Glaubens spielt: so liegen natürlich die Vorübungen der erwachsenen Knaben ausgezeichneter Art ganz in dem Gebiet der Anschaulichkeit und Einsicht, welches die mathematischen Disziplinen in ihrer natürlichen Stufenfolge ausfüllen. Doch unterscheidet Platon auch hier zwei verschiedene durch ein Paar streng gymnastische Jahre getrennte Verfahrensarten, die erste ist der Vortrag dieser Wissenschaften, ihm nur uneigentlich so genannt, jeder für sich, wiewohl immer schon – mit Beseitigung bloß empirischen Verfahrens und jeder praktischen Beziehung auf die wirklichen Dinge – nur auf die Zahl an sich, die Figur an sich und so auch auf die Bewegungen und Verhältnisse an sich gerichtet; die andere aber ist die Aufstellung dieser Disziplinen in ihrer Verwandtschaft und ihrem Verhältnis zu der Natur des Seins, und nur diejenigen, die bis hierher zu folgen und dies zusammenschauen vermögen, werden für dialektische und also auch königliche Naturen erkannt. Aber auch diese gelangen erst spät und nachdem sie sehr ungleich ihre Zeit zwischen dem erwünschten wissenschaftlichen Leben und dem unerfreulichen Dienst in der Höhle haben teilen müssen, zugleich zur Anschauung der Idee des Guten und zur Herrschaft, welcher sie jedoch jetzt nur abwechselnd den kleineren Teil der Zeit zu widmen haben, den größeren aber der Betrachtung weihen dürfen, bis sie endlich zur guten Stunde von Allen gepriesen das zeitliche gesegen. Und hiemit hat sich nun Sokrates, nachdem er noch erst einen flüchtigen Wink gegeben, auf welche Weise, wenn erst nur einmal wahre Philosophen die Gewalt in Händen hätten, ein solcher Staat zu Stande kommen könne, der ganzen Aufgabe, die ihm Adeimantos gestellt hatte, vollständig entledigt, und kehrt am Anfang des achten Buches dahin zurück, wo ihm diese große Einschaltung war aufgegeben worden, und wir nehmen nun von diesem sonderbar erfundenen Staate Abschied. Soll es nun vergönnt sein hier noch ein Paar Worte über denselben zu sagen: so möchte ich zuerst aufmerksam darauf machen, wie wenig Platon, was man ihm doch nicht selten zum Vorwurf macht, ein Verächter seines Volkes gewesen, wie großes er vielmehr von der hellenischen Natur gehalten, da er nicht nur ihr allein eine hervortretende Entwicklung des wißbegierigen Elementes in der menschlichen Seele zuschreibt, sondern auch darauf rechnet unter einer so mäßigen Bevölkerung, wie wir uns für seinen Staat vorzustellen haben, jene seltene Vereinigung von Eigenschaften, und zwar stark genug um alle diese Übungen und Prüfungen glücklich zu bestehen bei so vielen Einzelnen, selbst das weibliche Geschlecht mit eingerechnet, anzutreffen,

daß es ihm nie an Herrschern fehlen werde, wemgleich vor dem fünfzigsten Jahre niemand zur höchsten Gewalt gelangt und dann mehrere einander abwechselnd ablösen sollen. Vielleicht würden wir selbst in unsern volkreichen Staaten es nicht auf uns nehmen dieses zu bewirken, nur läßt sich eben bei der gänzlichen Verschiedenheit unserer Bildungsweise der Versuch nicht anstellen. Indessen sind wir doch dahin gekommen, von allen denen, welche einen größeren Einfluß auf die Gesellschaft ausüben wollen, eine Verbindung wissenschaftlicher Bestrebungen mit den kriegerischen und umgekehrt zu fordern. Und wenn wir nicht begehren können, daß diejenigen, welche die höchste Gewalt auszuüben haben, die am meisten dialektischen Naturen sein sollen: so umfaßt dafür die höchste Gewalt bei uns nicht unmittelbar so vieles als bei Platon; und wir rechnen doch sehr darauf, daß diejenigen, welche am meisten im Reich der Begriffe leben, indem sie mannigfaltig auf den Unterricht einwirken, auch vorzüglich die öffentliche Meinung bilden werden, welche doch immer, wenn auch unbewußt, der höchsten Gewalt das Maß gibt. Ja wir können es, wenn auch augenblickliches Unheil nicht immer sollte zu vermeiden sein, doch mit ziemlicher Zuversicht dem eiferartigen Element, in dessen Entwicklung wir den Alten so weit voraus sind, anheimstellen zu unterscheiden, wo selbstsüchtige oder schmeichlerische Sophisterei die Person des Philosophen spielen und die Darstellung der Idee des Guten verfälschen will.

Nachdem nun auf diese Art, von jenem vollkommenen Staat, welcher eigentlich nur gebaut ward um die Gerechtigkeit im großen zu zeigen, auch diejenigen Grundzüge, die hiemit nicht in unmittelbarer Verbindung stehen, entworfen sind : so wird, wie es schon am Ende des vierten Buches geschehen sollte, der Beantwortung der Frage näher getreten, welches Leben das wünschenswerteste sei. Hiebei wird nun eben so verfahren wie bei Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit. Denn auch die unvollkommenen Gemütszustände müssen sich erkennbarer und größer in den von jenem Urbilde abweichenden unvollkommenen Verfassungen darstellen, und es kommt darauf an diese aufzustellen und immer weiter abwärts zu betrachten, bis endlich in dem verderbtesten Staat auch die vollkommenste Ungerechtigkeit zum Vorschein kommt. Dieser *fünfte Hauptteil* des ganzen Werkes, der nun die ursprüngliche Frage zur Entscheidung bringt, umfaßt das achte und neunte Buch. Das ganze Verfahren scheint in einem gewissen Widerspruch damit zu stehen, was Platon oft und deutlich genug zu verstehen gibt, daß nämlich sein Staat niemals in der Wirklichkeit bestanden habe, und auch keine Not sei, daß er jemals bestehen werde. Denn wenn dieses ist, wie kann er doch die Staatsformen, welche unter den Hellenen wirklich geschichtlich geworden sind, denn von anderen ist überall nicht die Rede, als eine Stufenfolge von Umwälzungen darstellen, die er aus jenem idealischen auf geschichtliche Weise entwickelt? Dies geschichtliche ist also allerdings nur Form, die aber sehr nahe lag, weil sich in der Tat die verschiedenen Verfassungen nicht selten in derselben Reihe gefolgt sind, und es soll dadurch nur der verschiedene Abstand von der Vollkommenheit anschaulich gemacht werden, und zwar nur um eben dieses allmähliche Herabsinken des sittlichen Wertes in den einzelnen Seelen desto besser zu verstehen; und diese rückläufige Bahn, welche die einzelne Seele durchgeht, erscheint immer als die Hauptsache. Ausgehend also von dem vollkommenen Staat, welcher die Vereinigung aller Tugenden im Großen darstellt, hat Platon zunächst die Aufgabe zu zeigen, wie das unvollkommene aus dem vollkommenen entsteht; denn, wie sich hernach das unvollkommene immer mehr verschlimmert, das scheint weit weniger schwierig zu sein. Wie nun sein vollkommener Staat dadurch allein irgend eine Zeit lang bestehen kann, daß die Vermischung der Geschlechter nach richtigen Grundsätzen von den Weisen geleitet wird: so muß offenbar der Anfang der Verschlimmerung in einem Fehler bei diesem Verfahren seinen Grund haben, und Platon nimmt daher seine Zuflucht zu einem unvermeidlichen Geschick, vermöge dessen irgend einmal nicht dieselbe Weisheit in diesem Geschäft beobachtet werde. – Wird nun hievon irgend

bedeutend abgewichen, und es fehlt an den gehörig temperierten Naturen: so muß Verringerung des Gemeingeistes und Aufregung der Selbstsucht die Folge davon sein. Dieses treibt dann zur Auflösung sowohl des bisherigen Verhältnisses der zur Herrschaft bestimmten Männer und Jünglinge unter sich als auch ihres gemeinsamen zum Volk, und hierin liegt schon der Keim zum gänzlichen Untergang der Verfassung, und also alles dessen, woran die Tugend im großen geschaut werden kann. Auf dieselbe Weise wird dann auch dem gemäß, daß die Verfassung eines Staates allemal der vorherrschenden Gesittung angemessen ist, weiter hinabwärts von den einzelnen Seelen gezeigt, wie sie unter gewissen Verhältnissen der Abstammung aus einem Staat solche werden, welche den Typus des nächst schlechteren in sich tragen, und wie sie dann die ihnen gemäße Verfassung allmählig hervorrufen. Es ist indessen nicht zu läugnen, daß wenngleich die hier aufgestellten Bilder verschiedener sittlicher Gemütszustände nicht nur an und für sich betrachtet mit treffender Wahrheit gezeichnet sind, sondern auch in Bezug auf die Hauptmomente der Platonischen Philosophie bestimmte Abstufungen bilden, je nachdem, wenn einmal der kleine Teil zurückgedrängt worden, durch welchen die ganze Seele weise ist, dann noch das Eiferartige oben ansteht, und das Begehrliche, sei es nun mehr als Geldliebe oder mehr als Genußliebe, nur neben sich hat, oder wenn auch jenes zurücktritt, je nachdem dann die verschiedenen Begierden sich freundlich mit einander vertragen in der Seele oder eine einzige sich die Alleinherrschaft erzwingt: so ist doch die Art, wie die eine dieser Gemütsverfassungen aus der andern entsteht, nicht recht an und für sich verständlich, sondern nur vermittelt durch das Vorhandensein jener verschiedenen bürgerlichen Verfassungen; und das Übergehen dieser in einander ist zwar mit großer Wahrheit und unmittelbar verständlich gezeichnet, eigentlich aber sollten sie selbst dem obigen Grundsatz gemäß nur aus dem Vorherrschen der analogen Gesinnung in der großen Mehrheit der Einzelnen richtig verstanden werden können. So daß es das Ansehen gewinnt, als ob gleichsam wider Willen des Schriftstellers die politische Darstellung, die genau betrachtet nur als Apparat hier steht, eine hervorragende Selbständigkeit und unabhängige Geltung gewinne. Dies zeigt sich noch auf eine besondere Weise bei der tyrannenähnlichen Gemütsverfassung, wo Eros zwar und Dionysos als Alleinherrscher im Gemüt auch ohne alle politische Beziehung verständlich sind, die schwermütige Gemütsstimmung hingegen, wiewohl man von selbst einsieht, daß sie ebenfalls einen despotischen Charakter annehmen kann, entbehrt doch in diesem Zusammenhang der psychologischen Begründung, wie sie denn auch wohl nicht auf dieselbe Weise und in demselben Maß als die erotische und bakchische Ausschweifung bei einzelnen idiotischen Männern vorzukommen pflegte; nur die eigentlichen Tyrannen, zumal auch wie Platon selbst deren hatte kennen gelernt, stellen nicht selten diesen Typus in seiner ganzen Schroffheit dar. Doch wird der Leser über diese kleinen Anstöße sehr leicht hingeführt, indem die treffende Zeichnung der großen Züge ihn fortreißt. Unter ihnen ragt vorzüglich im Anfang des neunten Buches ein geheimnisvolles psychologisches Moment hervor, ein Gedanke, der selten mit angeführt wird, wo von den Vorandeutungen des christlichen im Platon die Rede ist, der mir aber als das tiefste erscheint, was er in diesem Sinne ausgesprochen hat, daß nämlich die Keime auch zu den verkehrtesten Ausschweifungen selbst in den edelsten und reinsten Gemütern verborgen liegen, in diesen aber nur während der Willenlosigkeit des Traumes sich regen, da sie hingegen in schauerhafte Taten hervorberechen können, wenn in einer Seele Vernunft nicht mehr die Herrschaft behauptet. Unläugbar ist wohl überhaupt das Bild der tyrannischen Seele, wie für die ganze Abzweckung dieses Teiles, indem es ja die vollendete Ungerechtigkeit darstellt, das wichtigste, so auch in allen einzelnen Zügen das gelungenste, und gibt zugleich den bestimmten Eindruck davon, mit welcher ahnungsvollen Sorge Platon überall in der ausgearteten Demokratie seines Vaterlandes solche tyrannische Gemüter sich entwickeln sah. An diese Schilderung der tyrannischen Seele schließt sich nun ohne allen Ruhepunkt der eigentlich das ganze Werk vollendende dreifache Beweis davon, daß das

gerechte Leben allein auch das wahrhaft förderliche sei, das ungerechte aber nicht. Eine Mehrheit von Beweisen für einen und denselben Satz, wenn es nicht etwa nur verschiedene Formen für einen und denselben sind, und die Mehrheit also nur scheinbar ist, erregt allerdings einen gewissen Verdacht, weil Mangel an Vertrauen zu jedem einzelnen zum Grunde zu liegen scheint; und hier könnte man noch besonders sagen, wen die bisherige Schilderung von einer wohleingerichteten Herrschaft der Vernunft nicht überzeuge sowohl als reize, an dem müßten auch wohl andere Beweise verloren sein. Und doch würde uns eine bedeutende und schlagende Auseinandersetzung über das Verhältnis der Vernunft zu den andern beiden Seelenteilen fehlen, wenn Platon nicht noch diese Beweise hinzugefügt hätte. Verhält es sich nun auch nicht ganz so mit ihnen, daß sie genauer genommen nur einer und derselbe wären: so sind sie doch durch eine sehr natürliche Steigerung mit einander verwandt. Der erste nämlich trifft streng genommen nur jene vollendete Ungerechtigkeit. Denn sind schon die Begierden vielfältig und bilden den größten Teil der Seele, sie vertragen sich aber, weil nicht alle zugleich befriedigt werden können, um einen Wechsel der Herrschaft: so kann man zwar freilich nicht sagen, daß das geschieht, was die ganze Seele will, aber doch auch nicht, was der größte Teil derselben nicht will, sondern dieser größte Teil bleibt frei und ist einverstanden. Daher folgen nun auf diesen besonderen Beweis noch zwei allgemeine, beide auf die Dreiteiligkeit der Seele Bezug nehmend, und voraussetzend jeder von diesen habe seine eigentümliche Lust, und seine Herrschaft bilde eine eigentümliche Lebensweise. Sollen nun diese verglichen werden: so kann dies auf eine mehr subjektive Weise geschehen, wenn man danach fragt, da es einen Schiedsrichter zwischen ihnen nicht gibt, indem nichts weiter ist in der Seele, welcher von ihnen wohl ein richtiges Urteil haben könne über die andern sowohl als sich selbst. Dann aber auch mehr objektiv läßt sich fragen, ob nicht der Lustgehalt, den sie gewähren, rein als Lust gemessen werden kann und abgeschätzt. In diesem letzten Beweise nun wird vieles vorausgesetzt, was über die Verschiedenheiten der Lust schon im »Phaidon« gesagt ist, vornehmlich aber im »Philebos«, welcher überhaupt, aus diesem Standpunkt angesehen, als der rechte unmittelbare Vorhof unseres Werkes erscheint. Und diesem vollständigen Beweise für die gute Sache der Gerechtigkeit setzt nun Sokrates noch die Krone auf durch ein neues Bild von der Seele. Ich sage neues, weil doch kein getreuer Leser wird umhin können, bei dem hiesigen an jenes im »Phaidros« aufgestellte zurückzudenken, vom Zweigespann und seinem Führer. Vergleicht man nun beide: so würde jenes ein treffliches Kunstwerk geben, wenn ein Bildner oder Maler es ausführte so wie Platon es angelegt; und auch in Worten entwickelt es eine vielbewunderte und auch wahrhaft bewundernswerte Pracht der Darstellung und Zierlichkeit der Anwendung. Das unsrige hingegen erscheint in der Darstellung roh und fast vernachlässigt, und die Anwendung ist höchst prosaisch Zug für Zug der vorangegangenen didaktischen Darlegung folgend. Ja wollte man es versuchen als Bild auszuführen, so wird es, was ja auch wohl zu fühlen Platon sich deutlich genug merken läßt, abenteuerlich geraten, und sich wenig besser ausnehmen als jene wohlbekanntenen asketischen Konterfeie des menschlichen Herzens, in welchem der Böse wohnt und aus welchem alle bösen Gedanken hervorgehen. Dazu aber, um alle in diesem Werke aufgestellten Lehren von der Seele festzuhalten und sich die einzelnen Verhältnisse daran zu vergegenwärtigen, ist es trefflich ausgedacht, und es ist vielleicht nur um so wirksamer, als es den Pinsel oder Meißel nicht verträgt, sondern nur in Worten gebildet sein will. Bedenkt man aber, wie, wenn anders unsere Anordnung etwas gelten darf, Platons gesamte Seelenlehre, sofern er sie überwiegend ethisch behandelt, gleichsam zwischen diese beiden Bilder eingespannt ist: so wird man noch tiefer in das Vergleichen hineingezogen. Keines von beiden zwar vertritt die menschliche Seele als eine vollkommene Einheit, und macht, was daran unterschieden werden kann, aus einem gemeinsamen Mittelpunkte begreiflich; aber doch ist das wunderlich zusammengesetzte Untier immer noch mehr eine lebendige Einheit als jenes Zweigespann. Die Einteilung ist im wesentlichen dieselbe,

aber sie tritt in dem unsrigen weit reiner hervor, zumal auch, was dort gänzlich fehlt, die Mannigfaltigkeit des begehrliehen mit ausgedrückt ist. Und so kommt man allmählig dahin an dem früheren die üppige Fülle, die sich etwas gefallsüchtig gebärdet, teils der rhetorischen Form jenes früheren Werkes, teils der Jugendlichkeit des Verfassers zugute zu halten, und in dem unsrigen auch die stark mit jenem kontrastierende Anspruchlosigkeit als tugendhafte, der in dem Werk selbst aufgestellten Lehre vollkommen angemessene, Entsagung auf mimische Virtuosität zu loben. Und wie dieses Bild den eigentlich ethischen Gesamthalt des Werkes wiederholt, und alle einzelnen Tugenden an demselben dargestellt werden, erscheint es gewiß als ein vollkommen würdiger Schluß dieser Bücher. Denn das ist es eigentlich; die Aufgabe ist gelöst, indem die Vorzüglichkeit des sittlichen Lebens bewiesen ist; ja auch die Bedingungen, unter denen ein solches zu Stande kommen kann, sind aufgestellt. Und wenn Fragen, die über die Aufgabe hinausgehen und sich nur auf das große in das ganze Werk verwebte Bild des vollkommenen Staates beziehen, einschaltungsweise beantwortet worden sind: so wird nun auch dieses herrliche Bild selbst gleichsam mit dem Schwamm überzogen, indem, wie man nach vollendetem Bau das Gerüste wieder abbricht, Sokrates ausdrücklich erklärt, daß dieser Staat nur in Reden vorhanden sei, auf der Erde aber nirgend, und er läßt ihn nur als ein himmlisches Bild stehen, dem gemäß jeder sich selbst einzurichten habe, und dann auch nur dieses Staates und keines andern Geschäfte betreiben könne.

Wenn also hier am Ende des neunten Buches jeder Leser befriedigt scheiden würde, und nichts zur Sache gehöriges vermissen: so kann es doch keinesweges nur Darstellung Sokratischer Unersättlichkeit im Reden sein sollen, daß er, als ob er hier gar nicht am Ende wäre, gleich etwas neues anknüpft, und zwar ohne auch nur zu verschmaufen, als ob sonst Mitunterredner und Hörer nicht wieder würden anziehen wollen. Vielmehr müssen wir um so begieriger sein auf den Inhalt dieses *sechsten Hauptteiles*, der das zehnte Buch erfüllt und nun erst die eigentliche Schlußmasse bildet, weil ja offenbar ist, daß Platon doch muß eine dringende Notwendigkeit gehabt haben, dieses noch hinzuzufügen ehe er sein Werk entlassen konnte. Die Zusammensetzung dieses Teiles ist aber folgende. Der erste Abschnitt geht noch einmal auf die Poesie zurück, aus deren Gebiet freilich noch vom dritten Buch her etwas abzumachen war, nämlich wie Schilderungen des Menschen beschaffen sein müßten, um mit Nutzen in dem Unterricht der Jugend gebraucht zu werden. Dieses konnte, wie auch damals gesagt worden war, nicht eher abgemacht werden, bis die Hauptfrage entschieden sei, worauf es bei diesen Darstellungen immer herauskomme, ob auch Ungerechte könnten glücklich, Gerechte aber elend sein. Sonach konnte dieses gar nicht eher aufgenommen werden als hier; aber niemand würde auch vermißt haben, wenn es unterblieben wäre. Denn es liegt nun schon zu Tage, daß Platon dem Anschein nach ganz gegen die unter uns geltend gewordenen Regeln die strenge poetische Gerechtigkeit in diesem Kunstgebiet muß gehandhabt wissen wollen. Indessen ist er ja auch zufrieden, wenn der Gerechte nur auch unter den Martern und Beschimpfungen sich als einen Glückseligen erweist, und dagegen werden wohl auch unsere Kunstrichter nichts einzuwenden haben. Statt aber dieses hier auseinanderzusetzen, nimmt er die allgemeine Anklage gegen die gesamte mimische Dichtkunst wieder auf, welche auch dort schon vorgekommen war; nur wie er dort mehr gezeigt hatte, daß die Wächter selbst nicht dürften Mimik treiben: so verbreitet er sich hier mehr über den Nachteil den es bringen muß, wenn man mimische Darstellungen auch nur anhört und ansieht. Wenn nun darin freilich Platon recht hat, daß die Dichter übel daran wären, wenn sie nur vollkommen Gerechte darstellen sollten: so ist doch deshalb nicht notwendig, daß Menschen von andern Gemütszuständen mit verführerischem Lobe dargestellt werden. Und eben so wenig ist zu verkennen, daß Platon von einer gar geringen Voraussetzung ausgeht, sowohl wenn er meint, jeder sei schon geneigt den weichlichen Gemütsregungen, die er in der Gesellschaft zu

bekämpfen sucht, wenigstens in der Einsamkeit nachzuhängen, als auch, wenn er es selbst den Trefflichsten auf den Kopf zusagt, daß sie von der Strenge gegen sich selbst immer etwas nachlassen würden in Beziehung auf das, was öffentlich dargestellt nicht nur übersehen werde, sondern gelobt und bewundert. So daß der Tadel doch eigentlich nicht die dramatische und dramatisierende Dichtkunst an und für sich treffen kann, sondern nur für eine gewisse niedere Stufe sittlicher Bildung, und auch nicht im allgemeinen, sondern wieder nur die hellenische Art und Weise derselben, bei welcher aber Platon den historischen Wert auch gar nicht scheint berücksichtigt zu haben. Um so mehr aber muß es überraschen, daß Sokrates mit vollkommener Zuversicht behauptet, diese Kunst werde sich nie gehörig verteidigen können, und die Fehde zwischen der Philosophie und ihr sei, wie sie uralt ist, so auch immer fortwährend auf Tod und Leben. Es findet sich jedoch, wie denn das auch eines solchen Werkes ganz unwürdig wäre, nicht die leiseste Spur, als ob Platon in einer durch die Komiker gereizten Stimmung geschrieben hätte, ohnerachtet sie höchst wahrscheinlich seinen »Staat« schon vom Hörensagen komödiert hatten, ehe noch dies Werk öffentlich hervortrat. Sondern daß sie es nur mit der Seele in ihrem dermaligen kaum kenntlichen, sondern auf das vielfältigste entstellten Zustande zu tun hat, und wiewohl so weit von der Wahrheit entfernt, doch für etwas wahres gehalten sein will, dies ist es, was ihm den Streit gegen sie als unerläßlich darstellt. Und wenn er in der entsprechenden Stelle des dritten Buches sich selbst mehr dem Tadel bloß zu stellen, als sich einigermaßen zu entschuldigen sucht, weil sich nämlich der vollkommene Schriftsteller so wenig als möglich und immer nur zur höchsten Notdurft der mimischen Darstellung bedienen solle, welches Maß er doch gar sehr überschritten hat: so scheint er sich nun auf der einen Seite von dieser Methode für die Zukunft ganz haben lossagen zu wollen, auf der andern Seite aber sich stillschweigend zu rechtfertigen, daß wenn er zwar Sophisten, Rhetoren und Staatsmänner, wie sie gar nicht sein sollten, redend eingeführt, er doch, weit entfernt von jeder verführerischen Lobpreisung, nur darauf ausgegangen sei, ihren eigentlichen Wert aufzudecken und sie als warnende Beispiele darzustellen. Und wie Platon auch von seinem Staate zuletzt nur geredet als von einem Urbilde dem man sich annähern soll: so schließt er auch hier ganz milde damit, daß wo diese Kunst nicht ganz zu verbannen ist, man doch immer gegen ihre Zaubereien auf seiner Hut sein und sie anhören müsse als hörte man nicht. – Wie nun dieses um der Tugend willen und aus Sorge für sie nicht anders gehalten werden soll: so schließt sich nun hieran der zweite Abschnitt, welcher, was freilich einen vortrefflichen Schluß bilden muß, zu den Belohnungen der Tugend zurückkehrt, und uns mehr an das zweite Buch verweist. Denn dem dort ausgesprochenen Verlangen, daß die ganze Frage ohne dergleichen einzumischen entschieden werden solle, sei völlig genüget; nun aber erfordere die vollkommene Wahrheit zu jenen zurückzukehren. Da nun hierbei, wie schon am Anfang angedeutet worden, von Belohnungen in diesem und jenem Leben die Rede sein soll: so wird zuerst von der Unsterblichkeit der Seele gehandelt, welche Lehre ohnedies, wenn sie hier ganz übergangen wäre, jeder Kenner von Platons Art und Kunst, in diesem Werke fast schmerzlich würde vermißt haben. Fast eben so wunderbar aber scheint es, daß dieser große Gegenstand ganz leicht auf kaum ein Paar Blättern abgemacht ist. So daß man fast denken möchte, lieber könnte sich Sokrates ihn haben als sonst schon nachgewiesen und bekannt von seinen Freunden zugeben lassen. Und freilich ist es ihm mehr um die nachherige Beschreibung des jenseitigen Zustandes zu tun, als um den Beweis, und wir dürfen diesen nur ansehen als eine Nachlese gleichsam zu den ausführlichem Verhandlungen im »Phaidon«. Der Beweis, der hier geführt wird, ist aber von der Art, daß er, zugegeben – was schon in beiden früheren Gesprächen immer vorausgesetzt, im »Phaidon« auch einigermaßen ins Licht gesetzt wird durch die Widerlegung des Satzes, daß die Seele nur Stimmung sei – daß nämlich die Seele als ein für sich bestehendes mit dem Leibe nur verbundenes von ihm aber ganz verschiedenes Wesen zu denken ist, in der Tat vollkommen hinreicht, weshalb wir auch auf die früheren Beweise hier gar nicht



zurückgeführt werden. Da nun ferner in der folgenden Beschreibung die Unsterblichkeit ganz streng in der Form der Seelenwanderung erscheinen soll: so wird nach der Unsterblichkeit überhaupt auch noch bewiesen, daß die Zahl der Seelen sich immer gleich bleibt. Auch im »Phaidon« ist die Seelenwanderung schon indirekt aufgestellt, indem ein Kreislauf zwischen Leben und Tod so gesetzt wird, daß keine andere Art wie die Beseelung entstehe übrig bleibt, was im »Phaidros« gar nicht auf dieselbe Weise heraustritt, der daher auch in dieser Beziehung unserem Werke ferner liegt als der »Phaidon«. In diesem ist auch das Argument, aus welchem jene Gleichheit der Seelenzahl erwiesen wird, schon angegeben. Wenn aber im »Phaidon« die Unsterblichkeit auch daraus dargetan wird, daß nur zusammengesetztem zukomme auch aufgelöst zu werden, die Seele aber eben nicht zusammengesetzt sei: so könnte man einwenden, daß ja in unsern Büchern Platon sie ganz eigentlich zusammensetze aus drei Teilen. Deshalb nimmt nun Sokrates dasselbe hier umgekehrt auf, und beweist unsterbliches könne nicht leicht viel unähnliches und verschiedenes an sich haben, und gibt zu verstehen die Seele erscheine hier gar nicht so wie sie ursprünglich sei, sondern teils mit fremden Zutaten beschwert, teils auch manches ursprünglichen beraubt. Was kann also anders die Meinung sein, als daß jener Tang und jenes Muschelwerk, das dem Glaukos angewachsen ist durch den langen Aufenthalt in der Tiefe des Meeres, wie ja auch, was wir andersher schon wissen, die Seele hier auf ähnliche Weise in eine dunkle Tiefe eingetaucht ist, die mancherlei Gestaltungen des Begehrlichen darstellen soll, so daß nur das Vernünftige entweder allein oder in Verbindung mit dem Eiferartigen das ursprüngliche Wesen der Seele ausmacht, wie denn auch jenes schwerfällige Beiwerk sich wenig eignet zur Wanderung durch die himmlischen Räume. Nur ist hiermit für unsere Denkart schwer zu vereinigen, daß die tierischen Seelen der Art nach so ganz dieselben sind mit den menschlichen, daß diese auch können Tiere werden und jene Menschen, und schwer ist doch zu glauben, daß Platon dies nur der pythagorischen Überlieferung zu Liebe sollte angenommen haben, ohne es zu assimilieren. Die Tierseelen müssen also nach ihm auch ursprünglich die Ideen geschaut haben, nur daß sie, und zwar wie wir im »Timaios« belehrt werden, in Folge ihres ersten menschlichen Lebens, in einen solchen Organismus gebannt zu gar keiner Erinnerung gelangen können. Sie sind sonach diejenigen Seelen, welche ihres ursprünglichen Wesens größtenteils beraubt erscheinen, wogegen man wieder sagen kann, daß, da jede Gattung nur wenige und einfache Begierden entwickelt, sie weniger mit jenen fremdartigen Zutaten beschwert sind als diejenigen menschlichen Seelen, in welchen sich das gesamte Heer der Begierden darstellt, was denn wohl einen Grund abgibt, beide einander gleich zu stellen. Auch diese Theorie stimmt also mit jener zusammen, welche in der richtigen Leitung der plastischen Naturkräfte innerhalb des menschlichen Geschlechtes den einzig richtigen Anfang findet für alle Bemühungen die Menschen zur Weisheit und Gerechtigkeit zu bilden. Und eben so kann man sagen, daß die pädagogischen Einrichtungen des Platonischen Staates ein ganz neues Licht erhalten durch das, was hier über den Einfluß des gegenwärtigen Lebens auf das künftige gesagt wird. Denn dort oben, wo in kunstreicher Verbindung des unvermeidlichen Geschickes und der freien Wahl die neue Lebensentscheidung fällt, kommt alles darauf an, daß die Seele richtig zu wählen geeignet sei, und nicht von den Eindrücken dessen, was ihr in dem vorigen irdischen Leben begegnet sein mag, zu stark beherrscht werde um das ihrem innern Zustand angemessene und ihn fördernde ergreifen zu können. Nur freilich scheint jene Kunst die Geschlechtsvermischung zu leiten etwas ins Gedränge zu kommen, wenn doch auf diese Weise eine ganz fremde und ungehörige diesem Staat gar nicht verwandte Seele sich einschleichen kann; und es läßt sich nicht recht absehn, unter welcher besondere göttliche Obhut diese Angelegenheit gestellt sein muß, damit solcher Unfall sich nicht eher ereignen könne als bis auch in der Ausübung der Kunst selbst bedeutend ist gefehlt worden, wenn man nicht sagen will, dies sei wohl ein weit würdigerer und wichtigerer Gegenstand als alle kleinen Angelegenheiten eines einzelnen Lebens für jenes schöne Vertrauen,

das dem, welcher der Gottheit lieb ist, alles zum Besten dienen muß, und diese Auskunft kann uns genügen als habe Platon selbst sie gegeben. Endlich hat in dieser Darstellung auch noch jener Wechsel zwischen der seligen Wanderung durch die himmlischen Räume und der Rückkehr in das Gebiet des Werdens eine offenbare Ähnlichkeit mit dem für das Leben der Hüter des Staates angeordneten Wechsel zwischen der längeren Zeit, welche sie der philosophischen Betrachtung weihen und dadurch dem Sterbenwollen oder vielmehr Totseinwollen des Weisen sein Recht angedeihen lassen dürfen, und der auch nur eintägigen Rückkehr in jene Höhle zu dem lästigen Geschäft des Herrschens. So daß auch in dieser Beziehung Platon sich das nicht will nehmen lassen, bei der Anordnung seines Staates auf die ewige Ordnung des Ganzen gesehen zu haben. Doch alles dieses heraus zu finden hat Platon fast nur dem Leser überlassen; offenkundig aber trägt der ganze Abschnitt den Zweck vor sich die Seele des Hörers auf alle Weise zu erwecken und anzutreiben, daß sie sich der Gerechtigkeit befleißigen und ja nicht irgend etwas anderes für förderlicher achten solle. So ist er eingeleitet, und so endet er wieder; daher konnte auch, was dazu nicht beiträgt, nur angedeutet werden, und das weiter ausgeführte ist nur als Abschweifung anzusehen. Aber ganz nahe mit jenem Hauptzweck verbindet sich auch hier wieder der Widerwille gegen die mimische Dichtkunst und besonders den Homeros, dessen Helden recht absichtlich die meisten Beispiele abgeben von schlecht wählenden Seelen; nur Odysseus, der leidenschaftlose, ist durch die Erfahrungen seiner Wallfahrt klug geworden, und Platon würdigt ihn als Vorbild aufzustellen für die Wahl einer von öffentlichen Geschäften zurückgezogenen Lebensweise.

Nun wir aber mit unserer Zerlegung an dem Ende des Werkes angekommen sind, ist die Frage wohl sehr natürlich, wenn es sich damit so verhält, wie es sich uns, indem wir der Gliederung desselben auf das genaueste nachgingen, ergeben hat, daß die ursprünglich aufgestellte Frage von der Förderlichkeit eines gerechten und sittlichen Lebens in der Tat das Ganze beherrscht, so daß alles, was sich hierauf nicht bezieht, nur als Ausschweifung anzusehen ist: woher kommt uns denn das Werk zu der Überschrift »Vom Staat«, neben welcher die andere »Vom Gerechten« sich gar nicht hat geltend machen können? Wie kommt es, daß das Werk, man kann wohl sagen seit es vorhanden ist, immer nur unter jenem Namen ist angeführt worden, so daß er zum mindesten auf die unmittelbaren Schüler Platons zurückgeht? Ja kann man nicht sagen, Platon selbst sei mittelbar wenigstens der Urheber desselben, da Sokrates im Eingang zum »Timaios« offenbar von diesen Gesprächen redend selbst zu sagen scheint, sie hätten der Hauptsache nach vom Staate gehandelt? Und so wenig geschieht dies etwa nebenbei, daß vielmehr die ganze Idee des »Timaios« und »Kritias«, so wie dessen was Hermokrates vortragen sollte, sich gerade hieraus entwickelt. Muß man nicht also doch diesem Platonischen Sokrates selbst am meisten glauben? und würde er nicht lächeln über die hier gegebene Zerlegung des Ganzen, mit der es darauf hinausläuft, die Gerechtigkeit wäre die Hauptsache? Spricht nicht dafür, daß er seinen Staat hier keinesweges als bloßes Gerüst aufgeführt, auch die Ausführlichkeit mit welcher dasjenige im »Staat« behandelt wird, was keine unmittelbare Anwendung auf die Gerechtigkeit leidet? Und wenn die Vermutung nicht ohne Grund aufgestellt ist, daß dieser idealische Staat, schon ehe Platon ihn in unsern Büchern beschrieb, von seinen mündlichen Unterweisungen her ein Vorwurf für spöttische Anspielungen geworden war: soll man glauben, jene mündlichen Vorträge seien den schriftstellerischen Werken auch in allen Formen so ähnlich gewesen, daß Platon auch dort das Ideal des Staates nur als Gerüst für seine Tugendlehre aufgeführt habe? Dies sind freilich bedeutende und gewichtige Gründe; aber auch unsere Darstellung des Werkes in seinem ganzen Zusammenhange hat doch keinen andern Urheber als denselben Platonischen Sokrates, dessen eigenen Hinweisungen wir auf das genaueste nachgegangen sind. Weshalb nun sollen wir glauben, er habe in dem Werke selbst über dessen eigentlichen Zweck nur Scherz getrieben, und

den Ernst erst hernach ganz plötzlich im »Timaios« herausgekehrt? Den letzteren allein zu hören, wäre offenbar wenigstens eben so einseitig als auf ihn gar keine Rücksicht zu nehmen. Will man aber doch von diesem Punkt ausgehen, daß die Darstellung des Staates der eigentliche Hauptzweck sei: so wäre doch kaum zu begreifen, warum absichtlich der Schein des Gegenteils hervorgerufen wäre. Und wenn man auch erklären könnte, warum Platon mit diesem Hauptzweck die Untersuchung über die Gerechtigkeit verbunden habe: so wäre doch die Art und Weise, wie dieses geschehen ist, dann ganz widersinnig. Viel natürlicher wäre es gewesen, den Hauptgegenstand geradezu einzuführen, und dann, nachdem das innere Leben des Staates beschrieben worden, zu sagen worin eines solchen Ganzen Gerechtigkeit und Besonnenheit bestehe, worauf dann die Anwendung auf die einzelne Seele und die in dieser Hinsicht immer noch unerledigt gebliebenen ethischen Aufgaben sich ganz von selbst würde ergeben haben. Also ein ganz umgekehrtes Verhältnis dieser beiden Hauptgegenstände und der sich auf sie beziehenden wesentlichen Teile des Werkes müßte dann stattfinden. Und wenn freilich unter dieser Voraussetzung leichter begriffen werden kann, daß die Institutionen über die Verbindung der Geschlechter mit solcher Ausführlichkeit behandelt werden: so müßte alsdann wiederum, was mit den Belohnungen der Tugend zusammenhängt, als bloße Nebensache viel weiter zurücktreten, und dieser Gegenstand könnte sich unmöglich so hervordrängen, wie es hier teils durch die Art und Weise der Ausführung, teils dadurch geschieht, daß diese Darstellung als Rückkehr des Endes zum Anfang das Ganze ganz eigentlich abschließt. Andere Verhandlungen, wie die über das Wesen der Dialektik, über die Bedingungen dieser geistigen Tätigkeit und ihr Verhältnis zu den übrigen, und eben so die über die mimische Dichtkunst verhalten sich wohl zu beiden Voraussetzungen gleich; und die Frage, wie sie mit dem Hauptthema notwendig zusammenhängen, ist in beiden Fällen gleich schwer zu beantworten. Es scheint demnach nicht, daß für die klare Einsicht des Zusammenhanges auch nur das mindeste gewonnen wird, wenn man das ganze Werk nur als Darstellung der normalen Staatsverfassung ansehen will; wiewohl auch auf der andern Seite, wenn es lediglich Apologie der Gerechtigkeit sein soll, eine Unverhältnismäßigkeit übrig bleibt und eine Überfüllung mit ungehörigem Nebenwerk, welche auch die voranstehende Darstellung des Zusammenhanges keinesweges zu verbergen gesucht hat. Was bleibt also übrig als zu gestehen, daß der Platonische Sokrates hier ein doppelgesichtiger Janus ist? In dem Werke selbst redet das rückwärtsgekehrte Gesicht, und dem haben wir bis jetzt zugehört; im »Timaios« läßt sich das vorwärtsgekehrte vernehmen. Damit aber hängt zusammen, daß in dem Werke selbst so viele früher gestellte Aufgaben wieder aufgenommen und vorher vereinzelt Untersuchungen verknüpft werden, und daß dieses ganze Gewebe, in welches noch viele Einzelheiten eingewirkt sind, die sich als Schlüssel und Lösezeichen zu früherem verhalten, eine hohe Befriedigung gewährt; im »Timaios« hingegen erscheint dasselbe Werk als erstes Glied einer neuen Reihe von Darstellungen, worin nun auf den Sokrates »Timaios« »Kritias« und »Hermokrates« folgen sollten; und diese zwiefache Beziehung scheint der Schlüssel zu sein zu allem was in der Zusammensetzung des Werkes noch dunkel geblieben sein kann. Daß der Begriff der Tugend überhaupt und der vier Haupttugenden besonders aufgestellt werde, das war der Schlußstein aller früheren ethischen Vorarbeiten, und für dieses Geschäft hat die Lehre vom Staat keine andere Bedeutung als die, welche Sokrates von Anfang an hervorhebt. Da aber der Begriff der Tugend auf der einen Seite so wesentlich zusammenhängt mit der Idee des Guten, welche für Platon der Hauptgegenstand der dialektischen Wissenschaft ist, auf der andern Seite aber gar nicht zur Sprache käme, wenn es nicht ein Interesse gäbe an richtiger Anordnung des Lebens: so ist nun eben so natürlich, teils daß dieses Interesse, wie es hier als Apologie der Sittlichkeit auftritt, auch das ganze Werk leitet und beherrscht, teils daß außer den ethischen Vorarbeiten auch die dialektischen in demselben wieder aufgenommen, mit einander verknüpft und wie durch einen Schlußstein befestigt werden. Da aber nun Platon den Begriff der Tugend

findet, ohne auch nur eine Vorstellung zu haben von einer solchen absoluten Freiheit, vermöge deren der Mensch in jedem Augenblick, abgesehen von allem seinem bisherigen Tun und Sein, alles sein kann was ihm eben einfällt, sondern so zusammenhängend mit dem Gebiet des Werdens, in welches der Mensch hier versenkt ist, daß es eine solche Mischung der Seele gibt, bei welcher nur ein schwaches Rudiment von Tugend möglich ist, und daß es nur Eine Art und Weise der Erziehung gibt, durch welche die Tugend sich in ihrer ganzen Fülle entfalten kann: so erhält der Staat eine höhere Bedeutung, und es ist natürlich, daß dieses vorzüglich mit dargestellt wird, wie in demselben die Erzeugung, durch welche ja die verschiedenen Mischungen der Seele entstehen, unter die Botmäßigkeit der gemeinsamen Vernunft gestellt wird, und eben so natürlich, daß alles dialektische und mit demselben zugleich auch die Polemik gegen die nach Platons Überzeugung dem Streben nach Wahrheit am zerstörendsten gegenüber tretende mimische Poesie – in die Darstellung der politischen Erziehung verwebt wird. Alles versteht sich nur so vorgetragen, wie es aus dem Begriff der menschlichen Natur folgt, ohne alle geschichtliche Bedingungen, und das heißt zugleich so wie der Staat in der Wirklichkeit des Lebens nicht sein kann, doch mit derjenigen Realität, daß, je weiter sich ein wirklicher Staat von dieser Norm entfernt, um desto weniger in ihm die Tugend zu Tage kommt. Und so tritt der Staat in unserm Werke hervor bedeutungsvoller als es anfangs scheint, aber doch niemals so, daß er die eigentliche Hauptsache wird. Die Beziehung unseres Werkes auf die folgenden Gespräche aber bezeichnet Platon selbst sehr deutlich als eine erst später hinzuzudenkende. Von der ganzen hier aufgeführten Gesellschaft hat an den folgenden Gesprächen außer Sokrates niemand Anteil; sondern Glaukon und Adeimantos und wer sonst noch sich diese Sokratischen Reden angeeignet hat, alle diese gehen völlig befriedigt von dannen, zum deutlichen Zeichen daß das Werk in seiner Ursprünglichkeit nur der Schlußstein alles bisherigen ist. Der Anfang einer neuen Reihe wird es erst im Wiedererzählen. Dieses Wiedererzählen ist es nun freilich, was uns vorliegt, aber zur deutlichen Bestätigung des eben gesagten erfahren wir hier gar nicht, wem Sokrates wieder erzählt, sondern erst aus dem Eingänge des »Timaios« sehen wir, es waren die vorhergenannten und noch ein vierter Ungenannter. Diese nun hatten, wie aus den dortigen Äußerungen hervorgeht, ganz eigentlich Sokrates Reden vom Staate zu hören begehrt; und wengleich er deshalb die ganze Verhandlung erzählen muß, so blieb für sie doch der Staat die Hauptsache. An dieses Verhältnis also hat sich die Überschrift und haben sich von Aristoteles an alle die das Werk anführen vorzüglich gehalten; um desto notwendiger aber schien es hier die erste und ursprüngliche Beziehung des Werkes auch zuerst geltend zu machen.

Wenn nun Sokrates sich von denen, die ihn zum Wiedererzählen aufgefordert, am folgenden Tage dieses zum Gegengeschenk erbittet, daß sie als Meister auf dem Gebiete des praktischen Lebens ihm nun auch seinen Staat, besser als er selbst vermöge, in lebendiger Bewegung zeigen sollten in Beziehung auf innere sowohl als äußere Verhältnisse: so widerspricht dieser Wunsch keinesweges jenem früheren Geständnis, daß dieser Staat nur in Reden vorhanden sei. Denn wenn doch an ihn möglichst anzunähern das höchste Ziel ist für alle anderen: so kann hiezu die Regel für alles, was in dem Leben eines Staates vorkommen kann, nur gegeben werden durch eine solche lebendige Darstellung; und diese muß das beste Mittel sein alle unsittliche und darum verderbliche Politik in ihrer Blöße darzustellen. An diesen Lohn hatte nun Sokrates auch schon beim Wiedererzählen gedacht, und zur Vermittelung beiläufig geäußert, auf welche Weise, wenn nur einmal die wahrhaft philosophischen Männer die Gewalt in Händen hätten, überall ein solcher Staat könne gebildet werden. Allein es geht bei dieser zweiten Zusammenkunft nicht alles so aus, wie er es voraus bedacht hatte; sondern da er einmal die Rede den Andern übergeben hat, muß er sich auch gefallen lassen, was sie beschließen. Sie haben aber beschlossen, er solle sich mit der romantischen Geschichte seines Staates noch gedulden. Timaios nämlich solle, damit die

Sache doch mit dem rechten Anfang beginne, zuvörderst auch in geschichtlicher Form, welche sich ja fast alle älteren Physiologen angeeignet hatten, von der Entstehung und Ausbildung der Welt handeln, bis zu den Anfängen des menschlichen Geschlechtes herab; dann erst solle Kritias jenen Staat, aber nicht wie Sokrates es gemeint zu haben scheint als einen erstwo entstandenen, sondern das uralte Athen von dem er in ausländischer Sage vernommen, seiner inneren und äußeren Geschichte nach darstellen. So tritt demnach unser Werk unter fremder Autorität in eine noch umfassendere Reihe ein als die, welche Sokrates nach seinen Äußerungen beabsichtigte. Aber wenn es gleich über seine Vorschläge hinauszugehen scheint, daß auch die naturwissenschaftliche Seite der Philosophie sich an dieses Werk anschließen soll: so ist doch sowohl das Bedürfnis in seinen Reden selbst ausgesprochen als auch die ersten Gründe angegeben, nach denen hiebei zu Werke gegangen werden soll. Denn der schon im »Phaidon« aufgestellte Grundsatz, daß die Natur aus der Idee des Guten begriffen werden muß, ist so wie im »Philebos« so auch in unsern Büchern wiederholt dadurch, daß diese Idee als das schlechthin höchste aufgestellt wird, und noch besonders kommt hier bald am Anfang als ein überall geltend zu machender Grundsatz vor, daß die Gottheit nicht alles ohne Unterschied bewirke, sondern daß sie nur des Guten Ursache sein könne; und hierauf vorzüglich ist die Weltbildung im »Timaios« gebaut. Das Bedürfnis einer Wissenschaft des Seins überhaupt spricht sich deutlich aus durch die in unsern Büchern so stark hervorgehobene Bemerkung, daß auf dem bisher eingeschlagenen Wege eine genaue Erkenntnis der Seele doch nicht zu erreichen sei. Das Fehlende aber kann nichts anderes sein als das Verhältnis der Seele zu dem gesamten gewordenen Sein, und die Stelle welche sie dem zufolge in demselben einnimmt. Und so ist die Art, wie der »Timaios« sich an die Bücher vom »Staat« anschließt, auch im Äußeren eine Darstellung von der wesentlichen Zusammengehörigkeit der Ethik und der Naturphilosophie. Dasselbe drückt sich auch noch auf eine andere Weise aus in der letzten Erzählung von der Wanderung der Seelen. Denn dieser Mythos, in welchem zugleich das im »Timaios« vorgetragene Weltsystem graphisch vorgebildet wird, soll eben dieses auch als eine Sokratische Ansicht darstellen, daß jede Seele in der Zwischenzeit zwischen ihren irdischen Erscheinungen vorzüglich in dem Anschauen dieser allgemeinen Weltverhältnisse selig ist und sich aufs neue stärkt und rüstet; woraus denn folgt, daß auch während des Lebens die Wiedererinnerung, welche das leitende Prinzip desselben ist, durch die spekulativen Beschäftigungen mit der Natur am meisten aufgeregt und am kräftigsten belebt wird, und eben deshalb die Wissenden auch am geschicktesten dazu sind die alles beherrschende Idee des Guten auch auf alle menschlichen Verhältnisse anzuwenden. Aus der nachgewiesenen Verflechtung erhellt demnach, daß auch in dieser neuen Reihe das ethische Element die Oberhand hat, indem die Naturwissenschaft selbst durch die an ihre Spitze gestellte Idee des Guten ethisiert ist, und also die Weltbildung als göttliche Handlungsweise das Urbild abgibt, welchem jedoch, ohnerachtet Bilden, Beraten und Herrschen das Geschäft einer jeden Seele ist, in einem allzukleinen Gebiete nur undeutlich gefolgt werden kann; die Aufstellung aber und das Festhalten allgemeiner gebietender Ordnungen, wie jede Staatsverfassung sie in sich schließen soll, ist erst die vollständige und deutliche Nachfolge der Gottheit. Was aber Kritias übernommen hat zu sagen, und so auch was Hermokrates noch würde gesagt haben, sollte ohne Zweifel ethisch sein, nur gewiß, wenn anders des Sokrates Wunsch dadurch sollte befriedigt werden, zur vergleichenden Anwendung auf das politische Leben eingerichtet. Und aus diesem Gesichtspunkt mögen wohl nicht nur der ganze Inhalt und die Anordnung unseres Werkes verständlich sein, sondern es sollte wohl auch Jedem leicht sein, sich deutlich zu machen, wie alle früheren Werke hierauf zielen, und alle dort angelegten Fäden hier zusammentreffen. Wie früh aber Platon den Grundriß zu diesem großen und prächtigen Gebäude entworfen hat, und ob nicht vielleicht in manche, zumal der jugendlichen Werke, erst später bestimmtere Beziehungen auf das, was hier gelehrt wird, aufgenommen worden sind, das möchte vielleicht nicht mehr

auszumitteln sein. Nur daran ist kaum zu zweifeln, daß als Platon unsere Bücher schrieb, er auch schon beschlossen hatte den »Timaios« und »Kritias« daran zu knüpfen.

# Der Staat

*Sokrates • Glaukon • Polemarchos • Thrasymachos • Adeimantos • Kephalos*

*Sokrates erzählt*

## Erstes Buch

(327) Ich ging Gestern mit Glaukon dem Sohne des Ariston in den Peiraieus hinunter, teils um die Göttin anzubeten, dann aber wollte ich auch zugleich das Fest sehen, wie sie es feiern wollten, da sie es jetzt zum ersten Mal begehen. Schön nun dünkte mich auch unserer Einheimischen Aufzug zu sein, nicht minder vortrefflich jedoch nahm sich auch der aus, den die Thrakier geschickt hatten. Nachdem wir nun gebetet und die Feier mit angeschaut hatten, gingen wir fort nach der Stadt. Wie nun Polemarchos der Sohn des Kephalos uns von fern nach Hause zu steigen sah, hieß er seinen Knaben laufen und uns heißen ihn erwarten. Der Knabe also faßte mich von hinten beim Mantel und sprach, Polemarchos heißt euch ihn erwarten. Ich wendete mich um und fragte, wo denn er selbst wäre. Hier sprach er kommt er hinter euch, wartet nur. – Nun ja, wir wollen warten sagte Glaukon. – Und bald darauf kam denn Polemarchos und Adeimantos der Bruder des Glaukon, und Nikeratos der Sohn des Nikias und einige Andere auch wie von dem Feste her. Polemarchos nun sagte, O Sokrates Ihr scheint mir nach der Stadt zuzuschreiten, als wolltet ihr fortgehn. – Du vermutest nicht Unrecht sprach ich. – Siehst du nun uns wohl, sprach er, wieviel unserer sind? – Wie sollte ich nicht? – Entweder nun, sprach er, überwältigt diese, oder bleibt hier. – Ist denn nicht sagte ich noch eins übrig, wenn wir euch nämlich überzeugen, daß Ihr uns lassen müßt? – Könnt ihr auch wohl, entgegnete er, überzeugen die nicht hören? – Keinesweges, antwortete Glaukon. – So denkt nur sicher, sprach er, daß wir nicht hören werden. – Und Adeimantos fiel ein, Ihr wißt wohl auch nicht einmal, daß gegen Abend noch ein Fackelzug sein wird zu Pferde der Göttin zu Ehren? Zu Pferde? (328) sprach ich, das ist ja neu. Sie werden also Fackeln halten und sie einander hinreichen im Wettstreit zu Pferde? oder wie meinst du es? – Gerade so sprach Polemarchos, und überdies werden sie noch eine Nachtfeier veranstalten, die sehr lohnen wird zu sehen. Wir werden also nach der Mahlzeit uns aufmachen und mit vielen jungen Leuten dort zusammensein und Gespräch pflegen. Bleibt also und tut ja nicht anders. – Da sagte Glaukon, Es scheint wir werden bleiben. – Wenn du meinst sprach ich, müssen wir wohl so tun.

Wir gingen also mit zu dem Polemarchos, und fanden dort den Lysias und Euthydemos die Brüder des Polemarchos, dann auch Thrasymachos den Chalkedonier und Charmantides den Päänier und Kleitophon den Sohn des Aristonymos. Es war aber auch des Polemarchos Vater Kephalos darinnen, der mir sehr alt vor kam, wie ich ihn denn auch seit langem nicht gesehen hatte. Er saß aber bekränzt in einem großen Sessel mit einem Kopfkissen, denn er hatte im Hofe geopfert. Wir setzten uns also zu ihm, denn es standen dort mehrere Sessel im Kreise herum. – Gleich nun wie mich Kephalos sah, begrüßte er mich und sagte, O Sokrates, du kommst auch gar

nicht fleißig zu uns herunter in den Peiraieus. Du solltest aber doch. Denn wenn ich noch genug bei Kräften wäre, um leicht nach der Stadt zu gehn: so hättest du nicht nötig hieher zu kommen, sondern wir kämen zu dir. Nun aber solltest du häufiger hieher kommen. Denn wisse nur, je mehr die andern Vergnügungen, die vom Leibe herrühren, für mich welk werden, um desto mehr wachsen mir Freude und Lust an Reden. Also tue es nicht anders, und halte nicht nur mit diesen jungen Leuten hier zusammen, sondern besuche auch uns fleißig als gute Freunde und die dir sehr zugetan sind. – Auch ich, sprach ich, o Kephalos, pflege sehr gern Gespräch mit Alten. Denn mich dünkt, da sie ja einen Weg vorausgegangen sind, den auch wir vielleicht werden zu gehen haben, müssen wir von ihnen erforschen, wie er doch beschaffen ist, ob rauh und beschwerlich oder leicht und bequem. Und so hörte ich auch von dir gern, wie dir wohl dieses erscheint, da du doch jetzt in den Jahren bist von denen die Dichter das an der Schwelle des Alters brauchen, ob auch schwer zu leben oder was du darüber aussagest. – Ich will dir, sprach er, beim Zeus wohl sagen o Sokrates wie (329) es mir vorkommt. Denn öfters kommen unserer einige von fast gleichem Alter zusammen um das alte Sprüchwort bei Ehren zu erhalten. Die meisten von uns nun jammern, wenn wir beisammen sind, indem sie der Vergnügungen der Jugend sehnsüchtig gedenken, der Liebeslust und des Trunks und der Gastmähler und was damit noch sonst zusammenhängt, und sind verdrießlich als ob sie nun großer Dinge beraubt wären, und damals zwar herrlich gelebt hätten, nun aber kaum noch lebten. Einige beschwerten sich auch über die üblen Behandlungen des Alters von Seiten der Angehörigen und stimmen aus diesem Ton vorzüglich ihre Klagelieder an, wievieler Übel Ursache es ihnen ist. Mich aber dünkt o Sokrates, daß diese nicht das Schuldige beschuldigen; denn wenn dieses Schuld daran wäre, so würde mir ja eben dasselbe begegnen von meines Alters wegen, und eben so den Übrigen insgesamt, so viele ihr Alter bis hieher gebracht haben. Nun aber habe ich doch auch schon Andere angetroffen, mit denen es nicht so stand, und bei dem Dichter Sophokles war ich einmal eben als er von einem gefragt wurde, Wie steht es doch Sophokles um die Liebeslust? kannst du wohl noch einer Frau beiwohnen? Der sprach Stille doch, lieber Mensch! wie gern bin ich davon losgekommen, als käme ich von einem tollen und wilden Herrn los. Die Rede gefiel mir schon damals sehr, und auch jetzt noch nicht minder. Denn auf alle Weise hat man vor dergleichen im Alter große Ruhe und Freiheit. Und wenn die Begierden aufgehört haben zu treiben und nun nachlassen: so ist das auf alle Weise wie es Sophokles ausdrückt, man wird gar vieler und toller Gebieter erlediget. Aber die Klagen hierüber sowohl als über die Angehörigen haben einerlei Ursache; nicht das Alter, o Sokrates, sondern die Sinnesart der Menschen. Denn wenn sie gefaßt sind und gefällig, so sind auch des Alters Mühseligkeiten nur mäßig: wenn aber nicht, o Sokrates, einem solchen wird Alter sowohl als Jugend schwer durchzumachen.

Ich nun hatte meine Freude an ihm, wie er dieses sagte; und da ich wollte, daß er weiter spräche, so regte ich ihn auf und sprach, O Kephalos ich glaube doch die Meisten, wenn du das sagst, werden es dir nicht gelten lassen, sondern meinen du tragest das Alter so leicht, nicht deiner Sinnesart wegen, sondern weil du ein großes Vermögen besitzt, denn die Reichen, sagen sie, hätten immer viele Erleichterungen. – Du hast Recht, sagte er, sie lassen es auch nicht gelten; und sie sagen da zwar etwas, aber doch nicht soviel als sie denken, sondern das Wort des Themistokles ist sehr wahr, der dem Seriphier, der ihn schmähen wollte, und sagte, er sei nicht durch sich selbst, sondern durch seine Vaterstadt berühmt, antwortete, auch er würde freilich als Seriphier nicht sein berühmt worden, (330) aber nur jener auch nicht als Athener. Und diese Rede schickt sich auch auf die, welche nicht reich sind und das Alter schwer ertragen, weil auch der wohlgesinnte das Alter wohl nicht ganz leicht ertragen kann in Armut, der nicht wohlgesinnte aber auch, wenn er reich ist, sich gewiß darin nicht gefallen wird. – Hast du wohl o Kephalos sprach ich von deinem Vermögen das meiste ererbt oder dazugewonnen? – Was werde ich dazu



gewonnen haben o Sokrates? sprach er. Ich stehe als Gewerbsmann in der Mitte zwischen meinem Großvater und meinem Vater. Nämlich mein Großvater, der auch einerlei Namen mit mir führte, hatte etwa ein eben so großes Vermögen als das meinige jetzt ist ererbt, und es um viele Male vergrößert; mein Vater Lysanias aber machte es noch kleiner als es jetzt ist; ich aber bin zufrieden, wenn ich es diesen nur nicht kleiner hinterlasse, sondern noch um etwas wenigens größer als ich es empfangen. – Eben deshalb fragte ich, sprach ich, weil du mir nicht gar sehr scheinst das Geld zu lieben. So aber halten es meistens die, welche es nicht selbst geschafft haben; die Erwerber aber lieben es wohl noch eins so sehr als die Anderen. Denn wie die Dichter ihre Werke und die Väter ihre Kinder lieben, auf dieselbe Weise hängen zuerst auch die Erwerber an dem erworbenen als ihrem Werk; dann aber auch des Nutzens wegen wie die Anderen. Darum ist auch schwer mit ihnen leben, weil sie nichts loben wollen als nur den Reichtum. – Du hast Recht, sprach er. – Freilich, sagte ich. Aber sage mir nur noch dieses. Was ist der größte Vorteil, den du davon gehabt zu haben glaubst, daß du ein großes Vermögen besitzt? – Was mir wohl, sprach er, nicht viele glauben werden, wenn ich es sage. Denn wisse nur, o Sokrates, fuhr er fort, daß, wenn einem das nahe tritt, daß er glaubt zu sterben, ihn dann Furcht ankommt und Sorge um was er zuvor keine hatte. Denn teils die Erzählungen von der Unterwelt, daß wer hier ungerecht gewesen ist dort Strafe leiden muß, die er oft gehört aber bis dahin verlacht hat, gehen ihm dann im Sinne herum, ob sie nicht wahr sind, teils auch er selbst sei es nun aus Schwäche des Alters, oder auch weil er jenen Dingen schon näher ist, sieht sie deutlicher. Er wird also voll Besorgnis und Beängstigung, und rechnet nach und sinnt zurück, ob er wo einem Unrecht getan hat. Welcher nun viele Verschuldungen in seinem Leben findet, der wird auch aus dem Schlaf häufig aufgeschreckt wie die Kinder, und ängstet sich und lebt in der übelsten Erwartung. Welcher sich aber nichts ungerechtes bewußt ist, der hat immer angenehme und gute Erwartung (331) gegenwärtig, als Alterspflegerin wie auch Pindaros sagt. Denn sehr artig o Sokrates sagt jener dieses, daß wer nur gerecht und fromm das Leben verbracht hat, den die süße das Herz schwellende Alterspflegerin Hoffnung geleitet, die zumeist der Sterblichen wandelreichen Sinn regiert. Richtig sagt er das gar wunderbar sehr. Und hiezu meine ich, ist der Besitz des Reichtums am meisten wert, nicht zwar jedem aber dem wohlgesinnten. Denn daß er nicht leicht wider Willen jemanden übervorteilt oder hintergeht oder auch einem Gott irgend Opfertgaben oder einem Menschen Geld schuldig bleiben und so in Furcht davon gehn muß, dazu kann ihm der Besitz des Reichtums gar vieles beitragen. Er hat freilich auch sonst vielerlei Nutzen, doch aber eins gegen das andere gerechnet möchte ich sagen, daß dieses gerade nicht das geringste sei, wozu einem vernünftigen Menschen o Sokrates der Reichtum sehr nützlich ist. – Vortrefflich, sprach ich, sagst du das o Kephalos. Aber eben dieses, die Gerechtigkeit, sollen wir sagen so ganz einfach, sie sei Wahrheit und Wiedergeben was einer von einem empfangen hat? oder ist auch eben dieses bisweilen zwar Recht bisweilen aber auch Unrecht zu tun? Ich meine nämlich so. Jeder wird wohl sagen, wenn einer von einem Freunde der ganz bei besonnenem Mute war, Waffen empfangen hat, und dieser sie im Wahnsinn wieder fordert, er ihm dergleichen weder verpflichtet ist wiederzugeben, noch selbst Recht täte wenn er sie ihm wiedergäbe, oder in einem solchen Zustande ihm von allen Dingen die Wahrheit sagte. – Du hast Recht, sagte er. – Also ist das auch nicht die rechte Erklärung der Gerechtigkeit, Wahrheit reden und was man empfangen hat wiedergeben. – Allerdings doch o Sokrates, sagte Polemarchos die Rede aufnehmend, wenn man doch dem Simonides etwas glauben darf. – Ei wohl sagte Kephalos, jedoch übergebe ich euch nun die Rede, denn ich muß jetzt für die heiligen Dinge Sorge tragen. – Ist nun nicht, sprach ich, Polemarchos der Erbe des deinigen? – Freilich sagte er lächelnd und ging zugleich hinaus nach dem Opfer.

Sprich also, sagte ich, du Erbe der Rede, was sagt doch Simonides, das du richtig gesagt

behauptest über die Gerechtigkeit? – Daß, antwortete er, einem jeden das schuldige zu leisten gerecht ist; dieses sagend scheint er mir richtiges zu sagen. – Freilich wohl, sagte ich, ist es schwer dem Simonides nicht zu glauben, denn weise und göttlich ist der Mann; was er aber hiemit eigentlich meint, siehst du o Polemarchos vielleicht ein, ich aber verstehe es nicht. Denn offenbar will er nicht das sagen, was wir eben sagten, wenn jemand etwas bei einem niedergelegt hat, dies irgend wem, der es auf unvernünftige Weise wieder fordert, zurückzugeben, wiewohl man hier freilich dasjenige schuldig ist, was einer niedergelegt hat. Nicht wahr? – Ja. – Wiedergegeben aber darf es auf keine Weise (332) werden, wenn einer es unvernünftigerweise abforderte? – Richtig sagte er. – Etwas anderes also als dergleichen, wie es scheint, meint Simonides, wenn er sagt, schuldiges abgeben sei gerecht. – Etwas anderes beim Zeus, sprach er. Freunden nämlich meint er seien Freunde schuldig gutes zu tun, böses aber nichts. – Ich verstehe, sagte ich, daß nämlich nicht Schuldiges abgibt, wer einem niedergelegtes Geld abgibt, im Fall Abgabe und Empfang verderblich ist, und der Empfangende und Abgebende Freunde sind. Sagst du nicht, so meine es Simonides? – Allerdings. – Und wie? Feinden muß man, was es auch sei, schuldiges abgeben? – Auf alle Weise freilich, sagte er, was man ihnen ja schuldig ist. Schuldig aber ist, denke ich, der Feind dem Feinde, wie es sich ja auch gebührt, etwas übles. – Also hat Simonides, sprach ich, wie es scheint gar dichterisch versteckt angedeutet, was das Gerechte ist. Er dachte nämlich wie sich zeigt, das sei gerecht jedem das gebührende abzugeben, und dies nannte er das schuldige. – Aber was denn meinst du? sagte er. – Beim Zeus sprach ich, wenn ihn nun jemand fragte, o Simonides, die wem doch was schuldiges und gebührendes abgebende Kunst heißt Heilkunst? Was glaubst du würde er uns antworten? – Offenbar, sagte er, die dem Leibe Arznei und Speise und Trank. – Und die wem doch was schuldiges und gebührendes abgebende Kunst heißt Kochkunst? – Die den Speisen das Schmackhafte. – Wohl! Also die wem doch was abgebende Kunst soll nun Gerechtigkeit heißen? – Wenn man, sprach er, dem vorhergesagten folgen darf, die Freunden und Feinden Nutzen und Schaden abgebende. – Also Freunden gutes tun und Feinden böses sagt er sei Gerechtigkeit. – So dünkt mich. – Wer ist nun wohl am meisten im Stande kranken Freunden wohl zu tun und Feinden übel in Absicht auf Gesundheit und Krankheit? – Der Arzt. – Und wer Schiffenden in Absicht auf die Gefahren zur See? – Der Steuermann. – Wie aber der Gerechte? Durch welche Handlung und in Absicht auf welches Geschäft ist er vorzüglich im Stande Freunden zu nutzen und Feinden zu schaden? – Durch Kriegführung und Bundesgenossenschaft, dünkt mich. – Wohl! Nicht Kranken aber, lieber Polemarchos ist doch der Arzt unnützlich? – Richtig. – Und Nichtschiffenden der Steuermann? – Ja. – Ist also etwa auch denen die nicht Krieg führen der Gerechte unnützlich? – Dieses dünkt mich wohl nicht ganz. – Also auch im Frieden ist die Gerechtigkeit nützlich? – Nützlich. – Auch wohl der Ackerbau? oder nicht? – Ja. – Zur Gewinnung der Früchte? – Ja. – Aber doch auch die Lederarbeit? – Ja. – Zur Gewinnung (333) der Schuhe glaube ich würdest du sagen? – Freilich! – Wie nun aber die Gerechtigkeit, zu welches Dinges Gebrauch oder Erwerb würdest du sagen daß die im Frieden nützlich sei? – Zu Verhandlungen o Sokrates. – Unter Verhandlungen meinst du doch Verkehr und Genossenschaften, oder etwas anderes? – Freilich Genossenschaften. – Ist nun etwa der Gerechte der gute und nützliche Genosse um im Brettspiel zu ziehn oder der Brettspieler? – Der Brettspieler. – Aber um Ziegel und Werkstücke zu setzen ist der Gerechte etwa ein nützlicherer und besserer Genosse als der Bauverständige? – Keinesweges. – Aber in welcher Gemeinschaft ist dann der Gerechte ein besserer Genosse als der Kitharenspieler, so wie dieser ein besserer als der Gerechte ist zum Schlagen der Kithara? – In Geldsachen dünkt mich. – Ausgenommen doch wohl o Polemarchos das Geld anzuwenden, wenn man gemeinschaftlich für Geld ein Pferd kaufen soll oder verkaufen! Denn dann denke ich doch der Bereiter. Nicht wahr? – Das scheint. – Und wenn ein Schiff, dann der Schiffszimmerer oder der Steuermann? – Das versteht sich. – Wenn man also wozu doch Geld oder Silber gemeinschaftlich anwenden soll ist

der Gerechte nützlicher als Andere? – Wenn man es niederlegen will und sicher sein o Sokrates. – Also meinst du, wenn man es gar nicht anwenden will, sondern hinlegen? – Freilich. – Also wenn das Geld unnütz ist, dann ist die Gerechtigkeit nützlich dazu? – So scheint es beinahe. – Und wenn man die Hippe verwahren soll, dann ist die Gerechtigkeit nützlich insgesamt und jedem für sich, wenn aber gebrauchen, dann die Winzerkunst? – So zeigt es sich. – Und so wirst du auch sagen vom Schilde und von der Leier, wenn man sie aufheben wolle und zu nichts nutzen, dann sei die Gerechtigkeit nützlich? wenn aber nutzen dann die Fechtkunst und die Tonkunst? – Notwendig. – Und so auch in Absicht auf alle andere Dinge sei die Gerechtigkeit wenn ein jedes genutzt wird unnütz, in der Unnützlichkeit aber nützlich. – So scheint es. – Keinesweges also Freund wäre wohl die Gerechtigkeit etwas sehr wichtiges, wenn sie nur in Bezug auf das unnütze nützlich ist. Das aber laß uns überlegen. Ist nicht der geschickteste Schläge auszuteilen im Gefecht im Ringen oder einem andern auch der geschickteste sie abzuwehren? – Freilich. – Auch wohl wer sich vor Krankheit versteht zu hüten und sie nicht zu bekommen, ist der geschickteste sie einem anzutun? – Das dünkt mich wenigstens. – Auch im Lager ist derselbe gut als Wächter, der auch gut ist die Ratschläge und anderen Handlungen der Feinde auszukundschaften? – Freilich. – Was einer also gut hüten kann das kann er auch (334) gut abstehlen? – So zeigt es sich. – Wenn also der Gerechte sich darauf versteht Geld zu hüten, versteht er sich auch darauf es unterzuschlagen. – Wie die Rede wenigstens andeutet, sagte er. – Als ein Listiger also, wie sich zeigt, ist uns der Gerechte zum Vorschein gekommen; und du magst das wohl von Homeros gelernt haben, denn auch dieser lobt des Odysseus mütterlichen Großvater Autolykos, und sagt von ihm, daß er hoch vor den Menschen berühmt war durch Verstellung und Schwur. So scheint also die Gerechtigkeit nach dir sowohl als nach dem Homeros und dem Simonides eine Überlistung zu sein, und zwar zum Nutzen der Freunde und zum Schaden der Feinde. Sagtest du nicht so? – Nein beim Zeus sprach er! Aber ich weiß selbst nicht mehr was ich sagte. Nur das dünkt mich noch immer, daß die Gerechtigkeit den Freunden nutzt, den Feinden aber schadet. – Freunde aber nennst du die, welche jedem scheinen gutartig zu sein, oder die es sind, wenn sie es auch nicht scheinen? und Feinde eben so? – Natürlich ist doch, sprach er, daß einer, die er für gutartig hält liebt, die aber für böseartig haßt. – Fehlen aber nicht die Menschen eben darin, daß viele ihnen scheinen gutartig zu sein, die es nicht sind, und so auch umgekehrt? – Sie fehlen. – Diesen also sind die Guten verhaßt und die Schlechten lieb? – Freilich. – Doch aber ist es für diese dann gerecht den Bösen zu nützen und den Guten zu schaden? – So scheint es. – Aber die Guten sind doch gerechte, und solche die nicht Unrecht tun? – Richtig. – Nach deiner Rede also kann es gerecht sein denen die kein Unrecht tun übles zu tun? – Keinesweges doch sprach er o Sokrates! denn das wäre ja offenbar eine arge Rede. – Also den Ungerechten, sprach ich, zu schaden ist gerecht den Gerechten aber zu nutzen? – Diese Rede ist offenbar schöner als jene. – Vielen also o Polemarchos, die sich eben geirrt haben, wird es begegnen, daß für sie gerecht ist ihren Freunden zu schaden, denn sie haben schlechte, ihren Feinden aber zu nutzen, denn diese sind gut. Und so werden wir gerade das Gegenteil von dem sagen, was wir behaupteten daß Simonides sage. – Freilich, sprach er, kommt es so heraus. Laß uns also ändern; denn wir mögen wohl den Freund und Feind nicht richtig bestimmt haben. – Als wir wie doch bestimmten o Polemarchos? – Daß der gutartig scheinende Freund sei. – Nun aber, sprach ich, wie wollen wir ändern? – Daß, sprach er, wer gutartig scheint und es auch ist, Freund ist; wer es aber scheint ohne es zu sein, auch nur Freund scheint, es aber nicht ist. Und über den Feind gelte dieselbe (335) Bestimmung. – Freund also, wie sich zeigt, wird nach dieser Rede der gute sein, Feind aber der böse. – Ja. – Heißt du uns also auch zu dem Gerechten noch eine andere Bestimmung hinzufügen als wie wir zuerst sagten, als wir sagten gerecht sei dem Freunde wohl tun und dem Feinde übel, und nun noch außerdem sagen, daß gerecht sei dem Freunde weil er gut ist, wohl tun, und dem Feinde, weil er böse ist, schaden? – Allerdings, sprach er, scheint es

mir so schön gesagt zu sein. – Ist es aber wohl, sprach ich, des Gerechten Sache auch nur irgend einem Menschen zu schaden? – Freilich doch, sprach er, Bösen und Feinden muß man schaden. – Und wenn man Pferden schadet, werden sie besser oder schlechter? – Schlechter. – Und das in Bezug auf die Tüchtigkeit der Hunde oder der Pferde? – Auf die der Pferde. – Werden nun nicht auch Hunde, wenn man ihnen schadet, schlechter in Bezug auf die Tüchtigkeit der Hunde und nicht auf die der Pferde? – Notwendig. – Und von Menschen, Freund, sollen wir nicht eben so behaupten, daß sie durch zugefügten Schaden schlechter werden zur menschlichen Tüchtigkeit und Tugend? – Allerdings wohl. – Aber ist nicht die Gerechtigkeit menschliche Tugend? – Auch das notwendig. – Auch das also o Freund ist notwendig, daß Menschen, denen man Schaden zufügt, ungerechter werden? – So zeigt es sich. – Können nun wohl die Tonkünstler durch ihre Tonkunst andere untonkünstlerisch machen? – Unmöglich. – Oder die Reiter durch ihre Reitkunst andere unberitten? – Das geht nicht. – Aber die Gerechten durch ihre Gerechtigkeit andere ungerecht? oder überhaupt die Guten durch ihre Tugend andere schlecht? – Das ist ja unmöglich. – Denn es ist auch nicht die Sache der Wärme abzukühlen, sondern ihres Gegenteiles. – Ja. – Auch nicht der Trockenheit anzufeuchten, sondern ihres Gegenteils. – Freilich. – Also auch nicht des Guten zu schaden, sondern seines Gegenteils. – Das ist offenbar. – Und der Gerechte ist doch gut? – Freilich. – Also ist es nicht die Sache des Gerechten zu schaden o Polemarchos nicht nur seinem Freunde nicht, sondern auch sonst keinem, sondern seines Gegenteils, des Ungerechten. – Auf alle Weise dünkst du mich recht zu reden o Sokrates! sagte er. – Wenn also jemand behauptet, das Schuldige jedem abzugeben sei gerecht, und denkt dabei dieses, den Feinden sei der Gerechte Schaden schuldig und den Freunden Nutzen: so war der nicht weise, der dieses sagte, denn er hat nicht wahres gesagt. Denn es hat sich uns gezeigt, daß es auf keine Weise gerecht sein könne irgend jemand Schaden zuzufügen. – Das gebe ich zu, sagte er. – Bestreiten also wollen wir es gemeinschaftlich, sprach ich, du und ich, wenn jemand behauptet, Simonides habe dieses gesagt oder Bias oder Pittakos oder irgend ein anderer von den weisen und gepriesenen Männern. – Ich wenigstens, sagte er, bin bereit mich dir beizugesellen zum Streit. – Aber weißt du wohl, sprach ich, wem mir jener Spruch anzugehören (336) scheint, welcher behauptet, gerecht sei den Freunden nutzen und den Feinden schaden? – Wem doch, sagte er. – Ich meine er gehört dem Periandros oder Perdikkas oder Xerxes oder Ismenias dem Thebäer oder sonst einem reichen und sich viel vermögend dünkenden Mann. – Vollkommen recht, sprach er, hast du darin. – Wohl, sagte ich! Da sich nun aber gezeigt hat, daß auch dieses nicht die Gerechtigkeit ist noch das Gerechte, was soll denn einer sonst sagen, daß es sei?

Thrasymachos nun war, auch schon während wir mit einander redeten, oft im Begriff gewesen in die Rede einzugreifen, war aber von den Anwesenden verhindert worden, welche gern unsere Rede zu Ende hören wollten. Nun wir aber inne hielten, nachdem ich dies gesagt hatte, konnte er nicht länger Ruhe halten, sondern raffte sich auf, und kam auf uns los, recht wie ein wildes Tier um uns zu zerreißen, so daß ich und Polemarchos ganz außer uns waren vor Schreck. Er aber rief mitten hinein und sagte, In was für leerem Geschwätz seid ihr doch schon lange befangen o Sokrates? und was für Albernheiten treibt ihr mit einander, indem ihr euch immer nur schmiegt und biegt einer vor dem andern? Sondern wenn du in der Tat wissen willst, was das gerechte ist: so frage nicht nur und setze etwas darein zu widerlegen, wenn einer etwas geantwortet hat, weil du wohl weißt, daß fragen leichter ist als antworten; sondern antworte auch selbst, und sage was du behauptest, daß das Gerechte sei. Und daß du mir nur nicht sagst, es sei das pflichtmäßige noch das nützliche noch das zweckmäßige noch das vorteilhafte noch das zuträgliche; sondern deutlich und genau sage was du davon sagst. Denn ich werde es nicht gelten lassen, wenn du dergleichen Geschwätz vorbringst. – Ich nun war ganz verzagt als ich das hörte, und sein Anblick machte mir Furcht, ja ich glaube, wenn ich ihn nicht eher angesehen hätte als er mich, würde ich

stumm geworden sein. Nun aber hatte ich ihn, wie er nur anfang von der Rede wild zu werden, gleich zuerst angesehen, so daß ich im Stande war ihm zu antworten, und ihm wiewohl mit Zittern sagte, O Thrasymachos sei uns nicht böse! denn wenn wir gefehlt haben in der Untersuchung, ich und dieser: so wisse nur, daß wir ungern gefehlt haben. Denn glaube nur nicht, daß wir zwar, wenn wir Geld gesucht hätten, gewiß nicht gern so vor einander uns würden geschmiegt haben beim Suchen und uns den Fund verderbt, nun wir aber Gerechtigkeit suchen, eine Sache die so viel herrlicher ist als vieles Geld, wir so unverständlich einander sollten geschont und uns nicht auf das eifrigste bemüht haben, daß sich hätte zeigen müssen, was sie recht ist. Sondern ich glaube wir können eben nicht. Und so wäre es denn weit billiger von euch ihr trefflichen uns zu bemitleiden (337) als uns zu zürnen. – Er nun, als er das hörte, lachte er laut auf sehr spöttisch und sagte, O Herakles das ist ja jene bekannte Verstellung des Sokrates! Aber das habe ich auch diesen schon vorhergesagt, daß du gewiß nicht würdest antworten wollen, sondern wieder Rückhalt suchen in der Verstellung und eher alles andere tun als antworten, wenn dich einer fragte. – Du bist eben weise, sprach ich, o Thrasymachos, und darum wußtest du recht gut, daß wenn du einen fragtest, wieviel zwölf ist, und ihm beim Fragen gleich vorhersagtest. Aber daß du mir nur nicht etwa sagst, Mensch, zwölfe sei zweimal sechs noch auch dreimal vier noch sechsmal zwei noch viermal drei, denn ich werde es dir nicht gelten lassen, wenn du dergleichen salbaderst: so war dir, denke ich, sehr gewiß, daß niemand dem antworten würde der so fragte. Aber wenn er nun zu dir sagte, O Thrasymachos, wie meinst du das? ich soll dir nichts antworten von dem was du genannt hast? etwa auch nicht, du wunderbarer, wenn es doch eines davon ist? sondern etwas anderes soll ich sagen als das wahre? oder wie meinst du? Was würdest du ihm hierauf antworten? – Sehr gut! sprach er. Als ob dies etwa jenem ähnlich wäre! – Das hindert ja nichts, sprach ich. Und wenn es auch nicht ähnlich ist, aber es erscheint doch dem Gefragten so: meinst du, daß er deshalb weniger antworten wird wie es ihm erscheint, mögen wir es ihm nun verbieten oder nicht? – Also sprach er nicht wahr, du willst es auch so machen? Du willst von dem, was ich dir verboten habe, etwas antworten? – Es sollte mich nicht wundern, sprach ich, wenn es mir bei näherer Überlegung so schiene. – Wie nun, sagte er, wenn ich eine andere Antwort aufstelle über die Gerechtigkeit, weit von allen diesen insgesamt, und eine bessere als diese, was soll dir dann widerfahren? – Was sonst, sprach ich, als was sich gebührt, das dem Nichtwissenden widerfahre. Es gebührt ihm aber zu lernen von dem Wissenden, und das möge mir auch widerfahren. – Du bist klug, sagte er. Aber außer dem Lernen zahle auch Geld. – Ja wenn ich welches haben werde, sprach ich. – Das hast du schon, sagte Glaukon. Also des Geldes wegen o Thrasymachos rede nur. Denn wir alle wollen dem Sokrates zuschießen. – Das glaube ich wohl! sagte er. Damit Sokrates es mache wie gewöhnlich, selbst nicht antworte, und wenn ein anderer antwortet, die Rede nehme und widerlege! – Wie aber o Bester, sprach ich, soll einer denn antworten, der zuerst nicht weiß und auch nicht behauptet zu wissen, und dem dann noch, wenn er auch eine Meinung hätte über diese Dinge, von einem gar nicht schlechten Mann verboten ist irgend etwas von dem zu sagen, was er für wahr hält? Also ist es ja weit billiger, daß du redest, denn du behauptest ja, daß du es weißt und daß du es vortragen kannst. Tue also ja nicht anders, sondern sei auch mir gefällig (338) durch deine Antwort, und entziehe es auch dem Glaukon nicht ihn zu belehren und die übrigen.

Als ich nun dieses gesagt, baten auch Glaukon und die andern ihn ja nicht anders zu tun. Und Thrasymachos, sah man ganz deutlich, hatte große Lust zu reden um sich Beifall zu erwerben, weil er glaubte eine gar schöne Antwort zu haben, zugleich aber stellte er sich an es durchsetzen zu wollen, daß ich der Antwortende sein sollte. Endlich gab er denn auch nach; und sagte dann, Dies ist die Weisheit des Sokrates, selbst will er nichts lehren, aber bei Andern geht er umher um zu lernen, und weiß es ihnen dann nicht einmal Dank. – Daß ich, sprach ich, von den Andern

lerne, daran hast du recht gesagt o Thrasymachos; daß du aber behauptest, ich erstatte ihnen keinen Dank, daran falsch. Denn ich erstatte ihn soviel ich nur kann; ich kann aber nichts tun als nur sie loben; denn Geld habe ich nicht. Wie bereitwillig ich aber das tue, wenn jemand mir scheint gut zu reden, das wirst du gewiß sehr bald erfahren, wenn du deine Antwort gegeben hast, denn ich glaube du wirst gut reden. – Höre denn, sprach er. Ich nämlich behaupte das gerechte sei nichts anders als das dem Stärkeren zuträgliche. Aber warum lobest du es nicht? Du wirst gewiß nicht wollen. – Wenn ich nur erst verstanden habe was du meinst! denn jetzt weiß ich es noch nicht. Das dem Stärkeren Zuträgliche behauptest du, sei gerecht. Und dieses o Thrasymachos, wie meinst du es? Denn du behauptest doch nicht dergleichen, wie, wenn Polydemus der Hauptkämpfer stärker ist als wir und ihm nun Rindfleisch zuträglich ist für seinen Leib, diese Speise deshalb auch uns den Schwächeren als das jenem zuträgliche zugleich gerecht sei? – Du bist eben boshaft o Sokrates, sagte er, und fassest die Rede so auf, wie du sie am übelsten zurichten kannst. – Keinesweges o Bester, sagte ich, sondern sage nur deutlicher was du meinst. – Weißt du etwa nicht, sprach er, daß einige Staaten tyrannisch regiert werden, andere demokratisch und noch andere aristokratisch? – Wie sollte ich nicht? – Und dieses Regierende hat doch die Gewalt in jedem Staat? – Freilich. – Und jegliche Regierung gibt die Gesetze nach dem was ihr zuträglich ist, die Demokratie demokratische, die Tyrannei tyrannische und die andern eben so. Und indem sie sie so geben, zeigen sie also, daß dieses ihnen nützliche das gerechte ist für die Regierten. Und den dieses Übertretenden strafen sie als gesetzwidrig und ungerecht handelnd. Dies nun o Bester ist das, wovon ich meine, daß es in allen Staaten dasselbige gerechte ist, das der bestehenden (339) Regierung zuträgliche. Diese aber hat die Gewalt, so daß also, wenn einer alles richtig zusammennimmt, herauskommt, daß überall dasselbe gerecht ist, nämlich das dem Stärkeren zuträgliche. – Nun, sprach ich, habe ich verstanden was du meinst, ob es aber wahr ist oder nicht, das will ich erst versuchen zu erfahren. Das zuträgliche freilich o Thrasymachos hast du auch geantwortet sei gerecht, obgleich du mir verbotest, ich solle das nicht antworten; nur hier ist noch dabei das dem stärkeren. – Das ist also etwa wohl nur ein kleiner Zusatz! sprach er. – Noch ist nicht klar auch nicht ob es ein großer ist; aber daß wir dieses überlegen müssen, ob du es auch wahr gesprochen hast, das ist klar. Denn da, daß das Gerechte ein zuträgliches ist, auch ich eingestehe, du aber hinzusetzend behauptest es sei das dem stärkeren, und ich dies nicht weiß, so müssen wir es also überlegen. – Überlege es nur, sagte er. – Das soll geschehen, sprach ich. Und sage mir nur, behauptest du nicht auch, den Regierenden zu gehorchen sei gerecht? – Ich freilich. – Sind nun aber die Regierenden unfehlbar in jeglichem Staat oder solche, daß sie auch wohl etwas fehlen? – Auf alle Weise wohl, sagte er, solche, daß sie auch wohl etwas fehlen. – Also wenn sie unternehmen Gesetze zu geben: so geben sie einige zwar richtig, andere aber auch nicht richtig? – Das meine ich freilich. – Und ist nun richtig, wenn sie das ihnen selbst zuträgliche festsetzen, nicht richtig, aber wenn das unzuträgliche? Oder wie meinst du es? – So. – Was sie aber festsetzen, müssen die Regierten tun, und das ist das Gerechte? – Wie sollte es nicht! – Also nicht allein das dem Stärkeren zuträgliche zu tun ist gerecht nach deiner Rede, sondern auch das Gegenteil das nicht zuträgliche. – Was sagst du? sprach er. – Was du sagst, denke ich wenigstens; laß uns aber noch besser zusehen. Ist es nicht eingestanden, daß, indem die Regierenden den Regierten befehlen einiges zu tun, sie bisweilen des für sie besten verfehlen; was aber auch die Regierenden befehlen mögen, das sei für die Regierten gerecht zu tun? ist das nicht eingestanden? – Das glaube ich freilich, sagte er. – Glaubst du nun also, sprach ich, eingestanden zu haben, auch das den Regierenden und Stärkeren unzuträgliche zu tun sei gerecht, wenn die Regierenden wider Wissen was ihnen übel ist anordnen, und du doch sagst, diesen sei gerecht zu tun was jene angeordnet haben? Kommt es also nicht alsdann notwendig so heraus o weisester Thrasymachos, daß es gerecht ist, das Gegenteil von dem zu tun, was du sagst? Denn das den Stärkeren unzuträgliche wird dann den

Schwächern anbefohlen zu tun. – Ja beim Zeus o Sokrates, sprach Polemarchos, das ist ganz offenbar. – Wenn du ihm freilich einzeugst, sagte Kleitophon (340) das Wort nehmend. – Was bedarf es denn, sprach jener, eines Zeugen? Denn Thrasymachos selbst gesteht ja ein, daß die Regierenden bisweilen, was für sie selbst übel ist, anordnen, und daß den Regierten gerecht sei dieses zu tun. Denn das von den Regierenden befohlene zu tun o Polemarchos hat Thrasymachos festgesetzt, daß es gerecht sei. Und auch das dem Stärkeren zuträgliche hat er gesagt sei gerecht. Und nachdem er dieses beides gesagt, hat er wiederum zugestanden, daß die Stärkeren bisweilen das ihnen selbst unzutragliche den Schwächeren und Regierten befehlen zu tun. Und nach diesen Zugeständnissen nun wäre das dem Stärkeren zuträgliche um nichts mehr gerecht als das nicht zuträgliche. – Aber, sagte Kleitophon, unter dem dem Stärkeren zuträglichen hat er doch gemeint, was der Stärkere für ihn selbst zuträglich hielte, dieses müsse der Schwächere tun, und dies hat er als das gerechte festgesetzt. – Aber so, sprach Polemarchos, wurde doch nicht gesagt. – Das macht nichts aus o Polemarchos! sprach ich; sondern wenn Thrasymachos jetzt so erklärt, so wollen wir es so von ihm annehmen. Sage mir also o Thrasymachos, war es dieses, als was du das Gerechte beschreiben wolltest, das dem Stärkeren als ihm zuträglicher erscheinende, es mag ihm nun wirklich zutragen oder nicht? sollen wir sagen so meinst du es? – Ganz und gar nicht, sprach er. Aber meinst du denn, ich nenne den Stärkeren den der sich irrt, eben wenn er sich irrt? – Das glaube ich freilich, sagte ich, meinst du, als du eingestandest, die Regierenden seien nicht unfehlbar, sondern verfehlten auch manchmal etwas. – Du bist eben ein Verdreher o Sokrates, sprach er, in Reden. Denn gleich dieses, nennst du etwa den einen Arzt, der sich irrt in Absicht der Kranken, eben in Bezug auf das, worin er sich irrt? oder einen Rechenmeister, der im Rechnen fehlt, dann wann er fehlt in Bezug auf eben diesen Fehler? Aber ich meine, wir sagen wohl so in gemeiner Rede, der Arzt hat sich geirrt, der Rechenmeister hat sich geirrt und der Sprachmeister; ich meine aber ein jeder von diesen, sofern er das wirklich ist was wir ihn nennen, fehlt doch niemals. So daß nach der genauen Rede, weil doch auch du es so genau nimmst, kein Meister jemals fehlt. Denn nur wenn die Wissenschaft ihn im Stich läßt, fehlt der fehlende, in so fern als er kein Meister ist. So daß kein Meister oder Weiser oder Herrscher irgend fehlt dann wann er Herrscher ist. Aber jeder wird doch sagen, der Arzt hat gefehlt und der Regent hat gefehlt. Und dem ähnliches denke also, das auch ich dir jetzt geantwortet habe. Das ganz genaue aber ist jenes, daß der Regent, in so fern er Regent ist, nirgend fehlt, und wenn er nicht fehlt, das für ihn selbst beste festsetzt. Und dieses hat (341) der Regierte dann zu tun. Also, wie ich auch von Anfang an sagte, gerecht nenne ich das dem Stärkeren zuträgliche tun. – Wohl sprach ich, o Thrasymachos. Denkst du nun ich verfälsche und verdrehe? – Allerdings, sagte er. – Du denkst also ich habe hinterhältischerweise um dich in der Rede zu überlisten gefragt, was ich gefragt habe? – Das weiß ich sehr gut, sagte er, und es soll dir nichts helfen. Denn weder wirst du mir entgehn, wenn du überlisten willst, noch, wenn du mir nicht entgangen bist, mich mit Gewalt überwinden können in der Rede. – Auch möchte ich das gar nicht unternehmen du vortrefflicher, sprach ich. Allein damit uns nicht wieder so etwas begegnet: so bestimme nun, ob du den Regenten und Stärkeren meinst, wie man gewöhnlich redet, oder den nach der genauen Rede wie du jetzt sagtest, dessen als des Stärkeren, zuträgliches dem Schwächeren gerecht sein soll zu tun. – Den, sprach er, der nach der allergeauesten Rede der Regent ist. Und dagegen nun richte etwas an und verdrehe wenn du etwas kannst. Ich verbitte mir nichts von dir; aber es hat wohl keine Not daß du es können solltest. – Du meinst also wohl, sprach ich, ich könne so unsinnig sein, daß ich versuchte eine Löwen zu scheren oder den Thrasymachos in Reden zu übervorteilen? – Jetzt eben wenigstens, sagte er, hast du es versucht; aber freilich es war damit auch nichts. – Genug, sprach ich, von dergleichen. Aber sage mir, der Arzt nach der genauen Rede, von dem du jetzt sprachst, ist der ein Gelderwerber oder ein Versorger der Kranken? Und sprich mir nur von dem wahrhaften Arzt. – Der Kranken Versorger, sagte er, ist er. – Und wie der Steuermann? ist der

wahre Steuermann der Schiffsleute Regent oder ein Schiffender? – Der Schiffsleute Regent. – Denn dies, denke ich, darf man nicht in Anschlag bringen, daß er mit in dem Schiffe fährt, noch ihn deshalb einen Schiffenden nennen. Denn nicht sofern er fährt heißt er Steuermann, sondern wegen seiner Kunst und seinem Regiment über die Schiffenden. – Richtig, sprach er. – Nun gibt es doch für jeden von diesen ein zuträgliches? – Freilich. – Ist nicht auch die Kunst, sprach ich, eben dazu da, um das jedem zuträgliches zu suchen und darzureichen? – Eben dazu, sagte er. – Gibt es nun etwa auch für jede Kunst noch ein anderes zuträgliches, dessen sie bedarf, oder ist jede selbst für sich hinreichend, um möglichst vollkommen zu sein? – Wie so fragst du das? – So wie, sagte ich, wenn du mich fragtest, ob der Leib wohl genug daran habe Leib zu sein, oder ob er noch sonst etwas bedürfe, ich sagen würde, allerdings bedarf er. Eben dazu ist ja die Kunst, die wir jetzt gefunden haben, die Heilkunst, weil der Leib elend ist und nicht zufrieden damit ein solcher zu sein. Damit sie nun diesem das zuträgliches darreiche, dazu ist die Kunst eingerichtet. Scheine ich dir nun, sagte ich, richtig zu sprechen, indem ich so sage, oder nicht? – Richtig, sprach er. – Wie aber (342) ist auch die Heilkunst selbst elend? oder ist irgend eine Kunst noch sonst einer Vollkommenheit bedürftig, wie die Augen der des Gesichtes und die Ohren der des Gehörs, so daß eben deshalb ihnen eine Kunst Not tut, die das zuträgliches hiezu ihnen aussinnt und verschafft? Ist so auch in der Kunst selbst eine Elendigkeit, daß jeder Kunst wieder eine andere Kunst Not tut, die ihr das zuträgliches aussinnt? und der aussinnenden wiederum eine andere solche? und geht das ins unendliche fort? oder wird jede schon selbst ihr zuträgliches besorgen? oder bedarf sie überhaupt weder ihrer selbst noch einer andern, um das für ihre Schlechtigkeit zuträgliches zu besorgen, weil ja nämlich gar keine Schlechtigkeit oder Fehler in gar keiner Kunst zu finden ist, noch auch einer Kunst zukommt für irgend etwas anderes das zuträgliches zu suchen als für das dessen Kunst sie ist, selbst aber ist jede als richtig auch ohne Fehl und ohne Tadel, so lange nämlich jede genau ganz ist was sie ist. Und untersuche nur nach jener genauen Rede, ob es sich so oder anders verhält. – So, sprach er, offenbar. – Also, sagte ich, besorgt auch die Heilkunst nicht das der Heilkunst zuträgliches, sondern das dem Leibe. – Ja, sagte er. – Noch die Reitkunst das der Reitkunst, sondern das den Pferden, noch auch irgend eine andere Kunst das ihr selbst, denn sie bedarf nichts weiter, sondern dem dessen Kunst sie ist. – So, sagte er, zeigt es sich. – Allein, o Thrasymachos, die Künste regieren doch und haben Gewalt über jenes, dessen Künste sie sind? – Hier gab er noch zu, aber sehr mit Mühe. – Also keine Wissenschaft besorgt oder befiehlt das dem Herrschenden zuträgliches, sondern das dem Schwächeren und von ihr selbst beherrschten. – Auch das gab er freilich am Ende zu, er suchte aber doch erst darum zu streiten. Nachdem er es nun eingestanden, sagte ich, nicht wahr also auch kein Arzt als Arzt sieht auf das dem Arzt zuträgliches noch befiehlt es, sondern das dem Kranken? Denn von dem wahrhaften Arzt ist eingestanden, er sei der über die Leiber die Regierung führt, aber nicht der Gelderwerber. Oder ist das nicht eingestanden? – Er bejahte es. – Nicht auch von dem wahrhaften Steuermann, daß er der die Schiffsleute regierende ist, und nicht der Schiffender? – Es ist eingestanden. – Nicht also wird ein solcher Steuermann und Befehlshaber das dem Steuermann zuträgliches bedenken und anordnen, sondern das dem Schiffenden und unter seinem Befehl stehenden. – Das bejahte er mit Not. – Also, sprach ich, o Thrasymachos bedenkt auch wohl kein anderer in keinem Amt, sofern er ein Regierender ist, das ihm selbst zuträgliches noch befiehlt es, sondern das dem Regierten und von ihm selbst gemeisterten; und auf dieses sehend und das diesem zuträgliches und angemessene sagt er was er sagt, und tut er alles insgesamt was er tut.

Als wir nun hier waren in der Rede und Allen schon offenbar (343) war, daß die Erklärung des gerechten sich in das Gegenteil umgesetzt hatte, hub Thrasymachos anstatt zu antworten an, Sage mir doch, o Sokrates, hast du wohl eine Amme? – Was doch? sprach ich. Solltest du nicht lieber



antworten als dergleichen fragen? – Weil sie doch, sagte er, übersieht, daß du den Schnupfen hast und dich nicht ausschneuzt, da du es doch sehr nötig hast, wenn du ja nicht einmal weißt was Hirten sind und Schafe. – Weshalb doch recht? fragte ich. – Weil du glaubst, daß die Schäfer und Hirten das Gute für die Schafe und Rinder bedenken, und wenn sie sie fett machen und pflegen auf etwas anderes sehen, als was gut ist für ihre Herren und für sie selbst, und so auch von den Herrschern in den Städten die wahrhaft regieren meinst, daß sie anders gegen die beherrschten gesinnt sein wie einer auch gegen seine Schafe gesinnt ist, und etwas anderes bedenken bei Tag und bei Nacht, als wie sie doch sich selbst den meisten Vorteil schaffen können. Und so weit bist du ab mit deinen Gedanken von der Gerechtigkeit und dem gerechten, und der Ungerechtigkeit und dem ungerechten, daß du noch nicht weißt, daß die Gerechtigkeit und das gerechte eigentlich ein fremdes Gut ist, nämlich des Stärkeren und Herrschenden Nutzen, des Gehorchenden und Dienenden aber eigner Schade; die Ungerechtigkeit aber ist das Gegenteil, und herrscht über die in der Tat Einfältigen und Gerechten, die Beherrschten aber tun was jenem dem Stärkeren zuträglich ist, und machen ihn glücklich, indem sie ihm dienen, sich selbst aber auch nicht im mindesten. Du mußt dir aber, o einfältigster Sokrates, die Sache darauf ansehen, daß der Gerechte überall schlechter daran ist als der Ungerechte. Zuerst nämlich in allen Geschäften unter sich, worauf nur immer ein solcher mit einem solchen sich einlassen mag, wirst du niemals finden, wenn das Geschäft beendet ist, daß der Gerechte mehr hat als der Ungerechte, sondern weniger; dann auch in denen mit der Stadt, wenn es irgend Beiträge gibt, so trägt von gleichem der Gerechte mehr bei, der andere aber weniger; und wenn Einnahmen, so gewinnt jener nichts, dieser aber viel. So auch wenn sie beide ein Amt verwalten, so hat auch davon der Gerechte, wenn auch keinen andern Schaden, doch daß seine eignen Angelegenheiten durch Vernachlässigung schlechter stehn, und daß er vom Staate gar keinen Vorteil zieht, weil er gerecht ist, und überdies noch, daß er sich bei seinen Verwandten und Bekannten verhaßt macht, wenn er ihnen in nichts gefällig sein will gegen die Gerechtigkeit; dem Ungerechten aber widerfährt von alle dem das Gegenteil. Ich meine nämlich den, welcher im Großen zu übervorteilen versteht. Diesen also betrachte, wenn du beurteilen willst, wieviel mehr es einem jeden für sich austrägt, wenn er ungerecht ist (344) als wenn gerecht. Am allerleichtesten aber wirst du es erkennen wenn du dich an die vollendetste Ungerechtigkeit hältst; welche den der Unrecht getan zum glücklichsten macht, die aber das Unrecht erlitten haben und nicht wieder Unrecht tun wollen zu den elendsten. Dies aber ist sogenannte Tyrannei, welche nicht im Kleinen sich fremdes Gut mit List und Gewalt zueignet, heiliges und unheiliges, Gemeingut und Eigentum, sondern gleich insgesamt alles, was wenn es einer einzeln veruntreut und dabei entdeckt wird, ihm die härtesten Strafen und Beschimpfungen zuzieht. Denn Tempelräuber und Seelenverkäufer und Räuber und Betrüger und Diebe heißen, die einzeln eine von dergleichen Übeltaten begehen. Wenn aber einer außer dem Vermögen seiner Mitbürger auch noch sie selbst in seine Gewalt bringt und zu Knechten macht, der wird anstatt dieser schlechten Namen glücklich und preiswürdig genannt, nicht nur von seinen Mitbürgern, sondern auch von den Andern, sobald sie nur hören daß er die ganze Ungerechtigkeit begangen hat. Denn nicht aus Furcht ungerechtes zu tun sondern zu leiden schimpft die Ungerechtigkeit, wer sie schimpft. Auf diese Art, o Sokrates, ist die Ungerechtigkeit kräftiger und edler und vornehmer als die Gerechtigkeit, wenn man sie im großen treibt; und wie ich von Anfang an sagte, das dem Stärkeren zuträglich ist das gerechte, das Ungerechte aber ist das jedem selbst vorteilhafte und zuträglich. Als Thrasymachos dieses gesagt, hatte er im Sinn fortzugehen, nachdem er uns wie ein Bader viel und reichlich Rede über die Ohren gegossen hatte. Allein die Anwesenden ließen ihn nicht, sondern nötigten ihn zu bleiben und Rede zu stehn über das Gesagte. Und auch ich meinerseits bat ihn gar sehr und sagte, o herrlicher Thrasymachos, was für eine Rede hast du uns hingeworfen, und gedenkst doch nun fortzugehen, bevor du hinreichend gezeigt hast oder

erfahren, ob es sich so oder anders verhält! Oder meinst du, es ist eine Kleinigkeit, die du unternommen hast zu bestimmen, und nicht die Einrichtung des ganzen Betragens, wie es jeder von uns einrichten muß, um das zweckmäßigste Leben zu leben? – Ich glaube wohl etwa, sprach Thrasymachos, daß es sich anders verhält! – Du scheinst fast so, sprach ich, oder doch um uns dich gar nicht zu kümmern noch etwas daraus zu machen, ob wir besser leben oder schlechter, da wir ja nicht wissen, was du zu wissen behauptest. Also, o Guter, gib dir die Mühe es auch uns zu zeigen. Es wird dir ja auch nicht schlecht angelegt sein, was du so vielen als (345) wir sind Gutes erweistest. Denn gleich ich meines Teils sage dir, daß ich dir nicht glaube noch der Meinung bin, die Ungerechtigkeit sei vorteilhafter als die Gerechtigkeit, auch nicht, wenn einer sie ganz losläßt, und sie gar nicht hindert zu tun was sie nur will. Sondern, Bester, es sei einer ungerecht und vermöge auch unrecht zu tun, sei es nun versteckter Weise oder indem er es durchsetzt, dennoch überredet er mich nicht, daß das mehr Gewinn bringe als die Gerechtigkeit. Eben so nun ergeht es vielleicht noch manchem unter uns, nicht mir allein. Überzeuge uns also, du Vortrefflicher, hinreichend, daß wir uns nur schlecht beraten, indem wir die Gerechtigkeit höher halten als die Ungerechtigkeit. – Und wie, sagte er, soll ich dich überzeugen? denn wenn du durch das eben gesagte nicht überzeugt bist, was soll ich dir noch tun? Kann ich dir denn die Rede in die Seele hineinragen und sie da fest machen? – Nein beim Zeus, sprach ich, das ja nicht. Sondern zuerst, was du gesagt hast, dabei bleibe; oder, wenn du es umänderst, so ändere es offenbar um und hintergehe uns nicht. Nun aber siehst du wohl, o Thrasymachos, denn laß uns noch einmal das vorige betrachten, daß wie du zuerst den wahrhaften Arzt bestimmtest, du den wahrhaften Hirten hernach nicht geglaubt hast genau eben so festhalten zu müssen; sondern du glaubst, er hüte die Schafe, sofern er Hirt ist, nicht auf das Beste der Schafe sehend, sondern wie ein Gastgeber der ein Mal ausrichten will auf den Schmaus, oder auch auf den Kaufpreis wie ein Handelsmann nicht wie ein Hirt. Der Hirtenkunst liegt aber doch gar nichts anders ob, als daß sie dem, worüber sie gesetzt ist, das Beste darreiche; denn ihr eignes, daß sie ganz gut sei, ist ja schon hinreichend besorgt, so lange ihr nämlich nichts daran fehlt die Hirtenkunst zu sein. So glaube ich nun meines Teils müßten wir eben eingestehen von jeder Regierung, sofern sie Regierung ist, daß sie keines Andern Bestes bedenke als eben jenes des regierten und gepflegten, sowohl von der bürgerlichen Regierung als von irgend einer besonderen Oberaufsicht. Und glaubst du denn daß die Regierenden in den Städten, die wahrhaften nämlich, gern regieren? – Nein beim Zeus, sagte er, sondern ich weiß es ganz bestimmt. – Und wie, o Thrasymachos, sagte ich, siehst du denn nicht, daß jedes andere Regiment niemand gern führen will, sondern daß sie Lohn dafür fordern? weil nämlich nicht ihnen aus dem Herrschen ein Vorteil hervorgehn wird, sondern dem Beherrschten. Denn sage mir nur dieses, nennen (346) wir nicht jedesmal jede Kunst deshalb eine andere, weil ihr ein anderes Vermögen zukommt? Und Bester antworte ja nichts gegen deine Meinung, damit wir doch etwas zu Stande bringen. – Freilich deshalb, sagte er, eine andere. – Gewährt nun nicht auch jede von ihnen uns irgend einen besonderen Nutzen, nicht aber alle einen gemeinschaftlichen, wie die Heilkunst Gesundheit und die Steuermannskunst Sicherheit bei der Schiffahrt, und die anderen eben so? – Freilich. – Nicht auch so die Lohndienerei Lohn? denn dies ist ihr Vermögen. Oder nennst du Heilkunst und Steuermannskunst dieselbe? oder, wenn du nämlich genau bestimmen willst wie du ja angenommen hast, wirst du doch gewiß nicht, wenn ein Steuermann gesund ist weil das Seefahren ihm wohl bekommt, deshalb seine Kunst Heilkunst nennen? – Freilich nicht. – Und eben so wenig denke ich die Lohndienerei, wenn jemand auch beim Lohndienst gesund ist? – Freilich nicht. – Wie aber die Heilkunst Lohndienerei, wenn einer auch für das Heilen Lohn nimmt? – Nein, sagte er. – Und wir sind doch übereingekommen, daß der Nutzen jeder Kunst ein besonderer sei? – Das sei so, sagte er. – Welchen Nutzen also alle Künstler gemeinschaftlich erlangen, den müssen sie auch von etwas haben, was sie alle einer wie der andere außerdem

anwenden. – Das ist deutlich, sagte er. – Sollen wir also sagen, der Lohn, den die Künstler als Nutzen davon tragen, komme ihnen daher, weil sie die lohndienerische Kunst noch dazu anwenden? – Er stimmte kaum bei. – Nicht also von eines jeden eigener Kunst kommt ihm dieser Nutzen, der Empfang des Lohns; sondern wenn man es genau erwägen will, bewirkt die Heilkunst die Gesundheit, und die lohndienerische Kunst den Lohn, die Baukunst das Haus, und die sie begleitende lohndienerische Kunst den Lohn. Und die andern insgesamt bewirken eben so jede ihr eignes Werk, und bringen dem Vorteil, worüber sie gesetzt sind. Und wenn nun kein Lohn damit verbunden ist, hat dann wohl der Meister einen Vorteil von der Kunst? – Es zeigt sich nicht, sagte er. – Also bringt sie ihm auch wohl keinen Vorteil dann, wann er sie umsonst ausübt? – Ich glaube es auch. – Also, o Thrasymachos, dies ist schon klar, daß keine Kunst oder Regierung ihren eignen Nutzen besorgt, sondern, was wir schon lange sagten, den des Regierten besorgt sie, und ordnet alles an auf das jenem zuträgliche sehend, welcher ja der Schwächere ist, und nicht auf das dem Stärkeren. Deshalb nun, o lieber Thrasymachos, sagte ich auch vorher, daß niemand gern daran gehe etwas zu regieren und fremdes Übel über sich nehme wieder in Ordnung zu bringen, sondern Lohn dafür fodere, weil derjenige, welcher seine Kunst gut ausüben will, niemals sein eignes Bestes besorgt, wo er nach seiner Kunst etwas anordnet, sondern dessen was er (347) regiert; weshalb denn, wie einleuchtet, ein Lohn da sein muß für die, welche sollen regieren wollen, sei es nun Geld oder Ehre, oder eine Strafe, falls sie es nicht tun. – Wie meinst du das, o Sokrates? sagte Glaukon. Denn jene beiden Arten des Lohnes kenne ich wohl, was für eine Strafe du aber meinst, die du als Lohn anrechnest, das habe ich nicht verstanden. – Also gerade den Lohn der Besten, sprach ich, verstehst du nicht, um dessentwillen die Rechtschaffensten regieren? Oder weißt du nicht daß ehrgeizig und geldgeizig zu sein für einen Schimpf gehalten wird und es auch ist? – Das wohl, sagte er. – Deshalb nun, sprach ich, mögen die Guten weder des Geldes wegen regieren noch der Ehre wegen. Denn sie wollen weder offenbar für ihre Amtsführung sich Lohn bedingen und Mietlinge heißen, noch wenn sie heimlich Gewinn davon machten Betrüger; und eben so wenig tun sie es der Ehre wegen, denn sie sind nicht ehrgeizig. Also muß ein Zwang für sie vorhanden sein und eine Strafe, wenn sie sollen regieren wollen; daher denn freiwillig an die Regierung gehen und nicht eine Notwendigkeit abwarten, beinahe für schändlich gehalten wird. Die größte Strafe aber ist, von Schlechteren regiert werden, wenn einer nicht selbst regieren will; und aus Furcht vor dieser scheinen mir die Rechtschaffenen zu regieren, wenn sie regieren. Und dann gehen sie an die Regierung, nicht als stände ihnen etwas gutes bevor, oder als dächten sie sich dabei sehr wohl zu befinden, sondern als an etwas notwendiges, weil sie weder Bessere, als sie selbst sind, haben um denen die Regierung zu überlassen, noch auch ihnen gleiche. Denn es scheint, wenn es eine Stadt von rechtschaffenen Männern gäbe, würde man sich um das Nichtregieren eben so streiten wie jetzt um das Regieren, und daraus würde dann offenbar sein, daß der in der Tat wahrhafte Herrscher nicht in der Art hat das ihm selbst zuträgliche zu bedenken, sondern das dem Regierten. Daher auch jeder Verständige vorziehn wird sich von Andern Nutzen bringen zu lassen, als sich viel zu schaffen zu machen um Andern zu nutzen. Dieses nun also gebe ich dem Thrasymachos keinesweges zu, daß das Gerechte das dem Stärkeren zuträgliche sei. Doch dieses wollen wir hernach noch betrachten. Noch weit wichtiger aber scheint mir das zu sein, was Thrasymachos jetzt sagt, indem er behauptet des Ungerechten Leben sei besser als des Gerechten. Du also, sprach ich, o Glaukon, welches wählst du? und was scheint dir richtiger gesagt zu sein? – Ich meines Teils, sagte er, daß des Gerechten Leben zweckmäßiger ist. – Hast du auch wohl gehört, sprach ich, was für Gutes Thrasymachos uns jetzt an dem des Ungerechten vorgerechnet hat? – Ich habe es zwar (348) gehört, sagte er, aber ich glaube es nicht. – Sollen wir ihn also, wenn wir irgend einen Weg dazu ausfinden können, überzeugen, daß er nicht richtig redet? – Wie sollte ich das nicht wollen? antwortete er. – Wenn wir nun zu seiner Rede eine entsprechende Gegenrede

anlegen wollten, wieviel Gutes es wiederum hat gerecht zu sein, und dann er wieder eine und wir eine andere: so würde man die Güter zählen und messen müssen, die wir jeder dem andern vorhalten, und wir würden schon irgend Richter bedürfen, welche zwischen uns entschieden. Wenn wir aber wie bisher in der Untersuchung einander zum Eingeständnis zu bringen suchen: so würden wir selbst zugleich Richter und Redner sein. – Freilich. – Welches von beiden, sprach ich, gefällt dir nun am besten? – Das letzte, sagte er. –

So komm denn, sprach ich, o Thrasymachos, antworte uns von vorn an. Behauptest du, daß die vollständige Ungerechtigkeit förderlicher sei als die vollständige Gerechtigkeit? – Allerdings, sagte er, behaupte ich dies, und habe auch erklärt weshalb. – Wohlan! wie erklärst du dich denn was dieses betrifft über sie? Du nennst doch die eine von ihnen Tugend und die andere Laster? – Wie sollte ich nicht? – Also doch die Gerechtigkeit Tugend und die Ungerechtigkeit Laster? – Läßt sich das wohl denken, sagte er, du süßester? nachdem ich ja erklärt habe, daß die Ungerechtigkeit wohl förderlich sei, die Gerechtigkeit aber nicht? – Also wie denn? – Gerade das Gegenteil, sagte er. – Also die Gerechtigkeit Laster? – Das nicht, aber höchst gutartige Einfalt. – Also nennst du die Ungerechtigkeit Bösartigkeit? – Nein, sondern Klugheit, sagte er. – Dünket dich denn, o Thrasymachos, die Ungerechtigkeit auch vernünftig zu sein und gut? – Die sich recht vollkommen auf das Unrecht tun verstehn, sagte er, ja, und die ganze Städte und Völker von Menschen wissen unter sich zu bringen. Du aber denkst vielleicht ich meine die Beutelschneider. Auch dergleichen ist freilich nützlich, sagte er, wenn es verborgen bleibt; aber dies ist nicht der Rede wert, sondern nur jenes was ich eben sagte. – Dieses, sagte ich, ist mir nicht unverständlich, wie du es meinst. Das aber wundert mich, wie du doch die Ungerechtigkeit auf die Seite der Weisheit und Tugend stellst, die Gerechtigkeit aber auf die entgegengesetzte. – So stelle ich sie allerdings. – Dieses, sprach ich, ist nun schon derber, o Freund, und nicht leicht etwas zu haben, was einer darauf sagen kann. Denn hättest du nur festgesetzt die Ungerechtigkeit nutze, zugleich jedoch eingestanden sie sei Laster und schändlich, wie einige Andere: so hätten wir gewußt was zu sagen, und hätten von angenommenem ausgehn können. Nun aber sieht man ja deutlich, du wirst auch sagen sie sei edel und kräftig, und ihr alles beilegen, was wir dem gerechten beilegen, nachdem du schon gewagt hast sie (349) auch in die Reihe der Tugend und Weisheit zu stellen. – Ganz richtig, sagte er, weissagst du. – Dennoch aber, sprach ich, muß man es nicht aufgeben der Rede untersuchend zuzusetzen, so lange ich nur noch glauben kann, daß du sagst was du denkst. Denn du scheinst mir jetzt ordentlich nicht Scherz zu treiben, o Thrasymachos, sondern was du von der Wahrheit der Sache selbst hältst, zu sagen. – Was, sprach er, liegt dir daran, ob ich so davon denke oder nicht, und warum hältst du dich nicht an die Rede? – Nichts freilich, sprach ich. Aber das versuche mir noch zu dem bisherigen zu beantworten. Ein Gerechter dünkt dich der gern mehr haben zu wollen als ein anderer Gerechter? – Keinesweges, sagte er. Sonst wäre er ja nicht so gutmütig wie er nun ist, und so einfältig! – Aber wie? mehr als die gerechte Handlung? – Auch nicht mehr als die. – Wollte er aber wohl vor dem Ungerechten sich einen Vorteil machen, und würde das für gerecht halten oder nicht? – Er würde es wohl dafür halten und es wollen; aber er kann es nicht. – Aber darnach, sprach ich, frage ich nicht; sondern nur, ob nicht der Gerechte zwar vor dem Gerechten nichts würde voraus haben wollen, wohl aber vor dem Ungerechten? – So verhält es sich freilich, sprach er. – Wie aber der Ungerechte? möchte der gern etwas voraus haben vor dem Gerechten und der gerechten Handlung? – Wie sollte er nicht, sagte er, da er ja über Alle Vorteil zu haben wünscht! – Also auch vor ungerechten Menschen und solchen Handlungen wird der Ungerechte voraus haben wollen und wetteifern, um unter allen immer selbst am meisten zu haben? – So ist es. – Wir sagen demnach so, sprach ich. Der Gerechte will vor dem Ähnlichen nichts voraus haben, aber vor dem Unähnlichen; der Ungerechte hingegen vor dem Ähnlichen und Unähnlichen. – Sehr gut ausgedrückt, sagte er. – Und, sprach ich,

verständlich und gut ist doch der Ungerechte, der Gerechte aber keines von beiden. – Auch das, sagte er, ist richtig. – Also, sprach ich, ist wohl auch der Ungerechte dem Verständigen und Guten ähnlich, der Gerechte aber nicht ähnlich? – Wie sollte denn nicht, sagte er, der selbst ein solcher ist auch solchen ähnlich sein, der aber nicht ein solcher auch nicht? – Richtig. Ein solcher also ist jeder von ihnen, wie die denen er gleicht. – Freilich, wie sollte er nicht? sprach er. – Wohl o Thrasymachos. Nennst du nicht einen tonkünstlerisch und einen andern untonkünstlerisch? – Das tue ich. – Welchen von beiden nun verständig und welchen unverständlich? – Den Tonkünstlerischen doch wohl verständig und den Untonkünstlerischen unverständlich. – Und so weit verständig auch gut, so weit unverständlich aber schlecht? – Ja. – Wie mit dem Heilkundigen? nicht auch so? – Eben so. – Glaubst du also wohl bester, daß ein tonkünstlerischer Mann, der seine Leier stimmt, in der Anspannung und Nachlassung der Saiten vor einem andern tonkünstlerischen werde voraus haben wollen, und etwas darüber hinaus suchen? – Ich wohl nicht. – Aber über den untonkünstlerischen? – Notwendig, sagte er. – Und wie ein Heilkundiger, würde der in Essen und Trinken über einen heilkundigen Mann oder solche Handlung (350) hinaus wollen? – Wohl nicht. – Aber über den Nichtheilkundigen? – O ja. – Und nun sieh zu in jeder Wissenschaft und Unwissenschaftlichkeit, ob dir irgend ein Wissender scheint vor dem andern Wissenden voraus haben zu wollen in Tun oder Reden, und nicht vielmehr ganz dasselbe, was der ihm ähnliche in demselben Geschäft? – Es ist wohl notwendig, sprach er, daß dieses ja sich so verhält. – Wie aber der Unkundige? will der nicht gleicherweise vor dem Kundigen voraus haben und vor dem Unkundigen? – Vielleicht wohl. – Der Kundige aber ist doch der Weise. – Das denke ich. – Und der Weise der Gute? – Das denke ich. – Der Gute also und Weise wird vor dem Ähnlichen nichts voraus haben wollen, sondern nur vor dem Unähnlichen und entgegengesetzten. – So zeigt es sich, sagte er. – Der Schlechte aber und Törichte vor dem Ähnlichen und dem entgegengesetzten. – Offenbar. – Und nicht wahr der Ungerechte, sprach ich, o Thrasymachos will uns doch vor dem Ähnlichen und Unähnlichen voraus haben? oder sagtest du nicht so? – Ich freilich, sagte er. – Der Gerechte aber wird vor dem Ähnlichen nicht voraus haben wollen, sondern nur vor dem Unähnlichen. – Ja. – So gleicht also, sprach ich, der Gerechte dem Weisen und Guten, der Ungerechte aber dem Schlechten und Törichten. – So scheint es wohl. – Aber wir waren doch einig darüber, daß welchem jeder von beiden ähnlich sei, ein solcher sei auch jeder selbst. – Darüber waren wir einig. – Der Gerechte also hat sich uns bewiesen als der Weise und Gute, und der Ungerechte als der Törichte und Schlechte.

Thrasymachos nun gestand dies zwar alles ein, aber nicht so leicht als ich es jetzt erzähle, sondern nur dazu gezogen und mit Mühe und unter gewaltigem Schweiß, wie denn auch damals heißer Sommer war, und da sah ich, vorher aber nie, den Thrasymachos erröten. Nachdem wir nun dieses in Richtigkeit gebracht hatten, daß die Gerechtigkeit Tugend und Weisheit sei, die Ungerechtigkeit aber Schlechtigkeit und Torheit: so sprach ich, Wohl! dieses stehe nun so fest. Wir haben aber auch gesagt, die Ungerechtigkeit sei stark. Oder erinnerst du dich dessen nicht o Thrasymachos? – Ich erinnere es mich wohl, sagte er; aber auch was du jetzt sagst gefällt mir gar nicht, und ich hätte wohl dagegen zu sagen. Wenn ich es nun vorträge: so weiß ich wohl würdest du sagen, ich hielte eine Rede wie vor dem Volk. Entweder also laß mich reden so viel ich will; oder wenn du fragen willst so frage, und ich werde dir wie die Kinder den Mütterchen die ihnen Märchen erzählen nur Gut antworten und zunicken, oder Verneinung schütteln. – Nur ja nicht, sprach ich gegen deine Meinung. – Damit ich dir nur den Gefallen tue, sagte er, weil du mich doch nicht reden läßt. Oder was willst du sonst noch? – Nichts beim Zeus, sprach ich! Sondern wenn du dies nur tun willst: so tue es, und ich will fragen. – Frage also. – Ich frage also dieses was auch vorher, damit wir doch die Sache in der Ordnung durchnehmen, wie sich wohl die Gerechtigkeit zur Ungerechtigkeit verhält? Denn gesagt ist, die Ungerechtigkeit sei sowohl

mächtiger als (351) auch stärker als die Gerechtigkeit. Nun aber, sprach ich, wenn doch die Gerechtigkeit Weisheit und Tugend ist, wird sich, denke ich, sehr leicht zeigen, daß sie auch stärker ist als die Ungerechtigkeit, da ja diese Torheit ist. Das kann wohl niemand mehr verkennen. Aber ich begehre es gar nicht so schlechtweg, o Thrasymachos, sondern so zu betrachten. Du sagest eine Stadt sei ungerecht und strebe andere Städte unrechtmäßig sich zu unterwerfen, und habe sie sich auch unterworfen, viele auch halte sie in ihrer Gewalt nach der Unterwerfung. – Wie sollte sie nicht? sprach er. Und zwar wird die beste das am meisten tun, da sie ja auch am vollkommensten ungerecht ist. – Ich verstehe wohl, sagte ich, daß dies deine Rede war. Aber dies bedenke nur noch dabei, ob die Stadt, die mächtiger als andere geworden ist, diese Gewalt ohne Gerechtigkeit handhaben wird, oder notwendig mit Gerechtigkeit? – Wenn, sagte er, wie du eben sagtest, die Gerechtigkeit Weisheit ist, dann mit Gerechtigkeit; wenn es aber ist wie ich sagte, mit Ungerechtigkeit. – Das ist ja herrlich, sagte ich, o Thrasymachos, daß du nicht nur zuwinkst und abschüttelst, sondern auch gar schön antwortest. – Ich tue es dir eben zu Gefallen, sagte er. – Wohl tust du daran! Aber tue mir auch dieses zu Liebe und sage mir, Glaubst du daß wenn eine Stadt oder ein Heer oder auch Räuber und Diebe oder irgend anderes Volk, gemeinschaftlich etwas ungerechterweise angreift, solche irgend etwas werden ausrichten können, wenn sie sich auch unter einander Unrecht tun? – Wohl gewiß nicht, sagte er. – Wie aber wenn sie sich nicht Unrecht tun? dann wohl besser? – Freilich. – Denn die Ungerechtigkeit, o Thrasymachos, verursacht ihnen Zwietracht und Haß und Streit unter einander; die Gerechtigkeit aber Eintracht und Freundschaft. Nicht wahr? – So soll es sein, sprach er, damit ich nicht von dir abgehe. – Daran tust du wohl Bester. Aber sage mir dieses: Wenn nun dies das Werk der Ungerechtigkeit ist, Haß hervorzubringen wo sie ist: wird sie nicht auch, wenn sie sich unter Freie und Knechte mischt, machen, daß diese einander hassen und sich entzweien und unvernünftig sind gemeinschaftlich miteinander etwas auszurichten? – Freilich. – Und wie? wenn sie sich unter zweien findet, werden nicht auch die uneins sein und sich hassen, und einander feind sein eben wie den Gerechten? – Sie werden es, sprach er. – Wenn nun aber du wunderbarer die Ungerechtigkeit in Einem wohnt, wird sie dann ihre Kraft verlieren? oder sie um nichts minder auch behalten? – Sie möge sie um nichts minder behalten, sagte er. – Scheint sie nun aber nicht eine solche Kraft zu haben, daß sie, wem sie einwohnt, sei es nun einer Stadt oder einem Geschlecht, einem Heere oder wem nur sonst, dieses zuerst unfähig macht etwas auszurichten mit sich selbst, wegen der Zwietracht und Streitigkeiten, (352) dann aber auch es mit sich selbst verfeindet und mit allem entgegengesetzten und dem gerechten. Ist es nicht so? – Freilich. – Und auch wenn sie in Einem ist, glaube ich wird sie alles dasselbige tun was sie in der Art hat zu bewirken, zuerst wird sie ihn unfähig machen etwas auszurichten, weil er im Zwiespalt ist und nicht einig mit sich selbst, dann auch feind sich selbst und den Gerechten. Nicht wahr? – Ja. – Und gerecht, lieber, sind doch wohl auch die Götter? – Das mögen sie sein, sprach er. – Auch den Göttern also wird der ungerechte feind sein, o Thrasymachos, der Gerechte aber freund. – Laß dir die Rede nur wohl schmecken in guter Ruhe! sagte er. Denn ich will dir gewiß nicht zuwider sein, damit ich mich diesen nicht verhaßt mache. – Wohl denn! sprach ich, füge auch noch das letzte zu meiner Bewirtung, indem du mir antwortest wie auch jetzt. Denn daß die Gerechten sich als weiser und besser und auch mächtiger im Handeln zeigen, die Ungerechten aber nichts mit einander auszurichten vermögen; ja daß auch, wenn wir von welchen sagen, daß sie gemeinschaftlich mit einander irgend etwas kräftig vollbringen wiewohl ungerecht, wir dieses nie vollkommen richtig sagen, indem sie ja auch einander nicht in Ruhe lassen würden, wenn sie vollkommen ungerecht wären, sondern noch etwas Gerechtigkeit in ihnen sein mußte welche sie bewog nicht auch einander, eben wie denen gegen welche sie gingen, unrecht zu tun, und durch welche sie eben verrichteten was sie verrichteten, nur daß sie auf ein ungerechtes Ziel losgingen aus Ungerechtigkeit als halbschlechte, weil ja die ganz Bösen und vollkommen Ungerechten auch

vollkommen unvermögend sind etwas auszurichten, daß dieses alles sich so verhält, und nicht wie du es zuerst festgesetzt hast, verstehe ich schon: ob aber die Gerechten auch besser leben als die Ungerechten und glückseliger sind, welches wir uns zum andern zu erwägen vorgesetzt haben, das müssen wir erwägen. Sie zeigen sich freilich auch jetzt schon so, wie mir wenigstens scheint, aus dem was wir gesagt haben; dennoch aber wollen wir es noch genauer erwägen. Denn es ist nicht von etwas gemeinem die Rede, sondern davon, auf welche Weise man leben soll. – So erwäge denn, sprach er. – Das tue ich, sprach ich. Und sage mir also, dünkt dich wohl etwas das Geschäft des Pferdes zu sein? – O ja. – Und würdest du nicht das als das Geschäft des Pferdes und so auch jedes andern Dinges aufstellen, was einer entweder nur mit jenem allein, oder doch mit ihm am besten verrichten kann? – Ich verstehe nicht, sagte er. – Aber so. Kannst du wohl mit etwas anderm sehen als mit den Augen? – Wohl nicht. – Und wie? mit etwas anderem hören als mit den Ohren? – Keinesweges. – Mit Recht also würden wir dies für die Geschäfte dieser Teile erklären? – Freilich. – Und wie? könntest du nicht eine Weinrebe auch mit dem Schwerte abschneiden oder mit der Schere und vielen (353) andern Dingen? – Wie sollte ich nicht? – Aber mit nichts, glaube ich, doch so gut als mit der Hippe, die hiezu ausdrücklich gemacht ist. Sollen wir also nicht dies als das Geschäft von dieser feststellen? – Das wollen wir freilich. – Und nun glaube ich kannst du besser verstehen was ich eben fragte, als ich wissen wollte, ob nicht das eines jeden Geschäft wäre, was jedes entweder allein oder doch unter allen am besten verrichtet? – Jetzt, sagte er, freilich verstehe ich es, und mich dünkt dies eines jeden Dinges Geschäft zu sein. – Wohl, sprach ich. Und scheint dir nicht auch jegliches eine Tugend zu haben, dem ein Werk aufgetragen ist? Laß uns nur wieder auf dasselbe zurückgehn. Die Augen sagen wir haben ein Geschäft? – Das haben sie. – Gibt es nun nicht auch eine Tugend der Augen? – Auch eine Tugend. – Und wie nun mit allen andern? nicht eben so? – Eben so. – Halt nun! können wohl jemals die Augen ihr eigentümliches Geschäft gut verrichten wenn sie ihre eigentümliche Tugend nicht haben, sondern statt der Tugend Schlechtigkeit? – Und wie doch? sagte er. Denn du meinst doch wohl Blindheit statt der Scharfsichtigkeit. – Welches auch, sprach ich, ihre Tugend sein möge; denn darnach frage ich noch nicht; sondern ob durch seine eigentümliche Tugend jedes auch sein eigentümliches Geschäft gut verrichtet, was eines zu verrichten hat, durch Schlechtigkeit aber schlecht? – Ganz richtig sagst du dieses doch gewiß. – Also werden auch Ohren ihrer eigentümlichen Tugend beraubt ihr Geschäft schlecht verrichten? – Freilich. – Setzen wir nun auch alles andere nach derselben Regel? – Das dünkt mich. – Wohl denn, nächst diesem erwäge dies. Hat auch die Seele ihr Geschäft, was du mit gar keinem andern Dinge verrichten könntest? wie eben dergleichen, besorgen, beherrschen, beraten und alles dieser Art, könnten wir dies mit Recht irgend etwas anderem zuschreiben als der Seele, und behaupten daß es jenem eigentümlich sei? – Keinem anderen. – Wie nun aber leben? wollen wir dies auch für ein Geschäft der Seele erklären? – Ganz vorzüglich ja, sagte er. – Also auch sagen, daß es eine Tugend der Seele gebe? – Das sagen wir. – Wird also wohl jemals, o Thrasymachos, die Seele ihre Geschäfte gut verrichten können, wenn sie ihrer eigentümlichen Tugend beraubt ist? oder ist das unmöglich? – Unmöglich. – Eine schlechte Seele also wird notwendig auch schlecht beherrschen und besorgen, die gute aber alles dieses gut verrichten? – Notwendig. – Nun aber sind wir doch übereingekommen, die Tugend der Seele sei Gerechtigkeit, ihre Schlechtigkeit aber sei die Ungerechtigkeit? – Darin sind wir übereingekommen. – Die gerechte Seele also und der gerechte Mann wird gut leben, schlecht aber der Ungerechte. (354) – Das geht wohl hervor, sprach er, aus deiner Rede. – Und wer wohl lebt, ist der nicht preiswürdig und glückselig, wer aber nicht, das Gegenteil? – Wie könnte es anders sein! – Der Gerechte also ist glückselig und der Ungerechte elend. – Das mögen sie sein, sagte er. – Elend sein aber fördert nicht, sondern glückselig sein. – Das versteht sich. – Niemals also, o vortrefflicher Thrasymachos, ist die Ungerechtigkeit förderlicher als die Gerechtigkeit. – Hiermit also, sprach er, o Sokrates sollst du

bewirtet sein zu den Bendideen<sup>1</sup>! – Von deinetwegen, sprach ich, o Thrasymachos, da du mir milde geworden bist und aufgehört hast mir böse zu sein. Aber ich bin nicht gar herrlich bewirtet worden durch meine Schuld nicht durch deine! Sondern wie die Lecker immer zugreifen um von dem eben aufgetragenen zu kosten, ehe sie noch das vorige gehörig genossen haben: so komme ich mir auch vor, als ob ich, ehe noch gefunden war was wir zuerst suchten, nämlich, was doch das gerechte sei, von diesem abgelassen und mich zu jenem gewendet habe, zu der Untersuchung, ob es wohl eine Schlechtigkeit ist und Torheit oder eine Weisheit und Tugend; und als hernach wieder eine andere Rede dazwischen fiel, daß die Ungerechtigkeit vorteilhafter sei als die Gerechtigkeit, konnte ich mich nicht enthalten auch gleich wieder von jener zu dieser zu gehen. So daß ich jetzt durch das ganze Gespräch doch nichts gelernt habe. Denn so lange ich nicht weiß, was das gerechte ist, hat es gute Wege, daß ich wissen sollte ob es eine Tugend ist oder nicht, und ob der welcher es an sich hat nicht glücklich ist oder glücklich.

[Das Fest der thrakischen Mondgöttin Bendis]



## Zweites Buch

### Zweites Buch

(357) Ich nun glaubte zwar, als ich dieses gesagt, weiterer Rede überhoben zu sein; es war aber, wie sich zeigte, nur der Eingang gewesen. Denn Glaukon ist immer sehr rüstig in allem, und so ließ er es auch damals bei des Thrasymachos Rückzug nicht bewenden, sondern sagte, O Sokrates willst du nur scheinen uns überführt zu haben oder uns wirklich überführen, daß es auf alle Weise besser ist gerecht sein als ungerecht? – Euch wirklich überführen, sprach ich, möchte ich gern, wenn es bei mir stände. – So tust du denn nicht, sagte er, was du willst. Denn sage mir, glaubst du es gebe ein solches Gut, welches wir haben möchten, nicht aus Verlangen nach irgend dessen Folgen, sondern weil wir es selbst um sein selbst willen lieben; wie Wohlbefinden und alle unschädliche Vergnügungen, wenn auch für die folgende Zeit uns nichts weiter daraus entsteht als daß wir vergnügt sind dabei? – Mich dünkt allerdings, sprach ich, daß es ein solches gebe. – Wie aber? auch was wir teils sein selbst wegen lieben, teils auch wegen des daraus entstehenden, wie wiederum das Vernünftigsein und das Sehen und das Gesundsein? Denn dergleichen ist uns doch aus beiden Gründen genehm. – Ja, sagte ich. – Siehst du auch noch eine dritte Art des Guten, sagte er, wohin die Leibesübungen gehören, und daß man mit Arznei in der Krankheit bedient wird, und so auch die Ausübung der Heilkunst und aller andere Gelderwerb? Denn dies, würden wir sagen, ist beschwerlich aber es nutzt uns; und um sein selbst willen möchten wir es nicht haben, sondern wegen des Lohnes und dessen was uns sonst noch daraus entsteht. – Es gibt allerdings, sagte ich, auch dieses dritte. Aber was weiter? – Zu welchem von diesen, sprach er, rechnest du nun die Gerechtigkeit? – Ich denke, sprach ich, zu dem schönsten was sowohl um sein selbst willen als wegen dessen was daraus erfolgt, dem der glücklich sein (358) will wünschenswert ist. – So scheint es indessen, sagte er, den meisten nicht; sondern sie rechnen sie zu der mühseligen Art, wonach man sich nur des Lohns und des Ruhms wegen um der Meinung willen bemühen muß, an und für sich aber es fliehen, weil es beschwerlich ist. – Ich weiß wohl, sprach ich, daß sie ihnen so scheint, und auch schon immer von Thrasymachos als ein solches getadelt, die Ungerechtigkeit aber gelobt wird. Aber ich bin eben, wie es scheint, von schwerem Verstande. – Wohl denn! sprach er, höre auch mich an, wenn dir etwa dasselbe recht ist. Thrasymachos nämlich hat sich, wie es mir scheint, früher als billig, von dir einkirren lassen wie eine Schlange. Mir aber ist die Beweisführung von beiden Seiten noch gar nicht nach meinem Sinne gewesen. Denn ich begehre zu hören, was jedes ist, und was für eine Kraft es an und für sich hat, so wie es in der Seele ist, den Lohn aber dafür und die Folgen davon ganz bei Seite zu lassen. So also will ich es machen, wenn es dir auch recht ist. Ich werde des Thrasymachos Rede aufs neue vortragen und zuerst erklären, was sie sagen, daß die Gerechtigkeit sei und woher entstanden, zweitens aber, daß alle die sich ihrer befleißigen sie nur ungerne ausüben als etwas notwendiges und nicht als etwas gutes, und drittens, daß sie daran recht tun, denn weit vorzüglicher sei das Leben des Ungerechten als des Gerechten; wie sie ja sagen, denn mir o Sokrates scheint es gar nicht so. Ich weiß jedoch keinen Rat, weil ich die Ohren ganz voll habe von dem was Thrasymachos und tausend Andere sagen, die Rede aber für die Gerechtigkeit, daß sie besser sei als die Ungerechtigkeit, habe ich noch von niemand so gehört, wie ich es wünsche. Ich wünsche sie nämlich an und für sich selbst gepriesen zu hören; und am ersten denke ich noch dies von dir zu vernehmen. Darum werde ich mit dem größten Eifer in

meiner Rede das Leben des Ungerechten loben; und dadurch werde ich dir denn zugleich gezeigt haben, wie ich wiederum wünsche dich zu hören die Ungerechtigkeit tadeln und die Gerechtigkeit loben. Also sieh zu, ob dir ansteht was ich sage. – Vor allem ändern ja! sprach ich, denn wovon sollte wohl je ein vernünftiger Mensch lieber reden und hören? – Sehr schön gesprochen! sagte er. Was ich also zuerst abhandeln zu wollen sagte, darüber höre mich, was sie nämlich meinen, daß die Gerechtigkeit sei, und woher entstanden.

Von Natur nämlich sagen sie, sei das Unrecht tun gut, das Unrecht leiden aber übel; das Unrecht leiden aber zeichne sich aus durch größeres Übel als durch Gutes das Unrecht tun. So daß wenn sie Unrecht einander getan und von einander gelitten und beides gekostet haben, es denen die nicht vermögend sind das Eine zu vermeiden und nur das andere zu wählen vorteilhaft erscheint, sich gegenseitig darüber zu vertragen, weder (359) Unrecht zu tun noch zu leiden. Und daher haben sie denn angefangen Gesetze zu errichten und Verträge unter einander, und das von dem Gesetz aufgelegte das gesetzliche und gerechte zu nennen. Und dies also sei die Entstehung sowohl als auch das Wesen der Gerechtigkeit, welche in der Mitte liege zwischen dem vortrefflichsten, wenn einer Unrecht tun kann ohne Strafe zu leiden, und dem übelsten wenn man Unrecht leiden muß, ohne sich rächen zu können. Das Gerechte aber mitten inne liegend zwischen diesen beiden, werde nicht als gut geliebt, sondern durch das Unvermögen Unrecht zu tun sei es zu Ehren gekommen. Denn wer es nur ausführen könnte, und der wahrhafte Mann wäre, würde auch nicht mit Einem den Vertrag eingehen weder Unrecht zu tun noch sich tun zu lassen; er wäre ja wohl wahnsinnig.

Die Natur der Gerechtigkeit also, o Sokrates, ist diese und keine andere, und dies ist es woraus sie entstanden ist, wie die Rede geht. Daß aber auch, die sich ihrer befleißigen nur aus Unvermögen des Unrecht tuns und ungern sie ausüben, das würden wir am besten merken, wenn wir so etwas tun in Gedanken. Wir geben jedem von beiden Macht zu tun was er nur will, dem Gerechten und dem Ungerechten, und dann gehen wir ihnen nach um zu sehen wohin die Begierde jeden von beiden führen wird. Dann würden wir gewiß den Gerechten auf frischer Tat ertappen, daß er ganz nach demselben strebt wie der Ungerechte des Mehr haben wollens wegen, nach welchem jedes Wesen pflegt als nach einem Gute zu trachten, und nur durch das Gesetz und mit Gewalt abgelenkt wird zur Hochhaltung des Gleichen. Die Macht aber die ich meine, kann am liebsten eine solche sein, wenn ihnen dieselbe Kraft zu Teil würde, die einst Gyges der Ahnherr des Lydiens soll gehabt haben. Dieser nämlich soll ein Hirt gewesen sein, der bei dem damaligen Beherrscher von Lydien diente. Als nun einst großes Ungewitter gewesen und Erdbeben, sei die Erde gespalten und eine Kluft entstanden in der Gegend wo er hütete. Wie er nun dies mit Verwunderung gesehen und hineingestiegen sei, habe er dort vieles andere was sie wunderbares erzählen und auch ein hohles ehernes mit Fenstern versehenes Pferd gefunden, durch die er hineingeschaut und darin einen Leichnam gesehen, dem Anschein nach größer als nach menschlicher Weise. Dieser nun habe nichts anderes an sich gehabt als nur an der Hand einen goldenen Ring, welchen jener ihm dann abgezogen habe und wieder herausgestiegen sei. Als nun die Hirten ihre gewöhnliche Zusammenkunft gehalten, worin sie dem König monatlich berichteten, was bei den Herden vorgegangen, sei auch jener erschienen den Ring am Finger. Wie er nun unter den andern gesessen, habe es sich getroffen, daß er den Kasten des Ringes nach der innern Seite der Hand zu umgedreht, und als dieses geschehen, sei er den dabei sitzenden unsichtbar gewesen, daß sie von ihm geredet als von einem (360) Abwesenden: darüber habe er sich gewundert, den Ring wieder angefaßt und den Kasten nach außen gedreht, und sobald er ihn so umgekehrt sei er sichtbar gewesen. Wie er das nun gemerkt, habe er den Ring versucht ob er wirklich diese Kraft habe, und es sei ihm immer so geschehen, daß sobald er den Kasten nach

innen gedreht er unsichtbar geworden, nach außen aber sichtbar. Als er dieses inne geworden, habe er sogleich bewirkt unter die Boten aufgenommen zu werden, die der König um sich hielt, und so sei er gekommen, habe dessen Weib zum Ehebruch verleitet, dann mit ihr dem Könige nachgestellt, ihn getötet und die Herrschaft an sich gerissen. Wenn es nun zwei solche Ringe gäbe, und den einen der Gerechte anlegte den andern aber der Ungerechte: so würde doch wohl keiner, wie man ja denken müsse, so stahlhart sein, daß er bei der Gerechtigkeit bliebe und sich darauf setzte sich fremden Gutes zu enthalten und es nicht anzurühren, da es ihm frei stände, teils vom Markt ohne alle Besorgnis zu nehmen was er nur wollte, teils in die Häuser zu gehen und beizuwohnen wem er wollte, und zu töten oder aus Banden zu befreien wen er wollte, und so auch alles andere zu tun recht wie ein Gott unter den Menschen. Wenn er nun so handelte, so täte er nichts von dem andern verschiedenes, sondern beide gingen denselben Weg. Und dies müsse doch jedermann gestehen sei ein starker Beweis dafür, daß niemand mit gutem Willen gerecht ist, sondern nur aus Not, weil es eben für keinen an sich gut ist. Denn wo jeder nur glaube, daß er werde unrecht tun können, da tue er es auch. Denn jedermann glaubt, daß ihm für sich die Ungerechtigkeit weit mehr nützt als die Gerechtigkeit, und glaubt auch recht, wie der sagt, der sich dieser Rede annimmt. Denn wenn einer dem eine solche Macht zufiele gar kein Unrecht begehen wollte noch fremdes Gut berühren: so würde er denen die es merkten als der allerelendeste vorkommen und als der aller unverständigste; wiewohl sie sich einander betrügen und ihn einer vor dem andern loben würden aus Furcht vor dem Unrecht leiden.

So ist nun dieses. Das Urteil aber über die Lebensweise der beiden, von denen wir reden, werden wir im Stande sein richtig zu fällen, wenn wir den Gerechtesten und den Ungerechtesten recht gegeneinanderstellen; wenn aber nicht, dann nicht. Wie macht sich nun diese Gegeneinanderstellung? So; wir wollen nicht das geringste abnehmen, weder dem Ungerechten von der Ungerechtigkeit noch dem Gerechten von der Gerechtigkeit, sondern sie jeden in seinem Bestreben vollendet setzen. Zuerst also, der Ungerechte soll es machen wie die recht tüchtigen Meister. Wie der rechte Schiffsmeister und Arzt wohl zu unterscheiden weiß was unmöglich ist für seine Kunst und was möglich, dieses also unternimmt und jenes läßt; und, wenn er auch ja einmal etwas versieht, doch im Stande ist es wieder (361) gut zu machen: so muß auch der Ungerechte, weil er seine Taten verständig unternimmt, mit seinen Ungerechtigkeiten verborgen bleiben, wenn er uns recht tüchtig ungerecht sein soll; wer sich aber fangen läßt, den muß man nur für einen schlechten halten. Denn die höchste Ungerechtigkeit ist, daß man gerecht scheine ohne es zu sein. Dem vollkommen Ungerechten müssen wir also auch die vollkommenste Ungerechtigkeit zugestehn, und ihm nichts davon abziehen, sondern ihm zugeben, daß er sich nach den ungerechtesten Taten den größten Ruf der Gerechtigkeit erworben habe, und wenn er auch einmal etwas versehen hat, daß er im Stande sei es wieder gut zu machen, indem er geschickt ist überzeugend zu reden wenn irgend von seinen Verbrechen etwas verlauten will, und wozu es der Gewalt bedarf, das mit Gewalt durchzusetzen durch Stärke und Tapferkeit, und weil er sich hat Freunde und Vermögen zu verschaffen gewußt. Nachdem wir nun diesen so gesetzt, so laßt uns den Gerechten neben ihn stellen in unserer Rede, den schlichten und biedern Mann nach Aischylos der nicht gut scheinen will sondern sein. Das Scheinen muß man ihm also nehmen. Denn wenn er dafür gilt gerecht zu sein: so werden ihm Ehren und Gaben zufallen, weil er als ein solcher erscheint. Also wird es ungewiß sein, ob er des Gerechten wegen oder der Gaben und Ehren wegen ein solcher ist. Er werde also von allem entblößt außer der Gerechtigkeit, und in einen ganz entgegengesetzten Zustand versetzt als der vorige. Ohne irgend Unrecht zu tun habe er nämlich den größten Schein der Ungerechtigkeit, damit er uns ganz bewährt sei in der Gerechtigkeit, indem er auch durch die üble Nachrede und alles was daraus entsteht nicht bewegt wird, sondern unverändert bleibe er uns auch bis zum Tode, indem er sein Lebenlang für

ungerecht gehalten wird und doch gerecht ist, damit beide an das Äußerste der eine der Gerechtigkeit der andere der Ungerechtigkeit gelangt, beurteilt werden können, welcher von ihnen der glückseligere ist. – Weh! sprach ich lieber Glaukon, wie gründlich säuberst du uns wie Statuen zur Ausstellung jeden der beiden Männer. – So sehr ich nur immer kann, sprach er. Da sie nun so beschaffen sind, wird es, denke ich, nichts schweres mehr sein nachzuweisen, was für ein Leben jeden von ihnen erwartet. Das muß also geschehen; und wenn es zu derb herauskommt, o Sokrates, so bedenke nur, daß ich es nicht sage, sondern die, welche die Ungerechtigkeit vor der Gerechtigkeit loben. Sie sagen aber so, daß der so gesinnte Gerechte wird gefesselt, gezeißelt, gefoltert, geblindet werden an beiden Augen, und zuletzt, nachdem er alles mögliche Übel erduldet, wird er noch aufgeknüpft werden, und (362) dann einsehen daß man nicht muß gerecht sein sondern scheinen wollen. Des Aischylos Wort aber wäre weit richtiger von dem Ungerechten gesagt worden. Denn der Ungerechte, werden sie sagen, da er ja einer Sache nachstrebt, in der Wahrheit ist, und nicht auf den Schein hinlebt, will in der Tat ungerecht nicht scheinen sondern sein, die tiefe Furche nutzend im Gemüt woraus Ihm edle Frucht, Entschluß und Rat emporgedeiht, zuerst nämlich, daß er in seiner Stadt Gewalt ausübt, weil er für gerecht gilt, dann heiratet woher er will, und verheiratet an wen er will, sich verbinden und Gemeinschaft haben kann mit wem er Lust hat, und überdies noch in allen Dingen gefördert wird, indem er Gewinn davon zieht, daß er das Unrecht nicht scheut. Geht er also irgend zum Kampf, sei es für sich oder in gemeiner Sache, so wird er seine Feinde besiegen und den Vorteil über sie davon tragen; und weil er überall den Vorteil hat, wird er reich sein und seinen Freunden wohl tun, seinen Feinden aber schaden, und den Göttern hinreichende Opfer und Gaben prachtvoll darbringen und weihen, ja weit herrlicher als der Gerechte den Göttern dienen und auch den Menschen, welchen er will, so daß ihm auch zukommt weit gottgefälliger zu sein nach Billigkeit als der Gerechte. So sagen sie, daß sowohl von Seiten der Götter als der Menschen dem Ungerechten ein weit besseres Leben bereitet sei als dem Gerechten. –

Nachdem Glaukon dieses gesagt, hatte ich im Sinne etwas darauf zu erwidern; sein Bruder Adeimantos aber nahm das Wort und sagte, Du glaubst doch nicht, o Sokrates, daß befriedigend geredet worden ist über den Satz? – Wie denn? fragte ich. – Gerade das, sprach er, ist nicht gesagt worden, was vor allen Dingen mußte gesagt werden. – Also, sprach ich, nach dem Sprichwort, dem Manne doch helfe sein Bruder. Auch du daher, wenn dieser irgend nachbleibt, hilf ihm aus. Wiewohl auch was dieser gesagt schon hinreicht mich zu besiegen und mir unmöglich zu machen, daß ich der Gerechtigkeit helfe. – Darauf sagte er, das ist nun gar nichts gesagt; aber höre auch noch dieses. Wir müssen nämlich auch die entgegengesetzten Reden noch durchgehen, welche die Gerechtigkeit loben und die Ungerechtigkeit tadeln, damit das noch deutlicher werde, was mir Glaukon zu wollen scheint. Denn Väter sprechen zu Söhnen und ermahnen sie, und so auch alle die irgend für Andere zu sorgen haben, daß man gerecht sein müsse, nicht indem sie die Gerechtigkeit selbst loben, sondern den daraus entstehenden guten Ruf, damit dem der gerecht (363) zu sein scheint, aus diesem Scheine obrigkeitliche Macht zuwachse und häusliche Verbindungen, und was sonst Glaukon eben vorerzählt hat, daß es dem Gerechten durch seinen guten Ruf werde. Und noch weiter reden diese immer nur von dem, was mit der Meinung Anderer zusammenhängt. Denn sie werfen uns den Beifall der Götter mit hinein, und haben unzähliges Gute vorzutragen was die Götter den Frommen geben sollen, wie der ehrliche Hesiodos und Homeros sagen, jener daß die Götter den Gerechten die Eichen bereiten, oben von Eicheln erfüllt in der Mitte von Bienen, und zu der Schur gehn Schafe, sagt er, mit wolligem Vliese belastet, und viel anderes Gutes was damit zusammenhängt; Ähnliches auch der andere. Wie des Königes selbst, sagt er, der gut und die Götter verehrend, auch die Gerechtigkeit schätzt. Ihm trägt die dunkle Erde Weizen und Gerste in Menge, und voll sind die

Bäume des Obstes. Häufig gebärt auch das Vieh und das Meer gibt reichliche Fische. Musaios aber und sein Sohn verheißen den Gerechten noch herrlichere Dinge von den Göttern. Sie führen sie nämlich in ihrer Rede in die Unterwelt, lassen sie dort niedersitzen und bereiten ein Gastmahl der Frommen, wo sie sie nun die ganze Zeit bekränzt und vollauf trinkend zubringen lassen, meinend der schönste Lohn für die Tugend sei ewiger Trunk. Andere aber ziehen den Lohn von den Göttern noch mehr in die Länge, indem sie sagen daß Kindeskind und ein ganzes folgendes Geschlecht nachbleibe von dem Gerechten und Treuen. Hierüber nun und über anderes dergleichen preisen sie die Gerechtigkeit; die Gottlosen aber und Ungerechten verscharren sie irgendwo in den Kot in der Unterwelt, und zwingen sie Wasser in Sieben zu tragen, ja auch noch lebend bringen sie sie in üblen Ruf und dieselben Qualen, welche Glaukon von den für ungerecht gehaltenen Gerechten anführte, eben diese erzählen sie von den Ungerechten, anderes aber wissen sie nicht. Dies ist das Lob und der Tadel von beiden Seiten. Außerdem aber, Sokrates, erwäge noch eine andere Art von Reden über die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, welche in gemeiner Sprache und auch von den Dichtern vorgebracht werden. Alle nämlich singen aus einem Munde, wie (364) schön zwar Besonnenheit und Gerechtigkeit sei, jedoch schwer und mühselig, Ungebundenheit aber und Ungerechtigkeit süß zwar und leicht zu haben aber, wiewohl freilich nur der Meinung und dem Gesetze nach, schändlich. Nützlicher als das Gerechte sei das Ungerechte gewöhnlich, sagen sie; und Böse, die reich oder sonst vielvermögend sind, glücklich zu preisen und zu ehren wird ihnen gar leicht sowohl öffentlich als sonst, wie sie denn auch solche gern geringschätzen und übersehen, die etwa unangesehn und arm sind, wiewohl gestehend, daß sie besser sind als die andern. Am wunderbarsten aber sind von allen diesen die Reden von den Göttern und der Tugend, daß die Götter nämlich auch viele Guten Unglück und ein schlechtes Leben zugeteilt haben, den entgegengesetzten aber ein entgegengesetztes Los. Und Gaukler und Wahrsager kommen vor die Türen der Reichen und überreden sie, ihnen sei von den Göttern die Kraft verliehen durch Opfer und Besprechungen, wenn sie selbst oder ihre Vorältern etwa eine Verschuldung auf sich hätten, sie zu heilen mitten unter Freuden und Festen; und wenn einer einem Feinde etwas antun wollte, könnten sie für geringe Kosten dem Gerechten so gut als dem Ungerechten Schaden zufügen, indem sie durch zauberische Anlockungen und Verschlingungen die Götter bereden könnten ihnen zu dienen. Und für alle diese Reden rufen sie die Dichter zu Zeugen, wie sie bald die Schlechtigkeit leicht machen, weil du das Böse vermagst auch scharweis dir zu gewinnen ohne Bemühen, denn kurz ist der Weg und nahe dir wohnt es. Vor die Trefflichkeit setzten den Schweiß die unsterblichen Götter und einen langen und steilen Weg hinauf. Andere aber berufen sich darüber, daß die Götter sich von Menschen ablenken lassen, auf den Homeros, weil auch er gesagt hat, denn lenksam sind selber die Götter. Diese vermag durch Räuchern und demutsvolle Gelübde, durch Weinguß und Gedüft der Sterbliche umzulenken, Flehend, nachdem sich einer versündigt oder gefehlet. Und scharenweise haben sie vom Musaios und Orpheus, den Sprößlingen der Selene und der Musen, wie sie sagen, Bücher bei der Hand nach denen sie ihre Gebräuche verrichten, und nicht nur einzelne Menschen sondern ganze Städte überreden, daß es Lösungen und Reinigungen von Verbrechen durch Opfer und ergötzliche Spiele gebe, und zwar für Lebende nicht nur, sondern auch noch für Verstorbene, welche die Sühnungen heißen, und welche uns von den dortigen (365) Übeln befreien; wer aber nicht opfere den erwarte schreckliches. Alles dieses, o lieber Sokrates, sagte er, was in dieser Art so vielfältig gesagt wird von der Tugend und dem Laster, wie Götter und Menschen beides belohnen, was meinst du wohl daß es in den Seelen der zuhörenden Jünglinge wirkt, die nämlich tüchtiger Art sind und fähig über allem gesagten gleichsam hinschwebend daraus zusammenzufolgern, wie wohl einer sein und wie wandeln müsse um sein Leben aufs beste durchzuwandeln? Nämlich nach aller Wahrscheinlichkeit wird er zu sich jenes Pindarische sagen. Ob ich durch das Recht die höhere Feste oder durch schlängelnden Betrug ersteigend und so mich

beschützend lebe? Denn was mir verheißen wird, wenn ich gerecht bin, falls ich es zugleich nicht scheine, das, sagen sie, sei gar nichts nutz, sondern offenbare Pein und Verlust, bin ich aber ungerecht und weiß mir nur den Schein der Gerechtigkeit zu verschaffen, so wird mir ein göttliches Leben verheißen. Wenn also das Scheinen, wie auch die Weisen bekunden, die Wahrheit selbst bewältiget, und das ist wovon die Glückseligkeit abhängt: so muß ich mich denn ganz zu diesem wenden. Als Vorhof also und Außenseite muß ich rings um mich her einen Abriß der Tugend beschreiben, aber des allerweisesten Archilochos gewinnkundigen und verschlagenen Fuchs muß ich hinterher ziehen. Aber wird einer sagen, es ist nicht leicht immer verborgen bleiben, wenn man böse ist. Aber auch nichts anderes ist leicht, wollen wir antworten, was groß ist; also demohnerachtet, wenn wir glücklich sein wollen, müssen wir dieses Weges gehn, wie die Spuren der Reden uns führen. Denn um verborgen zu bleiben wollen wir Verschwörungen und Parteien stiften; es gibt auch Lehrer der Überredung, welche Geschick in den Volksversammlungen und vor den Gerichten beibringen, und dadurch wollen wir teils in der Güte teils mit Gewalt bewirken, wenn wir auch übervorteilen keine Strafe geben zu dürfen. Aber die Götter kann man doch weder hintergehen noch bezwingen. Also wenn es etwa keine gibt oder sie sich um menschliche Dinge nicht kümmern: so brauchen auch wir uns nicht darum zu bekümmern wie wir ihnen verborgen bleiben. Gibt es aber Götter und führen sie Aufsicht: so kennen wir sie doch nirgend anders her noch haben von ihnen gehört als durch die Sage und durch die ihre Verwandtschaften beschreibenden Dichter. Diese selbigen aber sagen auch, daß sie empfänglich sind durch Räuchern und demutsvolle Gelübde und Weihgeschenke überredet zu werden und umgelenkt. Denn nun müssen wir entweder beides oder keines von beiden glauben. Ist ihnen zu glauben: so laß uns Unrecht tun und dann von unsern Ungerechtigkeiten opfern. Denn gerecht seiend werden wir immer (366) nur ohne Strafe sein von den Göttern, aber den Gewinn aus dem Unrecht stoßen wir von uns; ungerecht aber ziehen wir den Gewinn, und werden doch durch Flehen, auch wenn wir übertreten und gesündigt haben, sie überreden und ungestraft davon kommen. Aber in der Unterwelt werden wir für das hier begangene Unrecht entweder selbst Strafe leiden müssen oder die Kinder unserer Kinder. Allein, o Bester, wird einer sagen der seine Rechnung macht, die Sühnungen vermögen auch wieder viel und die lösenden Götter, wie ja die größten Städte behaupten, und die Göttersöhne, welche Dichter und Propheten der Götter gewesen, welche uns kund machen daß es sich so verhalte. Nach welcher Voraussetzung also sollten wir wohl noch die Gerechtigkeit der größten Ungerechtigkeit vorziehen? durch welche wir ja, wenn wir sie nur mit einer unächtigen Sittsamkeit zu verbinden wissen bei Göttern und Menschen alles nach unserm Sinne ausrichten werden im Leben und im Tode, wie ja der meisten und zuverlässigsten Rede lautet. Nach allem jetzt vorgetragenen also, wie wäre es wohl möglich, o Sokrates, daß einer die Gerechtigkeit sollte ehren wollen, der nur irgend etwas vermag durch Geistesgaben oder Vermögen oder Leibesstärke oder Abkunft, und nicht vielmehr lachen, wenn er sie rühmen hört! Daher gewiß, wenn einer nun nachweisen kann, daß was wir gesagt haben falsch ist, und er vollkommen einsieht, die Gerechtigkeit sei das Beste, der hat viel Nachsicht mit den Ungerechten und zürnt ihnen nicht, sondern weiß, daß wenn nicht etwa einer, weil er vermöge einer göttlichen Natur das Unrecht tun verschmäht, oder auch weil er zu vollkommener Wissenschaft gelangt ist, sich dessen enthält, sonst von den übrigen keiner mit seinem guten Willen gerecht ist, sondern nur aus Unmännlichkeit oder Altershalben oder aus irgend einer andern Schwäche das Unrecht tun tadelt, weil er unvernünftig dazu ist. Wie so, das ist offenbar. Denn der erste von diesen der zu Kräften kommt, ist auch der erste der Unrecht tut, soviel er nur irgend vermag. Und an diesem allen ist nichts anderes schuld als eben jenes, wovon diesem sowohl als mir die ganze Rede an dich ausgegangen ist, o Sokrates, daß von euch allen, du wunderbarer, die ihr Lobredner der Gerechtigkeit zu sein vorgebt, von den uranfänglichen Heroen an, von denen nur irgend noch die Rede geht, bis auf die heutigen Menschen, noch nie

einer die Ungerechtigkeit getadelt oder die Gerechtigkeit anders gelobt hat, als immer nur um den Ruhm, die Ehren, die Gaben, die ihnen daraus entspringen; jede von beiden aber an sich nach der eigentümlichen Kraft mit der sie der Seele einwohnt, auch wenn sie Göttern und Menschen entgeht, hat noch nie einer weder in Dichtung noch in gemeiner Rede hinreichend dargestellt, die eine als das größte Übel, welches die Seele nur in sich selbst haben kann, und die Gerechtigkeit als das größte Gut. Denn wenn ihr insgesamt von Anfang an so gesprochen (367) und uns von Jugend auf so überredet hättet: so dürften wir nicht einer den andern hüten kein Unrecht zu tun; sondern jeder würde sein eigener bester Hüter sein, aus Furcht, wenn er Unrecht handelte, mit dem ärgsten Übel behaftet zu sein. Dieses nun, o Sokrates, und auch wohl noch mehr als dieses konnten leicht Thrasymachos und auch wohl andere für die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sagen, wobei sie das Wesen beider auf eine gemeine Art verdrehen, wie mich wenigstens dünkt. Ich aber, denn ich gedenke dir nichts zu verbergen, habe nur aus Verlangen von dir das Gegenteil zu hören, mit allem Eifer der mir nur möglich gewesen geredet. Zeige uns also in deiner Rede, nicht nur daß Gerechtigkeit besser ist als Ungerechtigkeit; sondern wozu jede von beiden den der sie hat machend an und für sich selbst die eine ein Übel ist und die andere ein Gut. Alles aber was sich auf den Ruf bezieht lasse nur weg, worauf auch Glaukon schon gedrungen hat; denn wenn du nicht von beiden Seiten den richtigen Schein hinwegnimmst und den falschen an die Stelle setzest: so werden wir sagen du lobst nicht die Gerechtigkeit sondern den Schein davon, und tadelst nicht das ungerecht sein sondern das scheinen, und wollest nur ermahnen unbemerkt ungerecht zu sein, seist also mit dem Thrasymachos einig, daß das gerechte ein fremdes Gut ist, nämlich das dem Stärkeren zuträgliche, das Ungerechte aber diesem selbst zuträglich und vorteilhaft ist, und nur dem Schwächeren unzutraglich. Da du nun aber behauptet hast, die Gerechtigkeit gehöre unter die größten Güter, welche sowohl ihrer Folgen wegen wert sind besessen zu werden als auch um ihrer selbst willen, wie das Sehen, Hören, Bewußtsein und Gesundsein, und was für andere Güter sonst noch durch ihre eigne Natur wirksam sind und nicht durch die Meinung: so lobe uns also eben dieses an der Gerechtigkeit, was sie an und für sich dem der sie hat hilft und was die Ungerechtigkeit schadet; Lohn aber und Ruf überlaß Andern zu loben. Denn von Andern konnte ich es noch eher aushalten, wenn sie die Gerechtigkeit so loben und die Ungerechtigkeit tadeln, daß sie immer nur den Ruf derselben und den Lohn verherrlichen und verunglimpfen; von dir aber nicht, wenn du es nicht ausdrücklich verlangst, weil du dein ganzes Leben lang an nichts anderes gedacht hast als eben hieran. Zeige uns also in deiner Rede nicht nur, daß Gerechtigkeit besser ist als Ungerechtigkeit, sondern wozu jede den der sie hat machend, an und für sich, mag sie nun Göttern und Menschen verborgen bleiben oder nicht, die eine gut ist und die andere schlecht. –

Nachdem ich nun dieses gehört, wie ich denn schon immer auf des Glaukon und Adeimantos Natur sehr viel gehalten, war ich auch damals besonders sehr erfreut, und sagte, Nicht (368) unrecht hat auf Euch ihr Söhne jenes Mannes der Liebhaber des Glaukon den Anfang seiner Elegien gedichtet, nachdem ihr euch in dem Megarischen Gefecht so ausgezeichnet, wenn er sagt, Göttlich Geschlecht ihr Söhne des herrlichen Mannes Ariston. Dies ihr lieben scheint mir ganz richtig, denn gar etwas göttliches muß euch begegnet sein, wenn ihr nicht überzeugt seid daß die Ungerechtigkeit besser ist als die Gerechtigkeit, da ihr doch so habt dafür reden gekonnt. Und in Wahrheit ich glaube nicht daß ihr davon überzeugt seid; ich schließe es aber aus eurer ganzen übrigen Weise; denn freilich nach den Reden allein würde ich es euch nicht glauben. Je mehr ich es euch aber glaube, um desto mehr bin ich ratlos was ich machen soll. Denn ich weiß weder wie ich helfen soll, ich scheine es mir nämlich nicht zu können, und der Beweis davon ist, daß was ich zum Thrasymachos sagte, und wodurch ich glaubte zu beweisen, daß die Gerechtigkeit besser sei als die Ungerechtigkeit, dieses ihr mir nicht habt gelten lassen; noch

auch weiß ich wieder wie ich nicht helfen soll. Denn ich fürchte es möchte doch frevelhaft sein, zugegen sein wo die Gerechtigkeit geschmäht wird, und sich von ihr lossagen ohne ihr zu helfen, so lange man noch Atem hat und einen Laut von sich geben kann. Das beste wird also sein, daß ich ihr so gut ich eben kann Beistand leiste. – Glaukon nun und die Andern baten mich auf alle Weise ihr zu helfen und die Rede nicht loszulassen, sondern auszuforschen was jedes von beiden sei, und wie es sich mit ihrem Nutzen nach der Wahrheit verhalte. – Ich sagte also, wie ich dachte, daß die Untersuchung die wir unternehmen nichts geringes wäre, sondern ein sehr scharfsichtiger dazu gehöre wie mir scheint. Da wir nun dazu nicht tüchtig genug sind, dünkt es mich gut, sprach ich, die Untersuchung darüber so anzustellen, wie wenn uns jemand befohlen hätte sehr kleine Buchstaben von weitem zu lesen, da wir nicht eben sehr scharf sehen, und dann einer gewahr würde, daß dieselben Buchstaben auch anderwärts größer und an größerem zu schauen wären, es uns offenbar, denke ich, ein großer Fund sein würde, nachdem wir diese zuerst gelesen, dann erst die kleineren zu betrachten, ob sie wirklich dieselben sind. – Allerdings wohl, sagte Adeimantos. Aber was siehst du ähnliches, o Sokrates, bei der Untersuchung über das Gerechte? – Das will ich dir sagen, sprach ich. Gerechtigkeit sagen wir doch findet sich an einem einzelnen Manne, findet sich aber auch an einer ganzen Stadt. – Freilich, sagte er. – Und größer ist doch die Stadt als der einzelne Mann? – Größer, sagte er. – Vielleicht also ist wohl mehr Gerechtigkeit in dem größeren und leichter zu erkennen. Wenn ihr also wollt, so untersuchen wir zuerst an den Staaten was sie wohl ist, und dann wollen wir sie so auch an den Einzelnen betrachten, indem wir an der Gestalt des Kleineren die Ähnlichkeit mit dem Größeren aufsuchen. – (369) Das dünkt mich sehr richtig gesagt, sprach er. – Und nicht wahr, sagte ich, wenn wir in Gedanken eine Stadt entstehen sehen, so würden wir dann auch ihre Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit mit entstehen sehen? – Vielleicht wohl, sagte er. – Und wenn nun dies geschehen ist, dürfen wir wohl erwarten das bequemer zu sehen was wir suchen? – Bei weitem. – Dünkt euch nun, daß wir versuchen müssen dies durchzuführen? denn ich glaube freilich es wird kein kleines Geschäft sein. Erwägt also. – Es ist schon erwogen, sprach Adeimantos. Tue nur ja nicht anders.

Es entsteht also, sprach ich, eine Stadt, wie ich glaube, weil jeder einzelne von uns sich selbst nicht genügt, sondern gar vieles bedarf. Oder glaubst du, daß von einem andern Anfang aus eine Stadt angesiedelt wird? – Von keinem andern, sagte er. – Auf diese Weise also wenn einer den andern den zu diesen und den wieder zu jenem Bedürfnis hinzunimmt, und sie so vieler bedürftig auch viele Genossen und Gehülfen an Einen Wohnplatz versammeln, ein solches Zusammenwohnen nennen wir eine Stadt. Nicht wahr? – Allerdings. – Einer aber teilt dem andern mit, wenn er ihm etwas mitteilt oder empfängt in der Meinung daß dies für ihn selbst besser sei. – Freilich. – Wohlan, sprach ich, laß uns also in Gedanken eine Stadt von Anfang an gründen. Es gründet sie aber, wie sich zeigte unser Bedürfnis. – Was wohl sonst! – Aber das erste und größte aller Bedürfnisse ist die Herbeischaffung der Nahrung des Bestehens und Lebens wegen. – Auf alle Weise. – Das zweite aber die Wohnung; das dritte Bekleidung und dergleichen. – So ist es. – Wohlan denn, sprach ich, wie wird eine Stadt uns genügen für alle diese Erfordernisse? Nicht wahr der Ackersmann ist Einer, Einer der Baumeister, ein anderer der Weber, oder wollen wir gleich auch den Schuhmacher hinzufügen oder sonst einen von denen die für den Leib arbeiten? – Freilich wohl. – So bestände also die notdürftigste Stadt aus vier oder fünf Männern. – So scheint es. – Wie nun? soll jeder von diesen sein eigenes Werk Allen gemeinsam darbieten; wie des Ackersmann als Einer Nahrung für Viere herbeischaffen, und vierfache Zeit und Mühe wenden auf die Hervorbringung des Getreides, und es dann den Andern mitteilen? oder um diese sich nichts kümmernd nur für sich allein den vierten Teil dieses Getreides ziehen in dem vierten Teil der Zeit, von den übrigen dreien aber einen auf den Bau des



Hauses verwenden, einen andern um sich Kleidung noch einen um sich Schuhe zu machen; (370) und nicht durch Verkehr mit Andern sich Weitläufigkeit machen, sondern allein für sich selbst das seinige alles verrichten? – Und Adeimantos sagte, Vielleicht, o Sokrates, ist wohl das erste leichter als das andere. – Das ist auch, sprach ich, beim Zeus nichts wunderbares; denn ich bemerke schon selbst indem du es sagst, daß zuerst jeder einzelne dem andern nicht gar ähnlich geartet ist; sondern von Natur verschieden auch jeder zu einem andern Geschäft geeignet. Oder meinst du nicht? – Ich auch. – Und wie? wird einer wohl etwas besser verrichten wenn einer vielerlei Künste ausübt, oder wenn jeder nur eine? – Wenn jeder nur eine, sagte er. – Aber ich denke auch das ist deutlich, daß wenn einer die rechte Zeit für eine Sache vorüber gehn läßt, sie ihm zu Grunde geht. – Deutlich freilich. – Denn ich denke was zu verrichten ist pflegt nicht auf die Muße dessen der es tun soll zu warten, vielmehr muß dieser dem was getan werden soll ordentlich nachgehn und nicht nur beiläufig. – Notwendig. – Hiernach also wird alles reichlicher zu Stande kommen, und schöner und leichter wenn Einer Eines seiner Natur gemäß und zur rechten Zeit mit allem andern unbefäßt verrichten. – Auf alle Weise freilich. – Wir bedürfen also, o Adeimantos, viel mehr Bürger als vier zu den Erfordernissen die wir anführten. Denn der Ackersmann, wie es scheint, wird sich nicht selbst den Pflug machen können, wenn er recht gut sein soll, noch auch die Hacke und die andern zum Ackerbau gehörigen Werkzeuge. Eben so wenig der Baumeister, und auch dieser bedarf vielerlei. Desselbengleichen der Weber und der Schuhmacher. Oder nicht? – Richtig. – Wenn nun also auch Holzarbeiter und Schmiede und viele dergleichen Handwerker, Genossen unseres Städtchens werden: so werden sie es schon bedeutend machen. – Allerdings. – Aber es wird immer noch nicht sehr groß sein, wenn wir auch noch Rinderhirten, Schäfer und die andern die mit dem Vieh zu tun haben hinzufügen, damit doch die Ackersleute zum Pflügen Ochsen haben und die Baumeister zum Anfahren sich mit den Ackersleuten zusammen des Zugviehs bedienen können, und die Weber und Schuhmacher Häute und Wolle haben. – Auch klein, sprach er, ist die Stadt nicht mehr, wenn sie dies alles hat. – Allein, sprach ich, die Stadt an einem solchen Orte anzulegen wo sie gar keiner Zufuhre von auswärts bedürfte, möchte fast unmöglich sein. – Unmöglich freilich. – Also wird sie auch noch Anderer bedürfen, die ihr aus anderen Städten zuführen was sie bedarf. – Das wird sie. – Doch aber wenn der Diener leer hinkommt nichts mitbringend was jene bedürfen, von denen geholt werden soll was sie selbst brauchen; so wird er auch leer wieder (371) abziehn. Nicht wahr? – Das dünkt mich. – Also müssen sie zu Hause nicht nur für sich selbst genug schaffen, sondern was und soviel als sie jenen bringen müssen, welche ihnen mitteilen sollen, was sie bedürfen. – Das müssen sie. – Mehrere Ackersleute also und andere Handwerker brauchen wir in unserer Stadt. – Mehrere freilich. – Und auch wohl die andern Diener welche alles einführen und ausführen. Dies sind aber die Handelsleute. Nicht wahr? – Ja. – Also auch Handelsleute brauchen wir? – Freilich. – Und wenn der Handel zur See geführt wird, werden wir noch gar mancher Andern bedürfen, die dessen kundig sind was zum Seewesen gehört. – Gar mancher gewiß. – Wie aber nun in der Stadt selbst? wie sollen sie einander mitteilen was jeder gefertigt hat, weshalb sie doch eigentlich die Gemeinschaft eingegangen sind und die Stadt gegründet haben? – Offenbar, antwortete er, durch Kauf und Verkauf. – Hieraus wird uns also ein Markt und Münze als bestimmtes Zeichen zum Behuf des Tausches entstehen. – Allerdings. – Wenn nun der Landmann der etwas von seinen Erzeugnissen zu Markte bringt, oder auch ein anderer Arbeiter, nicht zur selbigen Zeit da ist, wie die welche seine Ware einzutauschen bedürfen: so wird er von seiner eigentlichen Arbeit feiernd auf dem Markt sitzen. – Ganz und gar nicht, sagte er, sondern es finden sich schon welche, die dies absehend sich selbst zu diesem Dienste bestimmen, welches in wohleingerichteten Städten fast immer die körperlich schwächsten sind, die nicht taugen irgend ein anderes Geschäft zu verrichten. Diese müssen das auf dem Markt abwarten, und das eine für Geld eintauschen von denen die etwas verkaufen wollen, den Andern aber wieder gegen

Geld vertauschen, die etwas zu kaufen nötig haben. – Dieses Bedürfnis nun, sagte ich, erzeugt uns die Krämer in der Stadt. Oder nennen wir die nicht Krämer, die Kaufs und Verkaufs wegen dienstleistend auf dem Markt ausstehn, die aber in die Städte umherreisen Handelsleute? – Allerdings. – Es gibt aber auch noch, wie ich glaube, andere dienstleistende, die von Seiten des Verstandes wohl nicht sehr in die Gemeinschaft gezogen zu werden verdienen, aber hinreichende körperliche Stärke haben zu allerlei schweren Arbeiten, welche denn den Gebrauch ihrer Kräfte verkaufen und den Preis derselben Lohn nennen, selbst aber wie ich denke Tagelöhner genannt werden. Nicht wahr? – Allerdings. – Ein ergänzender Teil der Stadt sind also wie sich zeigt auch die Tagelöhner. – Das scheint wohl. – Ist uns nun wohl, o Adeimantos, die Stadt schon so weit herangewachsen, daß sie vollständig ist? – Vielleicht. – Wo ist nun aber wohl in ihr die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit? und mit welchem von denen, die wir betrachtet haben zugleich entstanden? – Das sehe ich eben nicht, sagte er, o Sokrates, wenn nicht etwa in irgend einem gegenseitigen Verkehr eben dieser (372) unter einander. – Vielleicht, sprach ich, hast du daran ganz recht, wir müssen wenigstens zusehen und es nicht aufgeben. Zuerst nun laß uns erwägen auf welche Weise wohl die so ausgerüsteten leben werden. Nicht wahr sie werden Getreide und Wein ziehen, Kleider und Schuhe machen und Häuser bauen, dabei im Sommer zwar oft unbeschuhet und ziemlich entblößt arbeiten, im Winter aber hinlänglich bekleidet und beschuhet. Und nähren werden sie sich, indem sie aus der Gerste Graupe bereiten und aus dem Weizen Mehl, und dies kneten und backen, und so die schönsten Kuchen und Brote auf Rohr und reinen Baumblättern vorlegen und selbst mit ihren Kindern schmausen, auf Streu von Taxus und Myrten gelagert, des Weines dazu trinkend und bekränzt den Göttern lobsingend, und werden sehr vergnüglich einander beiwohnen, ohne über ihr Vermögen hinaus Kinder zu erzeugen aus Furcht vor Armut oder Krieg. – Hiebei unterbrach mich Glaukon und sagte, Also ohne Zukost scheint es läßt du die Männer bewirten? – Richtig erinnert! sprach ich. Ich vergaß, daß sie auch Zukost haben werden, Salz ja gewiß und Oliven und Käse; und Zwiebeln und Kohl und was vom Felde kann eingekocht werden, werden sie sich einkochen. Auch Nachtisch wollen wir ihnen aufsetzen von Feigen Erbsen und Bohnen, und Myrtenbeeren und Kastanien werden sie sich in der Asche rösten und mäßig dazu trinken. So werden sie ihr Leben friedlich und gesund hinbringen, und aller Wahrscheinlichkeit nach wohlbetagt sterben ihren Nachkommen ein eben solches Leben hinterlassend. – Darauf sagte er, Und wenn du eine Stadt von Schweinen angelegt hättest, o Sokrates, könntest du sie wohl anders als so abfuttern? – Aber was soll ich denn, o Glaukon? sprach ich. – Was Gebrauch ist, antwortete er. Daß, denke ich, die nicht ganz jämmerlich leben sollen, doch auf Polstern liegen werden und von Tischen speisen und Zukost und Nachtisch haben, wie man sie jetzt hat. – Wohl! sprach ich, ich verstehe. Es scheint, wir wollen nicht nur sehen wie eine Stadt entsteht, sondern auch eine üppige Stadt. Vielleicht ist das auch gar nicht unrecht; denn auch, wenn wir eine solche betrachten, können wir wohl Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit erblicken, wie sie sich in den Staaten bilden. Die rechte Stadt nun scheint mir die zu sein, die wir eben beschrieben haben, und die gleichsam gesund ist. Wenn ihr aber wollt, daß wir auch eine aufgeschwemmte Stadt betrachten sollen: so ist nichts dagegen. Denn dieses wird wohl einigen, wie es scheint, (373) nicht Genüge leisten, auch nicht die Lebensart selbst; sondern es sollen Polster da sein und Tische und anderes Hausgerät, und Zukost und Salben und Räucherwerk und Freudenmädchen und Backwerk, dies alles aufs mannigfaltigste. Ja auch was wir vorher aufstellten gilt nun nicht mehr nämlich das notwendige auszubedingen, Häuser, Kleider und Schuhe; sondern man muß die Malerei in Bewegung setzen und die bunte Weberei, und Gold und Elfenbein und alles dergleichen muß angeschafft werden. Nicht wahr? – Ja, sagte er. – Also müssen wir die Stadt wiederum größer machen? denn jene gesunde ist nicht mehr hinreichend, sondern sie muß sich nun anfüllen mit einem Haufen Volks, das nicht mehr des notwendigen wegen in der Stadt ist, wie zum Beispiel alle Jäger und

Schaukünstler, viele die es mit Gestalten und Farben zu tun haben, viele auch mit der Tonkunst, Dichter und deren Diener Rhapsoden, Schauspieler, Tänzer, Unternehmer und Handwerker zu allerlei Gerätschaften, unter andern auch für den weiblichen Putz. Ja auch mehrere Diener werden wir bedürfen. Oder meinst du nicht, daß wir auch werden Kinderwärter nötig haben und Wärterinnen, Kammermädchen und Putzmacherinnen, Bartscherer und dann wieder Bäcker und Köche? Auch Schweinehirten werden wir noch brauchen. Denn dies Tier hatten wir nicht in unserer ersten Stadt, denn es war uns zu nichts nutz; in dieser aber werden wir auch das nötig haben, und des andern zahmen Viehs werden wir auch sehr viel brauchen, was einer nur essen kann. Nicht wahr? – Wie sollten wir nicht? – Und auch Ärzte werden wir gewiß nun weit häufiger nötig haben bei dieser Lebensweise als bei der vorigen? – Bei weitem. – Und auch der Grund und Boden, welcher damals hinreichte die damaligen zu ernähren, wird nun zu klein sein und nicht mehr groß genug. Oder wie sollen wir sagen? – So, sprach er. – Also werden wir von der Nachbarn Land abschneiden müssen, wenn wir genug haben wollen zur Viehweide und zum Ackerbau? und sie auch wieder von unserm, wenn sie sich auch gehn lassen und die Grenzen des notwendigen überschreitend nach ungemäßigtem Besitz streben. – Ganz unumgänglich, o Sokrates, sagte er. – Von nun an werden wir also Krieg zu führen haben, o Glaukon? oder wie wird es gehen? – Allerdings so, sagte er. – Und laß noch gar nicht die Rede davon sein, sprach ich, ob der Krieg Übles oder Gutes bewirkt, sondern nur soviel, daß wir den Ursprung des Krieges gefunden haben in demjenigen, woraus vorzüglich den Staaten sowohl insgemein als auch den Einzelnen darin viel Übles entsteht, wenn es vorhanden ist. – Allerdings. – Noch größer also, mein lieber, muß nun unsere Stadt werden, und zwar (374) nicht um eine Kleinigkeit, sondern um ein ganzes Heer, welches auszieht und für das gesamte Vermögen, und alles was wir eben erwähnten, mit den Angreifenden sich schlägt. – Wie doch? sprach er, können sie denn das nicht selbst? – Nein, sprach ich, wenn nämlich du und wir alle insgesamt vorher richtig behauptet haben, als wir zuerst unsere Stadt anlegten. Wir behaupteten nämlich, wenn du dich erinnerst, es sei unmöglich daß Einer viele Künste zugleich gut ausüben könne. – Du hast Recht, sagte er. – Wie also? sagte ich, scheint dir der kriegerische Kampf kein kunstmäßiger zu sein? – Gar sehr, sagte er. – Sollte man also wohl für die Schuhmacherei mehr Sorge tragen als für das Kriegswesen? – Keinesweges. – Aber den Schuhmacher hielten wir doch zurück, daß er nicht versuchen sollte zugleich Landmann zu sein oder Weber oder Baumeister, sondern nur Schuster, damit uns sein Werk gut geriete. Und so auch jedem von den Andern wiesen wir nur eines zu, wozu jeder sich von Natur am meisten schickte, und womit er nun, von allem andern feiernd und ohne daß er günstige Zeiten brauchte vorbeizulassen sich sein ganzes Leben beschäftigen sollte um es recht schön auszuführen. Was aber zum Kriege gehört, ist daran nicht vorzüglich viel gelegen, daß es schön ausgeführt werde? Oder ist es so leicht, daß auch erst einer von den Ackersleuten zugleich kann ein Kriegermann sein, oder von den Schustern oder mit irgend einer andern Kunst beschäftigten, da doch auch im Brettspiel und Würfelspiel nicht leicht einer es zu etwas bringt, der sich nicht von Kindheit an damit beschäftigt, sondern es nur beiläufig getrieben hat? Und ein Schild zwar oder irgend ein anderes von den kriegerischen Werkzeugen und Waffen braucht einer wohl nur in die Hand zu nehmen, um dann schon selbigen Tages im Gefecht des schweren Fußvolkes oder sonst einem andern was im Kriege vorkommt, ein tüchtiger Streiter zu sein, das doch unter den andern Werkzeugen, keines einen sobald er es nur ergreift, zum Kämpfer oder Meister macht, sondern dem nichts nutz ist, der sich nicht von allem einzelnen hinreichende Erkenntnis erworben und hinreichende Mühe darauf gewendet hat? – Da wären ja auch, sprach er, die Werkzeuge gar viel wert! – Also, sprach ich, je wichtiger das Geschäft der Wehrmänner ist, um desto mehr erfordert es Feier von allem andern, und auch wiederum desto mehr Kunst und Sorgfalt. – Das glaube ich wohl, sagte er. – Nicht auch eine zu dem Geschäft besonders geeignete Natur? – Wie sollte es nicht. – Unsere Sache also würde sein, wenn wir es nur im Stande sind,

auszusuchen, was für Naturen und um weswillen geeignet sind zur Bewachung der Stadt. – Freilich wohl! – Beim Zeus! sprach ich, da haben wir also keine kleine Sache angeregt. Dennoch müssen wir nicht verzagen, so lange wir (375) nur irgend noch Kräfte spüren. – Freilich nicht. – Glaubst du nun wohl, sprach ich, daß die Natur eines edlen Hundes weit unterschieden ist von der eines wohlgearteten Jünglings? – Worin meinst du? – Nun scharf müssen sie doch wohl einer wie der andere sein im Wahrnehmen, und schnell um das Wahrgenommene zu ergreifen, und wiederum stark um im Notfall das ergriffene zu verfechten? – Das alles, sprach er, müssen sie sein. – Und doch auch tapfer? wenn er doch gut fechten soll! – Gewiß. – Wird aber wohl tapfer sein wollen was nicht eifrig ist, mag es nun ein Pferd sein, oder ein Hund, oder was sonst für ein anderes Tier? Oder hast du nicht bemerkt, wie ganz unbezwinglich und unüberwindlich der Eifer ist, mit welchem ausgerüstet jede Seele furchtlos ist bei allem und unbesiegbar? – Das habe ich wohl bemerkt. – Wie also dem Leibe nach der Wehrmann beschaffen sein muß, das ist offenbar. – Ja. – Und auch wie der Seele nach, nämlich eifrig. – Auch das. – Aber, sprach ich, o Glaukon, wie werden sie nun nicht heftig sein untereinander und gegen andere Bürger, wenn sie so beschaffen sind von Natur? – Beim Zeus, sagte er, das ist nicht leicht. – Aber sie müssen doch wohl gegen alle Befreundete sanft sein und nur den Feinden hart. Wo aber nicht, so werden sie nicht erst auf Andere warten dürfen, die sie aufreiben, sondern sie werden es schon eher selbst tun. – Richtig, sagte er. – Was sollen wir also machen? sprach ich. Wo sollen wir eine zugleich sanfte und hocheifrige Gemütsart auffinden? denn die sanftmütige Natur ist ja derjenigen entgegengesetzt, in welcher der Eifer vorherrscht. – Offenbar wohl. – Und doch kann, wem eines von diesen beiden fehlt, kein guter Wächter sein. Dies aber scheint unmöglich, und so wäre denn auch ein guter Wehrmann etwas unmögliches. – Das scheint beinahe, sagte er. – Wie ich nun ratlos war und mir das vorige alles zusammenhielt, sprach ich, Mit Recht sind wir in Verlegenheit, lieber! denn wir haben uns von dem Bilde, welches wir uns vorgehalten hatten, abgewendet. – Wie meinst du das? – Wir haben nicht gemerkt, daß es wirklich solche Naturen gibt, wie wir nicht glaubten, die dieses entgegengesetzte vereinigen. – Wo doch? – Auch unter andern Tieren könnte man sie wohl finden, am leichtesten aber wohl bei dem, welches wir dem Wehrmann verglichen. Denn du weißt wohl, daß das edler Hunde Art ist, von Natur gegen Hausgenossen und Bekannte so sanft zu sein als nur möglich, gegen Unbekannte aber ganz das Gegenteil. – Das weiß ich wohl. – Dies, sprach ich, ist also möglich; und es ist nichts widernatürliches, daß wir einen Wehrmann suchen, der so sei. – Es scheint wohl nicht. – Dünkt dich nun auch dies noch nötig für einen der sich zum Wächter schicken soll, daß er nächst dem eifrigen auch noch philosophisch sei von Natur? – Wie doch? sprach er; denn ich (376) verstehe nicht. – Auch dieses, sprach ich, kannst du an den Hunden sehn, und es ist gewiß sehr wunderbar an dem Tiere. – Was doch? – So wie es einen Unbekannten sieht, ist es ihm böse, ohne daß jener ihm zuvor irgend etwas zu leide getan; wenn aber einen Bekannten, ist es ihm freundlich, wenn er ihm auch niemals irgend etwas gutes erwiesen. Oder ist dir das noch niemals aufgefallen? – Ich habe, sagte er, bis jetzt eben noch nicht darauf gemerkt; aber daß sie es so machen ist offenbar. – Aber dies ist doch gewiß eine herrliche Beschaffenheit seiner Natur und wahrhaft philosophisch. – Weshalb doch? – Weil er, sprach ich, an nichts andern einen befreundeten Anblick und einen widerwärtigen unterscheidet, als daß er den einen kennt und der andere ihm unbekannt ist. Wie sollte wohl nicht lernbegierig sein, wer durch Verstehen oder Nichtverstehen das verwandte und fremdartige bestimmt? – Auf keine Weise, sagte er, kann es anders sein. – Und, sprach ich, lernbegierig und philosophisch ist doch dasselbige? – Freilich dasselbe. – Also laß uns dreist auch für den Menschen festsetzen, wenn einer seiner Natur nach nur gegen Angehörige und Bekannte sanftmütig sein soll, müsse er auch philosophisch und lernbegierig sein? – Das wollen wir festsetzen. – Also philosophisch, und eifrig, und rasch und stark muß uns von Natur sein, wer ein guter und tüchtiger Wächter der Stadt sein soll. – Auf alle Weise gewiß,

sagte er. – So sei uns also dieser beschaffen. Auf welche Weise aber sollen uns solche auferzogen und gebildet werden? Und gehört uns wohl auch diese Untersuchung zur Sache, um das zu finden weshalb wir alles andere betrachten, nämlich auf welche Weise Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im Staat entstehe? damit wir weder das gehörige auslassen, noch auch vielerlei durcheinander abhandeln. – Da sagte des Glaukon Bruder, Auf alle Weise erwarte ich, daß diese Untersuchung sehr förderlich sein wird hierzu. – Beim Zeus, sprach ich, lieber Adeimantos, so dürfen wir also nicht davon absteigen, und wenn es auch gar weitläufig wäre. – Freilich, sagte er. –

Komm also, und als wenn wir uns bei voller Muße etwas erzählten, laß uns die Erziehung dieser besprechen. – Das wollen wir. – Welches ist also ihre Erziehung? oder ist es wohl schwer eine bessere zu finden als die durch die Länge der Zeit gefundene? und da ist doch die für den Leib die Gymnastik und die für die Seele die Musik? – So ist es. – Sollen wir nun nicht bei der Musik früher die Erziehung anfangen als bei der Gymnastik? – Warum nicht? – Wenn du aber Musik sagst, meinst du darunter auch Reden oder nicht? – Ich gewiß. – Und Reden gibt es doch zweierlei, wahre nämlich und falsche? – (377) Ja. – Gebildet müssen sie werden durch beide, zuerst aber durch die falschen. – Ich verstehe nicht, sprach er, wie du das meinst? – Du verstehst nicht, sagte ich, daß wir den Kindern zuerst Märchen erzählen? und diese sind doch um sie im Ganzen zu bezeichnen Falsches, es ist aber auch Wahres darin. Und eher beschäftigen wir die Kinder mit Märchen als mit Leibesübungen. – So ist es. – Dies also meinte ich damit, daß man die Musik eher angreifen müsse als die Gymnastik. – Richtig, sagte er. – Nun weißt du doch wohl, daß der Anfang eines jeden Geschäftes das wichtigste ist, zumal bei irgend einem jungen und zarten Wesen. Denn da wird vornehmlich das Gepräge gebildet und angelegt, welches man jedem einzeichnen will. – Offenbar freilich. – Sollen wir es also so leicht hingehn lassen, daß die Kinder Märchen wie sie sich eben treffen und von wem es sich traf erfunden anhören, und so in ihre Seelen Vorstellungen aufnehmen, meistens denen entgegengesetzt, welche sie, wenn sie erwachsen sind, unserer Meinung nach werden haben sollen? – Das wollen wir keinesweges hingehen lassen. – Zuerst also, wie es scheint, müssen wir Aufsicht führen über die, welche Märchen und Sagen dichten, und welches Märchen sie gut gedichtet haben, dieses einführen, welches aber nicht, das ausschließen. Die eingeführten aber wollen wir Wärterinnen und Mütter überreden den Kindern zu erzählen, um so noch weit sorgfältiger die Seele durch Erzählungen zu bilden, als mit ihren Händen den Leib. Von denen aber, die sie jetzt erzählen, sind wohl die meisten zu verwerfen. – Welche doch? fragte er. – An den größern Märchen, sprach ich, können wir auch die kleineren beurteilen. Denn größere und kleinere müssen dieselbe Art und Abzweckung haben. Oder meinst du nicht? – Ich wohl auch, sagte er, aber ich verstehe noch nicht einmal welche große du meinst. – Nun, sprach ich, welche Hesiodos und Homeros und die andern Dichter uns erzählt haben. Denn diese haben doch für die Menschen unwahre Erzählungen zusammengesetzt und vorgetragen, und tragen sie auch noch vor. – Welche aber, fragte er, meinst du, und was tadelst du daran? – Was man, sprach ich, zuerst und vorzüglich tadeln muß, zumal wenn die Unwahrheit nicht sehr schön vorgetragen wird. – Welches nur? – Wenn einer unrichtig darstellt in seiner Rede von Göttern und Heroen wie sie geartet sind, wie wenn was ein Maler malt dem gar nicht gleicht, dem er sein Gemälde doch ähnlich machen wollte. – Gewiß, sagte er, ist es richtig dergleichen zu tadeln. Aber wie ist das nur gemeint, und wovon sprichst du? – Zuerst, sagte ich, die größte Unwahrheit und über die größten Dinge hat der gewiß gar nicht löblich gefälscht, welcher gesagt hat, Uranos solle getan haben was Hesiodos von ihm erzählt, und auch (378) Kronos so Rache an ihm genommen. Aber des Kronos Taten und was ihm wieder von seinem Sohne begegnet, sollte wohl, denke ich, auch wenn es wahr wäre, unverständigen und jungen Leuten nicht so unbedacht erzählt werden, sondern am liebsten

verschwiegen bleiben; wenn aber eine Notwendigkeit wäre es zu erzählen, müßten es nur so wenige als möglich auf geheimnisvolle Weise erfahren, nachdem sie nicht etwa ein Schwein geopfert, sondern irgend ein gar großes und unerhörtes Opfer, damit nur recht wenige dazu kommen könnten es zu erfahren. – Freilich, sagte er, sind diese Reden hart. – Und nicht zuzulassen, sprach ich, o Adeimantos, in unserer Stadt, noch einem Jünglinge vorzusagen, wenn er das äußerste Unrecht begehe, tue er nichts besonderes, auch nicht wenn er seinen Vater für begangenes Unrecht auf jede Weise strafe, sondern er tue immer nur was auch die ersten und größten Götter. – Nein beim Zeus, sprach er, auch mir selbst scheint es nicht angemessen dies zu sagen. – Auch wohl überhaupt nicht, sagte ich, daß Götter Göttern nachstellen und mit ihnen Krieg führen und fechten, wie es ja auch nicht einmal wahr ist; wenn doch die, welche unsere Stadt zu verteidigen haben, es ja für das schändlichste halten müssen, leicht unter einander in Feindschaft zu geraten. Und weit gefehlt, daß man ihnen von Riesenkriegen vorerzählen sollte, noch diese abbilden, noch von den vielen und mancherlei andern Fehden der Götter und Heroen mit ihren Verwandten und Angehörigen. Sondern wenn wir sie irgend überzeugen wollen, daß nie kein Bürger den andern feind zu sein pflegt und dies auch nicht fein wäre: so muß auch dergleichen schon von Anfang an zu den Kindern gesagt werden von den Altvätern und Mütterchen und allen älteren Personen, und auch die Dichter muß man nötigen in demselben Sinne ihre Reden einzurichten. Aber daß Hera von ihrem Sohne gebunden und Hephaistos von seinem Vater heruntergeworfen worden ist, weil er der geschlagenen Mutter beistehn wollte, und alle Götter-Gefechte, welche Homeros gedichtet hat, diese sind nicht zuzulassen in unserer Stadt, mag nun ein verborgener Sinn darunter stecken oder auch keiner. Denn der Jüngling ist nicht im Stande zu unterscheiden, was dieser verborgene Sinn ist und was nicht; aber was er in diesen Jahren in seine Vorstellung aufnimmt, das pflegt schwer auszuwaschen und umzuändern zu sein. Weshalb eben dieses fast für alles zu rechnen ist, daß was sie zuerst hören auf das sorgfältigste mit Bezug auf die Tugend erzählt sei. – Das hat allerdings Grund, sagte er. Aber wenn uns nun jemand weiter fragte, was denn dieses wohl wäre, und welche Erzählungen solche: was würden wir sagen? – Darauf erwiderte ich, O Adeimantos, wir sind keine Dichter in diesem Augenblick du und ich, sondern Städtegründer; und solchen (379) gebührt zwar die Grundzüge zu kennen, nach denen die Dichter erzählen müssen, und sie nicht zuzulassen, wenn sie von diesen abweichen, nicht aber selbst Märchen zu dichten. – Richtig, sagte er. Aber nun eben diese Grundzüge in Bezug auf die Götterlehre, welches wären sie? – Diese eben, sagte ich. Wie Gott ist seinem Wesen nach, so muß er auch immer dargestellt werden, mag einer im Epos von ihm dichten oder in Liedern oder in der Tragödie. – So muß es sein. – Nun ist doch Gott wesentlich gut, und auch so darzustellen! – Wie sollte er nicht! – Allein nichts was zum guten gehört ist doch verderblich. Nicht wahr? – Nein dünkt mich. – Kann nun wohl was nicht verderblich ist schaden? – Mit nichten. – Und was nicht schadet irgend böses tun? – Auch das nicht. – Was aber gar nichts böses tut, das kann auch wohl nicht irgend an etwas bösem Ursache sein. – Wie sollte es? – Wie aber? förderlich ist doch das Gute? – Ja. – Also Ursache des Wohlbefindens? – Ja. – Nicht also von allem ist das Gute Ursache, sondern was sich gut verhält, davon ist es Ursache; an dem üblen aber ist es unschuldig. – Vollkommen freilich, sagte er. – Also auch Gott, weil er ja gut ist, kann nicht an allem Ursache sein, wie man insgemein sagt, sondern nur von wenigem ist er den Menschen Ursache, an dem meisten aber unschuldig. Denn es gibt weit weniger gutes als böses bei uns; und das Gute zwar darf man auf keine andere Ursache zurückführen, von dem Bösen aber muß man sonst andere Ursachen aufsuchen, nur nicht Gott. – Vollkommen richtig, sagte er, scheinst du mir zu reden. – Also ist es nicht anzunehmen, weder vom Homeros noch von irgend einem andern Dichter, wenn einer so unvernünftig fehlt in Bezug auf die Götter, daß er sagte, es sein zwei Fässer gestellt an der Schwelle Kronions, Voll das eine von Gaben des Wehs, das andere des Heiles. Und wem nun vermischt Zeus von beiden gibt, Solchen trifft abwechselnd ein

böses Los und ein gutes; wem aber nicht, sondern unvermischt das eine, Diesen verfolgt herznagende Not auf der heiligen Erde; noch auch daß Zeus uns ein Spender ist des Guten so wie des Bösen. Und die Zerreißung der Schwre und Verträge die Pandaros veranlaßte, wenn jemand sagen will, die sei durch Athene und Zeus geschehen, den wollen wir nicht loben. Noch auch der Götter Streit und Entscheidung durch (380) Themis und Zeus; noch auch was Aischylos sagt muß man die Jünglinge hören lassen, Verschuldung läßt Gott wachsen bald, wenn er zu Boden schmettern will ein Haus. Sondern wenn einer, worin ja diese Jamben sich finden, die Schicksale der Niobe oder der Pelopiden oder die troischen oder anderes dergleichen dichten will, so lasse man sie ihn entweder gar nicht als Gottes Taten erzählen; oder wenn als solche, dann muß er die Rede ohngefähr dafür auffinden, die wir jetzt suchen, und sagen daß Gott nur was gerecht und gut war getan hat, und sie Nutzen gehabt haben von der Strafe; daß aber die Strafeleidenden unselig sind, und doch der sie ihnen angetan hat Gott war, das muß man den Dichter nicht sagen lassen. Allein wenn sie sagen wollten, daß als unselige die Bösen der Strafe bedurft hätten, und dadurch, daß sie Strafe litten ihnen von Gott geholfen worden sei, dies kann man lassen. Zu behaupten aber, daß Gott irgend jemanden Ursache des Bösen geworden ist, da er doch gut ist, dies muß man auf alle Weise abwehren, daß es nicht jemand sage in seinem Staat wenn er gut soll regiert werden, noch auch jemand höre weder jung noch alt, und weder in gemessener Rede noch in ungemessener vorgetragen, weil es weder fromm wäre, wenn es einer sagte, noch uns zuträglich, noch auch mit sich selbst übereinstimmend. – Ich stimme mit dir, sagte er, für dieses Gesetz und es gefällt mir. – Dies also, sprach ich, wäre eines von den Gesetzen und Vorschriften, in Bezug auf die Götter, kraft dessen nur so darf geredet und gedichtet werden, daß Gott nicht an allem Ursache ist, sondern nur an dem Guten. – Dies reicht auch hin, sagte er. – Wie aber nun dieses zweite? Meinst du daß Gott ein Zauberer ist, und wie aus dem Hinterhalt bald in dieser bald in jener Gestalt erscheint, bald wirklich selbst viele Gestalten annehmend und seine eigne dagegen vertauschend, bald nur uns hintergehend und machend daß wir dergleichen von ihm glauben müssen? Oder meinst du daß er ganz einfach ist und am allerwenigsten aus seiner eigenen Gestalt herausgeht? – Das weiß ich so jetzt gleich nicht zu sagen, sprach er. – Wie aber dieses? Ist es nicht notwendig, wenn ja etwas aus seiner eigenen Gestalt heraustritt, daß es entweder durch sich selbst oder durch ein anderes muß verwandelt werden? – Notwendig. – Wird aber nicht jedes vortrefflichste am wenigsten von einem andern verändert und bewegt, wie der Leib von Speise, Trank und Anstrengung, und jedes Gewächs von Hitze, Sturm und dergleichen Einwirkungen, wird nicht jedes gesundeste und stärkste davon am wenigsten verändert? – (381) Allerdings wohl. – Und die Seele selbst, wird nicht die tapferste und vernünftigste am wenigsten von irgend einer äußeren Einwirkung erschüttert und verändert? – Ja. – Und so gewiß auch alles zusammengesetzte Geräte und Gebäude und Bekleidungen werden nach derselben Regel, je besser sie gearbeitet sind und geraten, um desto weniger von der Zeit und andern Einwirkungen verändert. – So ist es allerdings. – Also alles vollkommene von Natur oder durch Kunst oder durch beides nimmt die wenigste Veränderung durch anderes an. – So zeigt es sich. – Aber Gott und was Gottes ist muß doch in jeder Hinsicht vollkommen sein. – Unumgänglich. – Auf diese Weise also könnte wohl am wenigsten Gott vielerlei Gestalten bekommen. – Am wenigsten gewiß. – Aber vielleicht daß er sich selbst verwandelt und verändert! – Offenbar, sagte er, wenn er nämlich verändert wird. – Verwandelt er sich nun wohl in besseres oder schöneres oder in schlechteres und hlicheres als er selbst ist? – Notwendig, sagte er, in häßliches, wenn er sich verändert. Denn wir können doch nicht sagen, daß Gott an irgend einer Schönheit oder Tugend Mangel leide. – Vollkommen richtig gesprochen! sagte ich. Und da es sich so verhlt, Adeimantos, glaubst du wohl, daß jemand sich freiwillig in irgend einer Hinsicht schlechter machen wird als er ist, sei es nun ein Gott oder ein Mensch? – Unmöglich, sagte er. – Also ist es auch für Gott unmöglich, daß er sich selbst sollte verwandeln wollen; sondern jeder von ihnen

bleibt, wie es scheint, da er so schön und trefflich ist als möglich, auch immer ganz einfach in seiner eignen Gestalt. – Das scheint mir wenigstens durchaus notwendig, sagte er. – Keiner also von den Dichtern, sprach ich, sage uns, o Bester, daß Götter in wandelnder Fremdlinge Bildung jede Gestalt nachahmend durchgehn die Gebiete der Menschen. Auch den Proteus und die Thetis verläumde niemand, noch führe uns jemand weder in Tragödien noch anderen Gedichten die Hera vor, wie sie in eine Priesterin verwandelt für des Argeiischen Flusses Inachos lebenspendende Kinder Gaben sammelt, und noch viel anderes dergleichen mögen sie uns nicht vorlügen, noch auch sollen von ihnen überredet die Mütter ihre Kinder zu fürchten machen, indem sie die Märchen schlecht erzählen, als ob Nachts gewisse Götter allerlei wunderlichen Fremdlingen ähnlich sich sehen ließen, damit sie nicht zugleich die Götter lästern und zugleich auch ihre Kinder feigherziger machen. – Freilich nicht, sagte er. – Aber, sprach ich, vielleicht sind die Götter selbst wohl so daß sie sich nicht verwandeln, machen uns aber glauben, als ob sie in so vielerlei Gestalten erschienen, indem sie uns nämlich hintergehen und bezaubern? – Vielleicht wohl, sagte er. – Und wie? sprach ich. Sollte denn Gott lügen (382) wollen, indem er in Wort oder Tat uns ein leeres Schattenbild darstellt? – Ich weiß nicht, sagte er. – Du weißt nicht, sprach ich, daß die wahre Lüge, wenn es anders möglich ist so zu reden, alle Götter und Menschen hassen? – Wie meinst du das? sagte er. – So, sprach ich, daß das vorzüglichste in sich selbst und über das vorzüglichste niemand mit Willen täuschen will, sondern am allermeisten fürchtet dort die Unwahrheit zu haben. – Auch so, sprach er, verstehe ich es noch nicht. – Du denkst eben, sagte ich, daß ich etwas sehr hohes sage; ich meine aber nur, daß in der Seele über das was ist sich zu täuschen und getäuscht zu haben und torigt zu sein, und dort die Unwahrheit zu haben und zu besitzen, Alle am wenigsten wünschen, sondern sie vielmehr dort vorzüglich hassen. – Bei weitem, sagte er. – Aber mit vollkommenem Recht kann man doch das eben beschriebene die wahre Unwahrheit nennen, ich meine die Unwissenheit in der Seele des Getäuschten. Denn die in den Reden ist nur eine Nachahmung jenes Ereignisses in der Seele und ein später entstandenes Abbild, nicht mehr die unvermischte Unwahrheit. Oder ist es nicht so? – Freilich. – Die eigentliche Unwahrheit wird also nicht nur von Göttern sondern auch von Menschen gehaßt. – Das dünkt mich. – Wie nun aber die Unwahrheit in Reden, wann und wozu ist die doch nützlich, so daß sie den Haß nicht verdient? Nicht gegen die Feinde? und auch der sogenannten Freunde wegen, wenn diese im Wahnsinn oder aus irgend einer Unvernunft etwas arges zu tun unternehmen, wird sie dann nicht als ein ableitendes Mittel nützlich? und auch in den eben erwähnten Dichtungen, da wir nicht wissen wie sich die alten Begebenheiten in Wahrheit verhalten, bilden wir der Wahrheit die Unwahrheit so genau als möglich nach, und machen sie dadurch gar sehr nützlich. – Gewiß, sprach er, verhält es sich so. – In welcher von diesen Beziehungen nun soll wohl Gott die Unwahrheit nützlich sein? Soll er etwa weil ihm das altertümliche unbekannt ist, um doch etwas ähnliches darzustellen Unwahrheiten vorbringen? – Das wäre ja lächerlich, sagte er. – Also ein unwahrer Dichter ist in Gott nicht zu suchen? – Nein dünkt mich. – Aber aus Furcht vor seinen Feinden könnte er wohl lügen? – Weit gefehlt. – Oder wegen Unverstandes und Wahnsinns derer, denen er zugetan ist? – Aber, sagte er, kein Unvernünftiger und Wahnsinniger ist je von Gott geliebt. – Es gibt also nichts um des willen Gott lügen könnte. – Es gibt nichts. – In jeder Hinsicht also ist das dämonische und göttliche ohne Falsch. – Auf alle Weise gewiß, sagte er. – Offenbar also ist Gott einfach und wahr in Wort und Tat, und verwandelt sich weder selbst, noch hintergeht er Andere weder in Erscheinungen noch in Reden, noch indem er ihnen Zeichen sendet weder im Wachen noch (383) im Schlaf. – So, sprach er, leuchtet es auch mir selbst ein durch deine Reden. – Du räumst also ein, daß dieses die zweite Vorschrift ist nach der von den Göttern muß geredet und gedichtet werden, daß sie weder selbst als Zauberer sich verwandeln, noch auch uns durch Täuschungen verleiten in Wort und Tat. – Ich räume es ein. – Wenn wir also noch so viel anderes am Homeros loben, so wollen wir



doch das nicht loben, wie Zeus dem Agamemnon den Traum sendet, noch vom Aischylos wenn Thetis sagt Apollon habe singend bei ihrer Hochzeitsfeier gepriesen ihr schönes Mutterglück der Söhne krankheitloses spätes Lebensziel. Und dies gesagt bekräftet sein Pän zuletzt mein gottbegünstigt Schicksal mich ermutigend. Da hoffe ich truglos werde Phoibos Göttermund mir sein der kunstreich Weissagungen sprudelnde. Er aber selbst der Sänger, der selbst dieses sprach, Er selbst von damals Hochzeitsgast, ist selber nun des Sohnes Mörder. Wenn einer dergleichen sagt von den Göttern, wollen wir zürnen und ihm keinen Chor geben, noch leiden, daß ein Lehrer solches zum Unterricht der Jugend gebrauche, wenn unsere Wächter sollen gottesfürchtig und gottähnlich werden, so weit es dem Menschen nur irgend möglich ist. – Auf alle Weise, sagte er, nehme ich diese Vorschriften an, und möchte sie als Gesetze gebrauchen.

## Drittes Buch

### Drittes Buch

(386) Über die Götter also, sprach ich, ist es dergleichen, wie es scheint, was diejenigen von Kindheit an hören und was sie nicht hören müssen, welche die Götter und ihre Eltern ehren und die Freundschaft unter sich nicht für ein geringes halten sollen. – Und ich denke, sagte er, ganz richtig hat sich uns dieses so gezeigt. – Und wie? wenn sie tapfer werden sollen, muß man ihnen nicht dieses sagen, und was nur im Stande ist darauf zu wirken, daß sie wenigstens möglich den Tod fürchten? Oder glaubst du, es sei irgend jemand tapfer der diese Furcht in sich hat? – Nein beim Zeus, sprach er, ich nicht. – Und wie? wenn einer glaubt daß es eine Unterwelt gibt, und zugleich daß sie furchtbar ist, meinst du der werde irgend ohne Furcht vor dem Tode sein, und in Gefechten lieber den Tod als Niederlage und Knechtschaft wählen? – Keinesweges. – Wir müssen also, wie es scheint, auch über diejenigen Aufsicht führen, die hierüber Erzählungen vortragen wollen, und sie ersuchen nicht so schlechthin die Unterwelt zu schmähen, sondern sie lieber zu loben, weil sonst was sie sagten weder richtig sein würde noch auch denen nützlich welche wehrhaft sein sollen. – Das müssen wir, sagte er. – Löschen wir also, sprach ich, von diesem Gedicht anfangend, alles dergleichen aus, wie Lieber ja wollt ich das Feld als Tagelöhner bestellen Einem dürftigen Mann, ohn' Erb' und eigenen Wohlstand als die sämtliche Schar der geschwundenen Toten beherrschen; und Daß nicht Menschen erschien und Unsterblichen seine Behausung fürchterlich dumpf, voll Wustes, wovor selbst grauet den Göttern; und Götter so ist denn fürwahr auch noch in Aides Wohnung Seel' und Schattengebild', doch ganz der Besinnung entbehrt sie; und Daß er allein wahrnehme, denn Andere sind flatternde Schatten; und, aber die Seel' aus den Gliedern entfloh in die Tiefe des Ais klagend ihr Jammergeschick, getrennt von Jugend und Mannkraft; und, die Seele, wie dampfender (387) Rauch in die Erde sank sie hinab hellschwirrend, und So wie die Fledermaus' im Geklüft der schaudrichten Höhle schwirrend umher sich schwingen, wenn ein' aus der Reihe des Schwarmes niedersank von dem Fels, und darauf an einander sich klammern: so mit zartem Geschwirr entschwebten sie. Dieses und alles dergleichen wollen wir bei dem Homeros und den andern Dichtern bevorworten, uns nicht zu zürnen wenn wir es ausstreichen, nicht als ob es nicht dichterisch wäre und dem Volk angenehm zu hören, sondern weil es je dichterischer um desto weniger darf gehört werden von Knaben und Männern, welche sollen frei gesinnt sein und die Knechtschaft mehr scheuen als den Tod. – Auf alle Weise gewiß. – Also sind auch wohl ferner alle schreckliche und furchtbare Namen für diese Gegenstände zu verwerfen wie der Kokytos und Styx und die Unteren und Verdorrtten, und was sonst für Namen in diesem Sinne gebildet alle Hörer wer weiß wie sehr schaudern machen. Und vielleicht sind sie gut zu etwas anderem, wir aber fürchten für unsere Wehrmänner, daß sie uns nicht durch eben diesen Schauder aufgelöster und weichlicher werden als billig. – Und mit Recht gewiß fürchten wir das. – Ist also dies fortzuschaffen? – Ja. – Und nach entgegengesetzter Weise muß geredet und gedichtet werden. – Offenbar. – Also auch wohl die Wehklagen und das Jammern um ausgezeichnete Männer werden wir abschaffen? – Notwendig, sagte er, wenn doch auch das vorige. – Bedenke nur ob wir recht tun werden sie abzuschaffen oder nicht! Wir behaupten nämlich, ein rechtschaffener Mann werde für einen andern solchen, dessen Freund er auch ist, das Sterben nicht als etwas furchtbares ansehen. – Das behaupten wir freilich. – Also kann er auch nicht über ihn, als dem etwas schreckliches begegnet wäre, jammern. – Gewiß nicht.

– Aber wir sagen auch noch dieses, daß ein solcher am meisten selbst sich genügt um gut zu leben, und vorzüglich vor den übrigen eines andern nicht bedarf. – Richtig, sagte er. – Ihm ist es also auch am wenigsten schrecklich, Söhne und Brüder zu verlieren, oder Besitztümer und dergleichen etwas. – Am wenigsten gewiß. – Am wenigsten also werde er auch jammern, sondern es auf das gleichmütigste ertragen, wenn ein solcher Unfall ihn trifft. – Bei weitem. – Mit Recht also schaffen wir die Klagen um berühmte Männer ab, und überlassen sie den Weibern, jedoch auch unter diesen (388) nicht einmal den besseren, und solchen Männern die nichts taugen, damit diejenigen sich schämen ähnliches zu tun, die wir zum Schutz des Landes erziehen. – Richtig, sagte er. – Wiederum also bitten wir den Homeros und die andern Dichter nicht zu dichten den Achilleus der Göttin Sohn, Bald auf die Seiten darniedergelegt und bald auf den Rücken, bald auf das Antlitz hin, dann plötzlich empor sich erhebend, Schweifend am Ufer des Meeres des unermeßlichen, noch auch mit beiden Händen des schwärzlichen Staubes ergreifend überstreuend das Haupt, noch auch sonst weinend und jammern, wie jener ihn viel und mannigfaltig dargestellt hat, noch auch den Priamos der doch den Göttern genah war, Allen flehend umher auf schmutzigem Boden sich wälzend, Nennend jeglichen Mann mit seinem Namen. Und noch weit mehr als dies werden wir sie bitten uns die Götter nicht jammernd zu dichten, und sagend Weh mir Armen, o mir unglücklichen Heldenmutter. Und wenn auch Götter mögen sie doch wenigstens nicht wagen den größten der Götter so unähnlich sich selbst darzustellen, daß er sagt, Wehe doch einen Geliebten umhergejagt um die Mauer seh ich dort mit den Augen und ach, sein jammert mich herzlich. Und, wehe mir wenn das Geschick Sarpedon meinen Geliebten unter Patroklos Hand des Menoitiden mir bändigt. Denn lieber Adeimantos wenn dergleichen unsere Jünglinge ernsthaft anhören und nicht darüber lachen als über ganz unwürdige Rede: so hätte es gute Wege, daß einer sich selbst, der doch nur ein Mensch ist, solcher Dinge unwert halten und sich selbst strafen sollte, wenn ihm etwan in den Sinn käme dergleichen zu reden oder zu tun; sondern ohne sich zu schämen oder sich zurückzuhalten, würde jeder uns auch über geringe Ereignisse gar viel Jammer und Wehklagen vorsingen. – Vollkommen richtig, sprach er, bemerkst du das. – So soll es aber doch nicht sein, wie unsere Rede uns nur eben andeutete, der wir doch folgen müssen, bis uns jemand durch eine andere schönere überführt. – Das müssen wir freilich. – Aber auch sehr lachlustig dürfen sie doch nicht sein. Denn wenn sich jemand in heftigem Lachen gehn läßt, so sucht dergleichen auch immer wieder eine heftige Umwendung. – Das dünkt mich wohl, sagte er. – Weder also, wenn uns jemand Menschen, die der Rede wert sind, vom Gelächter überwältiget darstellt, dürfen (389) wir uns das gefallen lassen, noch viel weniger aber wenn Götter. – Bei weitem, sprach er. – Also wollen wir dem Homeros auch das nicht durchgehn lassen von den Göttern, doch unermeßliches Lachen erscholl den seligen Göttern Als sie sahn wie Hephaistos in emsiger Eil umherging; das dürfen wir nicht gelten lassen nach deiner Rede. – Wenn du diese Rede, sprach er, als mein ansehen willst, dürfen wir es allerdings nicht gelten lassen. – Allein auch die Wahrheit müssen wir doch gar sehr hoch ansetzen. Denn wenn das nun eben gesagte richtig, und in Wahrheit den Göttern Täuschung unnütz den Menschen aber heilsam ist, nach Art der Arznei: so ist doch offenbar, daß wir dergleichen den Ärzten überlassen müssen, andere Unkundige aber sich nicht damit befassen dürfen. – Das ist offenbar, sagte er. – Also denen die in der Stadt regieren, wenn überall irgend jemanden, kann es zukommen Unwahrheit zu reden, der Feinde oder auch der Bürger wegen zum Nutzen der Stadt; alle Andern aber dürfen sich hiemit gar nicht befassen. Sondern wenn etwa gar irgend ein Einzelner diese Regierenden täuschen wollte, werden wir sagen dies sei dasselbe und ein noch größeres Vergehen, als wenn der Kranke dem Arzt, oder wer Leibesübungen treibt seinem Meister über den Zustand seines Leibes nicht die Wahrheit sagt, oder wenn einer den Schiffsmeister über das Schiff und die Schiffsleute nicht recht berichtet, was entweder er selbst oder ein anderer Schiffender tut. – Vollkommen richtig, sagte er. – Wenn du also irgend einen

Andern ertappst in der Stadt, daß er lügt, einen von denen die gemeinsame Künste verstehen als den Seher, den heilenden Arzt und den Meister des Baues: so wirst du ihn strafen weil er eine Handlungsweise einführt, die für eine Stadt eben so sehr als für ein Schiff zerstörend und verderblich ist. – Wenn nämlich, sprach er, mit der Rede auch die Tat stimmen soll. – Und wie? werden etwa unsere Jünglinge nicht auch Besonnenheit nötig haben? – Wie sollten sie nicht? – Und besteht nicht die Besonnenheit für den großen Haufen in dergleichen vornehmlich, daß sie den Herrschenden unterwürfig sind, selbst aber auch herrschen über ihre Lust an Speise und Trank und an den Liebessachen? – Das dünkt mich wenigstens. – Dergleichen also, denke ich, werden wir sagen sei schön gesagt, wie beim Homeros Diomedes sagt, Trauter o halte dich still und gehorche du meiner Ermahnung und was damit zusammenhängt, Jene wandelten still, die mutbeseelten Achaier ehrfurchtvoll verstummend den Königen und was sonst von dieser Art ist? – Schön allerdings. – Wie aber dergleichen? Trunkenbold mit dem Blicke des Hunds und dem Mute des Hirsches, und was weiter folgt, oder was sonst (390) wo einer in Rede oder Dichtung als Untergebener übermütiges gesagt hat gegen Vorgesetzte? – Nicht schön. – Zur Besonnenheit wenigstens denke ich nicht, daß es Jünglingen dienlich ist zu hören; wenn es ihnen aber sonst anderes Vergnügen macht, das ist gar nicht zu verwundern. Oder wie kommt es dir vor? – Eben so, sagte er. – Und wie? wenn man im Gedicht den weisesten Mann sagen läßt, das dünke ihm die seligste Wonne von allem, wenn voll vor jedem die Tische stehn mit Brot und Fleisch, und geschöpfeten Wein aus dem Krüge fleißig der Schenk umträgt und umher eingießt in die Becher, meinst du das sei einem jungen Manne zur Selbstbeherrschung förderlich zu hören? oder das Doch ist Hungerssterben das jammervollste Verhängnis? oder daß Zeus, was er während die andern Götter und die Menschen schliefen, allein wachend beschlossen hatte, das insgesamt leichtfertig vergißt, lediglich aus Verlangen nach der Liebeslust, und dergestalt außer sich gesetzt wird beim Anblick der Hera, daß er nicht einmal ins Gemach gehn will, sondern gleich dort begehrt auf der Erde sich zu ihr zu gesellen, und selbst sagt, er sei so von dem Verlangen überwältigt, wie nicht einmal damals als sie zuerst einander genahet, geheim vor den liebenden Eltern? noch auch wie Ares und Aphrodite vom Hephaistos gefangen wurden eben solcher Dinge wegen? – Beim Zeus, sprach er, allerdings scheint mir das hiezu nicht förderlich. – Sondern, sprach ich, wenn irgendwo von berühmten Männern, in Reden und Taten, Beweise vorkommen von Festigkeit gegen alles, das mögen sie sehen und hören; wie etwa dieses, Aber er schlug an die Brust und strafte das Herz mit den Worten, Dulde nun aus mein Herz, noch härteres hast du geduldet. – Auf alle Weise freilich, sagte er. – Auch wohl bestechlich muß man die Männer nicht werden lassen noch auch geldgierig. – Keinesweges. – Also auch ihnen nicht singen Götter gewinnet Geschenk, Geschenk auch mächtige Herrscher; noch soll man des Achilleus Erzieher Phoinix loben, als rede er verständiges, indem er ihm den Rat gibt, falls er Geschenke bekäme den Achaiern zu helfen, ohne Geschenk aber nicht von seinem Zorne zu lassen. Und auch vom Achilleus selbst wollen wir nicht annehmen noch eingestehen er sei so geldgierig, daß er vom Agamemnon Geschenke genommen und wiederum für einen Preis auch den (391) Leichnam losgegeben, anders aber es nicht gewollt. – Freilich ist es nicht billig, sagte er, dergleichen zu loben. – Ich trage auch nur Bedenken, sprach ich, des Homeros wegen zu sagen es sei auch nicht fromm dergleichen auf den Achilleus auszusagen, oder wenn Andere es sagen zu glauben. Eben so wenig, daß er zum Apollon gesagt habe: O des Betrugs! Ferntreffer du grausamster unter den Göttern. Traun ich rächte mich gern, wenn genug der Stärke mir wäre! Und wie er dem Flusse, der doch ein Gott ist, in gar nichts folgen wollte, sondern nur auf Kampf gestellt war, und ein andermal von seinen dem andern Fluß dem Spercheios geweihten Haaren sagte, Laß mich dem Held Patroklos das Haar mitgeben zu tragen, der doch tot war, und daß er das wirklich getan, muß man nicht glauben. Und wiederum die Schleifungen des Hektors um das Grabmal des Patroklos, und die Schlachtungen der Gefangenen auf seinem Scheiterhaufen, alles das wollen

wir läugnen, daß es der Wahrheit gemäß erzählt sei, und wollen die Unsrigen nicht glauben lassen, daß Achilleus der Sohn einer Göttin und des höchst verständigen Peleus, des dritten vom Zeus her, und der Zögling des weisen Cheiron, so ganz verworren gewesen, daß er zwei einander entgegengesetzte Krankheiten in sich nährte, nämlich Niederträchtigkeit mit Habsucht und zugleich Übermut gegen Götter und Menschen. – Du hast Recht, sagte er. – Wir wollen also, fuhr er fort, auch ja nicht das glauben, oder erzählen lassen, daß Theseus des Poseidon und Peirithoos des Zeus Sohn dergestalt auf frevelhaften Raub ausgegangen sind, noch daß irgend ein anderer Göttersohn und Heros gewagt habe ruchloses und frevelhaftes auszuüben, dergleichen man ihnen jetzt anlügt; sondern wir wollen die Dichter noch nötigen zu erklären, entweder daß solches nicht dieser Männer Taten, oder daß sie selbst nicht Söhne der Götter sind, beides zusammen aber nicht zu sagen, noch darauf auszugehen unsere Jugend zu überreden, daß die Götter Unheil erzeugen und daß Heroen um nichts besser sind als Menschen. Denn wie wir auch vorher schon sagten, dergleichen ist weder fromm noch wahr. Denn wir haben ja gezeigt, daß von den Göttern böses unmöglich entstehen könne. – Wie wäre es wohl anders möglich! – Und den Hörenden ist dergleichen verderblich. Denn jeder wird es nun sich selbst leicht nachsehen schlecht zu sein, wenn er glaubt, daß eben dergleichen auch tun und getan haben, die ächten Götterstammes sind, so nah dem Zeus, daß ihnen auf des Ida Höhn sein väterlicher Altar steht im Ätherduft, und noch in ihnen kenntlich rinnt das Götterblut. Weshalb man dergleichen Erzählungen ruhen lassen muß, damit sie unserer (392) Jugend nicht gar große Leichtigkeit zum Schlechten einflößen. – Ganz offenbar! sagte er. –

Was für eine Gattung von Reden, sprach ich, ist uns also nun noch übrig, wovon wir bestimmen müßten wie sie vorzutragen sind und wie nicht? Denn wie über die Götter geredet werden soll, das ist festgesetzt, und auch über die anderen höheren Wesen und die Heroen und die in der Unterwelt. – Allerdings. – Wäre nun nicht die über die Menschen noch übrig? – Offenbar ja. – Also ist uns unmöglich, o Freund, dieses gegenwärtig ganz in Ordnung zu bringen. – Wie so? – Weil ich denke wir werden sagen, daß eben Dichter sowohl als Redner auch über die Menschen gar verkehrt reden in den wichtigsten Dingen, daß nämlich viele Ungerechte doch glücklich wären, und Gerechte elend, und daß Unrecht tun Vorteil bringe, wenn es verborgen bleibt, die Gerechtigkeit hingegen fremdes Gut sei aber eigner Schade; und, denke ich, dergleichen werden wir zu sagen verbieten, das Gegenteil aber ihnen auftragen zu singen und zu dichten. Oder meinst du nicht? – Ich weiß es sehr gewiß, sagte er. – Nicht wahr aber, wenn du mir zugestehst daß ich Recht habe, so werde ich dann behaupten, du habest mir auch das zugestanden was wir schon so lange suchen. – Das hast du ganz richtig eingewendet, sagte er. – Also daß von Menschen auf diese Art müsse geredet werden, wollen wir dann festsetzen, wenn wir werden gefunden haben, wie es mit der Gerechtigkeit beschaffen und wie wesentlich sie dem nützlich ist der sie hat, mag er nun in dem Ruf stehn ein solcher zu sein oder auch nicht. – Vollkommen richtig, sagte er. – Von den Reden sei es also hiermit ein Ende. Über den Vortrag derselben aber, meine ich, müssen wir nächst dem reden, und dann werden wir was gesagt werden darf, und wie gesagt vollständig erwogen haben. – Da sagte Adeimantos, Dieses verstehe ich nicht, wie du es meinst. – Aber, sprach ich, Du mußt es doch. Vielleicht nun wirst du es so besser einsehen. Ist nicht alles was von Fabellehrern und Dichtern gesagt wird eine Erzählung entweder geschehener Dinge, oder jetziger oder künftiger? – Was wohl anderes? sagte er. – Und führen sie es nicht entweder in einfacher Erzählung aus, oder in einer in Darstellung eingekleideten oder in beiden zusammen? – Auch dieses, sprach er, muß ich erst noch genauer verstehen. – So scheine ich ja, sprach ich, gar ein lächerlicher und unverständlicher Lehrer zu sein! Ich will also, wie die welche sich auf Reden nicht verstehen, nicht im allgemeinen, sondern ein einzelnes Stück heraus nehmend versuchen, dir an diesem zu zeigen wo ich hinaus will. Sage mir also, kennst du den Anfang der Ilias, wo der

Dichter sagt, Chryses habe den Agamemnon gebeten seine Tochter loszugeben, dieser aber sei zornig geworden, und jener, da er nichts ausgerichtet, habe die Achaier (393) vor dem Gotte verwünscht? – Sehr gut. – Du weißt also auch, daß bis zu diesen Versen, und er flehete allen Achaiern, Aber zumeist den Atreiden, den zweien Heerfürsten der Völker, der Dichter selbst redet, und auch gar nicht darauf ausgeht unser Gemüt anderwärts hin zu wenden, als ob ein Anderer der Redende wäre als er selbst, daß er aber das folgende, als ob er selbst der Chryses wäre, redet, und sich alle ersinnliche Mühe gibt uns dahin zu bewegen, daß uns nicht Homeros scheine der Redende zu sein, sondern der alte Priester. Und fast die ganze übrige Erzählung hat er auf diese Art eingerichtet von den Begebenheiten in Ilion sowohl als in Ithaka und der ganzen Odyssee. – Allerdings, sagte er. – Erzählung nun ist doch beides, wenn er Reden vorträgt, und wenn das zwischen den Reden. – Wie sollte es nicht! – Aber wenn er irgend eine Rede vorträgt, als wäre er ein Anderer: müssen wir nicht sagen, daß er dann seinen Vortrag jedesmal so sehr als möglich dem nachbildet, den er vorher ankündigt daß er reden werde? – Das müssen wir sagen. Denn wie könnten wir anders! – Nun aber sich selbst einem Andern nachbilden in Stimme oder Gebärde, das heißt doch den darstellen dem man sich nachbildet? – Was sonst? – In einem solchen Falle also, scheint es, vollbringen dieser und andere Dichter ihre Erzählung durch Darstellung. – Allerdings. – Wenn nun nirgends der Dichter sich selbst verbergen wollte: so würde er dann seine ganze Erzählung ohne Darstellung verrichtet haben. Damit du aber nicht sagst, daß du wieder nicht verstehst, wie das geschehen könne will ich es dir vortragen. Wenn nämlich Homeros, nachdem er gesagt, daß Chryses gekommen sei Lösung für seine Tochter darzubringen, und die Achaier zu bitten vornehmlich aber die Könige, nachher nicht, als wäre er Chryses, weiter redete sondern noch immer als Homeros: so wisse daß es dann keine Darstellung wäre, sondern einfache Erzählung. Sie würde aber so ohngefähr lauten; ich muß sie jedoch ohne Silbenmaß vortragen, denn ich bin nicht dichterisch. Nachdem der Priester gekommen, wünschte er jenen, daß die Götter ihnen geben möchten nach der Einnahme von Troja wohlbehalten zu bleiben, sich selbst aber daß sie die Tochter losgäben für dargebotene Entschädigung und aus Scheu vor dem Gotte. Als er nun dieses gesagt, begrüßten ihn ehrerbietig die Andern und pflichteten ihm bei; Agamemnon aber befahl ihm ergrimmt jetzt fortzugehen und auch nie wiederzukehren, damit ihm dann nicht auch der Stab und der Lorbeer des Gottes unnütz wären. Ehe aber seine Tochter loskäme, sagte er, solle sie bei ihm in Argos alt werden. Und gehn hieß er ihn, und ihn nicht reizen, damit er wohlbehalten heimkehren möge. Der Alte als er dies (394) vernommen, fürchtete sich und ging schweigend fort. Als er aber das Lager hinter sich hatte, betete er vieles zum Apollon, bei allen Namen ihn anrufend und ihm in Erinnerung bringend und anrechnend was er ihm jemals bei Erbauungen von Tempeln und Darbringung von Opfern wohlgefälliges geleistet, dafür flehete er nun möchte seine Tränen den Achaiern Apollon vergelten mit seinem Geschoß. Auf diese Art, sprach ich, Freund, macht sich ohne Darstellung eine einfache Erzählung. – Ich verstehe, sagte er. – Verstehe aber auch noch, sprach ich, wie hievon wiederum das Gegenteil erfolgt, wenn jemand das dem Dichter angehörige zwischen den Reden herauswerfend nur die Wechselreden übrig läßt. – Auch dieses, sagte er, verstehe ich, daß es mit den Tragödien eine solche Bewandtnis hat. – Und jetzt denke ich dir schon deutlich zu machen, was ich vorher nicht vermochte, daß von der gesamten Dichtung und Fabel einiges ganz in Darstellung besteht, wie du sagst die Tragödie und Komödie, anderes aber in dem Bericht des Dichters selbst, welches du vorzüglich in den Dithyramben finden kannst, noch anderes aus beiden verbunden, wie in der epischen Dichtkunst, und auch vielfältig anderwärts, wenn du mich verstehst. – Ich begreife jetzt sehr gut, sagte er, was du damals sagen wolltest. – Auch des noch früheren erinnere dich also, als wir sagten, was geredet werden soll sei schon bestimmt, wie aber, das sei noch zu erwägen. – Dessen erinnere ich mich freilich. – Dieses nun war es eben was ich meinte, daß es nötig wäre uns darüber zu verständigen, ob wir die Dichter sollten darstellend ihre

Erzählungen vortragen lassen, oder ob einiges zwar darstellend anderes aber nicht, und was doch auf jede von beiden Arten, oder ob sie gar nicht darstellen sollen. – Ich ahnde, sagte er, du willst überlegen, ob wir die Tragödie und Komödie in unseren Staat aufnehmen sollen, oder ob auch nicht. – Vielleicht, sprach ich, auch noch mehr als dies, denn ich weiß es weiter noch nicht; sondern wohin uns die Rede, unser Wind gleichsam, bringen wird, dahin müssen wir gehen. – Gar recht, sagte er, sprichst du. – Dieses also, o Adeimantos, betrachte, ob unsere Wehrmänner darstellend sein sollen oder nicht. Oder gehört auch dies unter das vorige, daß jeder einzelne einerlei Verrichtung zwar vollkommen verrichten kann, vielerlei aber nicht, sondern wenn er dies unternähme, indem er sich mit vielerlei befaßte, alles so weit verfehlen würde, daß er sich nirgend wie auszeichnete? – Das kann er wohl nicht anders. – Also gilt auch wohl von der Darstellung das nämliche, daß derselbe vielerlei so gut wie eins darzustellen nicht im Stande ist. – (395) Freilich nicht. – Das hat also gute Wege, daß jemand sich zugleich irgend eines würdigen Geschäftes befleißigen, und dabei noch vielerlei darstellen und im Darstellen ein Künstler sein sollte; da ja nicht einmal zweierlei Darstellungen, die einander doch nahe genug zu stehen scheinen, dieselben Personen gut darstellen können, wie Komödien- und Tragödiendichter. Oder nanntest du diese nicht eben Darstellungen? – Das tat ich, und du sagst ganz recht, daß dieselbigen Männer sich nicht auf beiderlei verstehn. – Auch nicht Rhapsode und Schauspieler ist ja jemand zugleich. – Richtig. – Ja auch nicht einmal dieselben Schauspieler haben sie in der Komödie und in der Tragödie. Das alles aber sind doch Darstellungen; oder nicht? – Darstellungen. – Und in noch kleinere Teile als diese, o Adeimantos, scheint mir die menschliche Natur so zerstückelt zu sein, daß einer unfähig ist vielerlei schön darzustellen, eben so wenig als jenes zu verrichten wovon eben Darstellungen sollen Abbilder sein. – Vollkommen richtig, sprach er. – Wenn wir also unsere erste Rede aufrecht halten wollen, daß die Wehrmänner uns von allen Geschäften entbunden nichts anderes schaffen sollen, als nur die Freiheit des Staats recht vollkommen, und sich auf nichts anderes befleißigen was nicht hierzu beiträgt: so dürfen sie eben gar nichts anderes verrichten oder nachahmend darstellen; wenn aber ja darstellen, dann mögen sie nur was dahin gehört gleich von Kindheit an nachahmen, tapfere Männer, besonnene fromme edelmütige und anderes der Art, unedles aber nichts weder verrichten noch auch nachzuahmen geschickt sein, noch sonst etwas schändliches, damit sie nicht von der Nachahmung das Sein davon tragen. Oder hast du nicht bemerkt, daß die Nachahmungen, wenn man es von Jugend an stark damit treibt, in Gewöhnungen und in Natur übergehen, es betreffe nun den Leib oder die Töne oder das Gemüt? – Allerdings, sprach er. – Wir werden also nicht erlauben, daß die, von denen wir sagen, daß wir uns ihrer annehmen und daß sie tüchtige Männer werden sollen, ein Weib darstellen da sie doch Männer sind, mag es nun eine junge sein oder alte, oder die auf ihren Mann schimpft, oder die mit den Göttern eifert und gegen sie groß tut, weil sie sich einbildet glücklich zu sein, oder die sich in Unglück und Trauer und Jammer befindet; eine kranke aber gar oder verliebte oder gebärende noch viel weniger. – Ganz gewiß, sagte er. – Also auch nicht Mägde und Knechte, welche tun was Knechte pflegen. – Auch das nicht. – Also auch wohl nicht schlechte Männer, wie ja folgt, feigherzige, und die das Gegenteil ausüben von dem vorher beschriebenen, einander beleidigend und verspottend und beschimpfend im Rausch oder auch nüchtern, und was sonst solche in Worten und Taten unter einander und gegen (396) Andere begehen. Ich denke aber auch Wahnsinnigen muß man sie nicht gewöhnen sich ähnlich zu machen in Reden oder Taten. Denn kennen muß man freilich wahnsinnige eben wie böse Männer und Frauen, dichten aber oder darstellen nichts von ihnen. – Vollkommen richtig! sagte er. – Wie aber Schmiedende oder die sonst in einer Handarbeit begriffen sind, oder Rudernde im Kriegsfahrzeug oder sonst etwas von solchen Dingen, sollen sie das durch Nachahmung darstellen? – Und wie doch, sagte er, da ihnen ja nicht einmal erlaubt sein soll, auf irgend etwas der Art auch nur zu achten! – Wie aber wiehernde Pferde und brüllende Stiere und rauschende

Flüsse und brausende Meere und Donner und alles dergleichen wiederum, werden sie das wohl darstellen? – Es ist ihnen ja untersagt, sprach er, sowohl toll zu sein als toll sein nachzubilden. – Wenn ich also, sprach ich, recht verstehe was du sagst; so gibt es eine Art des Vortrags und der Erzählung, deren sich der wahrhaft gute und treffliche bedienen wird, so oft er etwas zu sagen hat, und wiederum eine andere dieser unähnliche Art, an die sich immer der halten und darin vortragen wird, der entgegengesetzt geartet und gebildet ist. – Und was für welche, fragte er, sind diese? – Mich dünkt nämlich, sprach ich, der verständige Mann, wenn er in der Erzählung auf eine Rede oder Handlung eines wackeren Mannes kommt, wird er sie wohl als selbst jener seiend vortragen wollen und sich einer solchen Nachahmung nicht schämen, und zwar vorzüglich den wackeren Mann nachahmend indem er sicher und besonnen handelt, minder aber schon und weniger wenn er durch Krankheit oder Liebe unsicher gemacht ist, oder durch einen Rausch oder sonst ein Mißgeschick: kommt er aber an einen seiner unwürdigen, so wird er nicht wollen ernsthafterweise sich dem schlechteren nachbilden, es müßte denn sein in wenigem wenn auch ein solcher einmal etwas gutes ausrichtet, sondern er wird sich schämen, sowohl weil er ungeübt ist solche nachzuahmen, als auch weil er unwillig ist in die Formen schlechterer sich einzuzwängen und abzudrücken, und es sich zur Schmach rechnet in seiner Seele, es müßte denn ganz zum Scherz geschehen. – Das leuchtet ein, sagte er. – Also wird er sich einer solchen Erzählung bedienen, wie wir kurz vorher gezeigt haben an den homerischen Gedichten, und sein Vortrag wird allerdings Teil haben an beiden, der Darstellung und der eigentlichen Erzählung, jedoch so, daß in einem großen Umfang von Rede nur ein kleiner Teil Darstellung vorkommen wird? Oder ist das nichts gesagt? – Vollkommen so, sprach er, wie eines (397) solchen Redners Art und Weise notwendig sein wird. – Also auch, sprach ich, wer nicht ein solcher ist, wird wiederum je schlechter er ist um desto mehr alles erzählen und nichts seiner für unwert halten; so daß er unweigerlich alles im Ernst und vor Vielen nachahmen wird, sowohl wovon wir eben sprachen als auch Donner und Geräusch von Sturm und Hagel und von Axen und Rädern, und Töne von Trompeten und Flöten und Pfeifen und allerlei Instrumenten, und die Stimme von Hunden und Schafen und Vögeln, und kurz der ganze Vortrag von solchen wird nachahmend sein an Stimme und Gebärden, und nur wenig reine Erzählung haben. – Notwendig, sagte er, ist auch dieses so. – Dieses nun, sprach ich, sind die beiden Arten des Vortrages, die ich meinte. – Das sind sie. – Nun hat doch wohl die eine von ihnen nur geringe Veränderungen; und wenn jemand dem Vortrag angemessene Gesangsweise und Takt unterlegen will, so wird der richtig redende fast immer nach derselben Weise zu reden haben und nach Einer Tonart, denn die Veränderungen sind nur gering, und eben so ohngefähr wird es auch mit dem Takte sein. – Offenbar, sagte er, verhält es sich so. – Wie aber die Gattung des Anderen? bedarf die nicht im Gegenteil aller Tonarten und aller Bewegungen, wenn sie gehörig vorgetragen werden soll, weil sie so vielfältige Arten von Veränderungen enthält? – Gar sehr verhält es sich so. – Müssen nun nicht alle Dichter, und die etwas vortragen, entweder mit dem einen oder dem andern dieser Urbilder des Vortrages zusammentreffen, oder aus beiden eine mischen? – Notwendig, sagte er. – Wie wollen wir es also halten? sprach ich. Wollen wir alle diese in unsere Stadt aufnehmen, oder nur den einen von den ungemischten? oder den gemischten? – Wenn meine Meinung durchgeht, sagte er, nur den Nachahmer des tugendhaften den ungemischten. – Aber doch, o Adeimantos, ist auch der gemischte sehr anmutig, bei weitem am angenehmsten aber ist den Knaben und ihren Führern der entgegengesetzte von dem den du wählst, und so auch dem größten Haufen des Volks. – Am angenehmsten freilich. – Vielleicht aber, sprach ich, meinst du er schicke sich nicht in unsere Verfassung, weil es keinen zweigestaltigen oder gar vielgestaltigen Mann bei uns gibt, da jeder nur eins verrichtet. – Freilich schiekt er sich nicht. – Deshalb nun werden wir in einer solchen Stadt allein den Schuster nur als Schuster finden, und nicht auch als Steuermann neben der Schusterei, und den Landmann nur als Landmann, nicht auch als Richter neben dem Ackerbau,



und den Krieger nur als Krieger, nicht auch als Gewerbsmann neben der Kriegskunst, und so alle. – Richtig, sagte er. – Einem Mann also, wie es scheint, der sich (398) künstlicherweise vielgestaltig zeigen kann und alle Dinge nachahmen, wenn uns der selbst in die Stadt käme und auch seine Dichtungen uns darstellen wollte, würden wir Verehrung bezeigen als einem heiligen und wunderbaren und anmutigen Mann, würden ihm aber sagen, daß ein solcher bei uns in der Stadt nicht sei und auch nicht hineinkommen dürfe, und würden ihn, das Haupt mit vieler Salbe begossen und mit Wolle bekränzt, in eine andere Stadt geleiten, selbst aber uns mit dem strengeren und minder anmutigen Dichter und Fabellehrer der Nützlichkeit wegen begnügen, der uns des würdigen Mannes Vortrag nachahmend darstellt, und was er sagt nach jenen Vorschriften redet die wir schon anfänglich gesetzlich gemacht haben, als wir uns darangaben die Krieger zu erziehen. – Gewiß, sagte er, so würden wir es machen, wenn es von uns abhinge. – Nun aber, sprach ich, lieber, scheint uns der Teil der Musik, der es mit den Reden und Fabeln zu tun hat, ganz abgehandelt zu sein; denn was gesprochen werden soll und wie haben wir bestimmt. – Das scheint mir selbst so, sagte er. –

Nun wäre also noch der Teil von der Art und Weise der Gesänge und ihrer Begleitung übrig? – Offenbar. – Könnten aber nun nicht Alle und jeder schon finden was wir darüber zu sagen haben, und wie beides beschaffen sein muß, wenn wir mit dem vorher gesagten auch hier übereinstimmen wollen? – Da lachte Glaukon und sagte, Ich also, o Sokrates, scheinest keiner von diesen allen und jeden zu sein; wenigstens wüßte ich nicht gleich im Augenblick gründlich meine Meinung darüber abzugeben was wir wohl sagen müssen, ich ahnde es jedoch. – Auf alle Weise, sprach ich, wirst du doch dieses gründlich zu sagen wissen, daß der Gesang aus dreierlei besteht, den Worten, der Tonsetzung und dem Zeitmaß. – Ja, sagte er, das wohl. – Was nun daran Rede ist kann doch nicht unterschieden sein von der nicht gesungenen Rede, in Bezug darauf, daß es nach demselben Vorbild muß gesprochen werden, welches wir vorher beschrieben haben und auf gleiche Weise? – Richtig, sagte er. – Und Tonart und Takt müssen doch der Rede folgen? – Wie sollten sie nicht! – Aber Klagen und Jammer, sagten wir doch, brauchten wir in Reden gar nicht. – Freilich nicht. – Welches sind nun die kläglichen Tonarten? Sage du es mir, denn du bist ja ein Tonkünstler. – Die vermischte lydische und die hochlydische und einige ähnliche. – Diese also sind auszuschließen; denn sie sind schon Weibern nichts nutz die tüchtig werden sollen, geschweige Männern. – Freilich. – Aber Trunkenheit ist doch für Wehrmänner das unziemlichste und Weichlichkeit und Faulheit. – Gewiß. – Welche Tonarten sind also weichlich und bei Gastmahlen üblich? – Ionisch, sprach er, und lydisch, welche auch die schlaffen heißen. – Wirst du also diese, lieber, für kriegerische Männer wohl irgend (399) brauchen können? – Keinesweges, sagte er, und also scheint dir nur Dorisch und Phrygisch übrig zu bleiben. – Ich kenne, sagte ich, die Tonarten nicht; aber lasse mir jene Tonart übrig, welche dessen Töne und Sylbenmaße angemessen darstellt, der sich in kriegerischen Verrichtungen und in allen gewalttätigen Zuständen tapfer beweiset, und der auch wenn es mißlingt, oder wenn er in Wunden und Tod geht oder sonst von einem Unglück befallen wird, in dem allen wohlgerüstet und ausharrend sein Schicksal besteht. Und noch eine andere für den, der sich in friedlicher nicht gewaltsamer sondern gemächlicher Tätigkeit befindet, sei es daß er einen Andern wozu überredet und erbittet, durch Flehen Gott oder durch Belehrung und Ermahnung Menschen, sei es im Gegenteil, daß er selbst einem andern bittenden oder belehrenden und umstimmenden stillhält, und dem gemäß vernünftig handelt und nicht hochfahrend sich beweiset, sondern besonnen und gemäßigt in alle dem sich betrügt, und mit dem Ausgang zufrieden ist. Diese beiden Tonarten, eine gewaltige und eine gemächliche, welche der Unglücklichen und Glücklichen, der Besonnenen und Tapfern Töne am schönsten nachahmen werden, diese lasse mir. – Wohl! sprach er, du willst keine andern behalten, als die ich schon eben nannte. – Also, sprach ich, werden wir

keiner vielsaitigen Instrumente und keines auf allerlei Tonarten eingerichteten bedürfen zu unsern Gesängen und Liedern. – Nein, sagte er, es scheint nicht. – Leute also, die Harfen und Cymbeln machen, und alle Instrumente die aus vielen Saiten bestehen und für viele Tonarten gerecht sind, werden wir nicht hegen. – Offenbar nicht. – Und wie? wirst du Flötenmacher oder Flötenspieler in die Stadt aufnehmen? oder ist nicht dies das vielsaitigste Instrument, und sind nicht die auf alle Tonarten eingerichteten nur Nachahmungen der Flöte? – Offenbar, sprach er. – Also bleiben dir die Lyra übrig und die Kithara, und sind in der Stadt zu brauchen; und auf dem Lande dagegen würden die Hirten irgend eine Art von Pfeife haben. – So bescheidet uns wenigstens die Rede, sagte er. – Und wir werden ja auch wohl nichts arges tun, sprach ich, wenn wir den Apollon und dessen Instrumente dem Marsyas und den seinigen vorziehn. – Nein beim Zeus, sprach er, gewiß nicht. – Und beim Hunde, fuhr ich fort, ohne es gemerkt zu haben, reinigen wir wieder die Stadt, von der wir vorher sagten sie schwelge. – Daran tun wir ja sehr weise, sprach er. – Wohlan denn, sprach ich, reinigen wir auch noch das übrige! Denn auf die Tonarten folgt nun billig wegen des Zeitmaßes, daß wir darin auch nicht das mannigfaltige suchen noch Bewegungen von aller möglichen Art, sondern nur sehen, welches die Zeitmaße eines sittsamen und tapferen Lebens sind, und wenn wir diese gefunden haben, dann solchem Verhältnis auch den Fuß zu folgen nötigen wie das Lied, nicht aber die Rede dem Fuße (400) oder dem Liede. Welches aber diese Taktarten sind, das ist, wie auch bei den Tonarten deine Sache, anzugeben. – Aber beim Zeus, sprach er, ich weiß es nicht zu sagen. Denn daß es etwa drei Arten gibt, aus denen alle Bewegungen zusammengesetzt werden, so wie bei den Tönen viere aus denen alle Tonarten, dies habe ich angeschaut und könnte es sagen; was für eine Lebensweise aber jede darstellt, das wüßte ich nicht zu sagen. – So wollen wir denn dies, sagte ich, erst mit dem Dämon beraten, was für Bewegungen wohl der Gemeinheit dem Mutwillen der Wildheit und andern Schlechtigkeiten angemessen sind, und was für Zeitmaße wir für die entgegengesetzten aufbewahren müssen. Ich erinnere mich freilich wohl, nur nicht deutlich genug, von ihm gehört zu haben, daß er einen zusammengesetzten enoplischen nannte und einen daktylischen, und daß er den heroischen, ich weiß nicht wie, einrichtete und oben und unten gleich in Länge und Kürze setzte, und einen andern, glaube ich, nannte er Jambos einen andern Trochaios, und wies ihnen Längen und Kürzen an. Und an einigen von diesen tadelte und lobte er, glaube ich, die Setzung der Füße nicht minder als die Takte selbst, oder war es etwas aus beiden zusammengesetztes; denn ich weiß es nicht recht zu sagen. Aber wie gesagt, dies soll auf den Dämon ausgesetzt bleiben. Denn es auseinanderzusetzen ist keine kleine Sache. Oder meinst du? – Nein ich beim Zeus nicht. – Das aber kannst du doch wohl unterscheiden, daß das wohlanständige und unanständige dem wohlgemessenen und ungemessenen folgt? – Wie sollte ich nicht! – Aber das wohlgemessene und ungemessene wird jenes dem schönen Vortrage sich anbildend folgen, dieses dem entgegengesetzten, und das wohlklingende und mißklingende gleichermaßen, wenn doch überhaupt Zeitmaß und Gesangsweise der Rede, und nicht die Rede ihnen. – Allerdings, sprach er, müssen diese der Rede folgen. – Wie aber, sprach ich, die Art und Weise des Vortrages und die Rede? folgt diese nicht der Gesinnung der Seele? – Wie sollte sie nicht! – Und dem Vortrage das übrige? – Ja. – Also Wohlredenheit und Wohlklang und Wohlanständigkeit und Wohl gemessenheit, alles folgt der Wohlgesinntheit und Güte der Seele, nicht etwa wie wir versüßend auch den Dummen eine gute Seele nennen, sondern dem wahrhaft gut und schön der Gesinnung nach geordneten Gemüt. – Auf alle Weise, sagte er. – Müssen nun nicht nach alle diesem auf alle Weise die Jünglinge trachten, wenn sie das ihrige tun sollen? – Freilich müssen sie. – Denn voll ist ja davon die Malerei und alle Arbeiten dieser Art, voll auch die Weberei, die einfache sowohl als die künstliche, und die Baukunst und (401) die Verfertigung aller übrigen Gerätschaften, ferner auch des Leibes Natur und aller andern Gewächse, denn alle diesem wohnt ein eine Wohlanständigkeit oder Unanständigkeit; und die Unanständigkeit und Ungemessenheit

und Mißtönigkeit sind dem schlechten Geschwätz und der Übelgesinntheit verschwistert, das Gegenteil aber ist mit dem Gegenteil, dem besonnenen und guten Gemüt verschwistert und dessen Darstellung. – Vollkommen richtig, sagte er. – Müssen wir also die Dichter allein in Aufsicht halten, und sie nötigen dieser guten Gesinnung Bild ihren Dichtungen einzubilden, oder überall bei uns nicht zu dichten? oder müssen auch alle andern Arbeiten unter Aufsicht stehn und abgehalten werden dies bösertige und unbändige und unedle und unanständige, weder in Abbildungen des Lebenden, noch in Gebäuden, noch an irgend einem andern Werk anzubringen; oder wer das nicht könnte, dem wäre nicht zu verstaten bei uns zu arbeiten, damit nicht unsere Wehrmänner, wenn sie bei lauter Bildern des schlechten aufgezogen wie bei schlechtem Futter täglich wiewohl bei wenigem vieles von vielerlei abpflücken und genießen, am Ende unvermerkt sich Ein großes Übel in ihrer Seele angerichtet haben. Sondern solche Künstler müssen wir suchen, welche eine glückliche Gabe besitzen der Natur des Schönen und Anständigen überall nachzuspüren, damit unsere Jünglinge wie in einer gesunden Gegend wohnend von allen Seiten gefördert werden, woher ihnen nur gleichsam eine milde aus heilsamer Gegend Gesundheit herwehende Luft irgend etwas von schönen Werken für das Gesicht oder Gehör zuführen möge, und so unvermerkt gleich von Kindheit an sie zur Ähnlichkeit Freundschaft und Übereinstimmung mit der schönen Rede anleiten. – Bei weitem, sagte er, würden sie auf diese Art am schönsten erzogen werden. – Beruht nun nicht eben deshalb, o Glaukon, sagte ich, das wichtigste in der Erziehung auf der Musik, weil Zeitmaß und Wohlklang vorzüglich in das Innere der Seele eindringen, und sich ihr auf das kräftigste einprägen, indem sie Wohlanständigkeit mit sich führen, und also auch wohlanständig machen, wenn einer richtig erzogen wird, wenn aber nicht, dann das Gegenteil? und weil auch wiederum, was verfehlt und nicht schön durch Kunst gearbeitet oder von Natur geartet ist, wer hierin, wie es sich gebührt, erzogen ist, am schärfsten bemerken und mit gerechtem Unwillen darüber das Schöne loben wird, und freudig in die Seele es aufnehmend sich daran nähren und selbst gut und edel (402) werden, das Unschöne aber mit Recht tadeln und hassen wird auch schon in der Jugend, und ehe er noch im Stande ist vernünftige Rede anzunehmen: ist ihm aber diese erst nahe getreten; dann auch der so erzogene sie am meisten lieben wird, da er sie in der Verwandtschaft erkennt. – Mir wenigstens, sagte er, scheint solcher Ursache wegen die Erziehung auf der Musik zu beruhen. – Wie es ja auch, fuhr ich fort, was das Lesen betrifft, erst dann gut um uns stand, als von den Buchstaben uns nicht mehr entging, daß ihrer nur wenige sind, die aber in allem immer wieder vorkommen, und wir sie weder in kleinem noch in großem gering achten wollten, als dürfe man nicht auf sie merken, sondern überall so bestrebt waren sie zu erkennen, als könnten wir nicht eher Sprachkundige werden, bis es so mit uns stehe. – Richtig. – Und gewiß auch die Bilder der Buchstaben, wenn sie uns irgend im Wasser oder in Spiegeln erschienen, würden wir nicht eher erkennen bis wir jene selbst kennen, sondern beides gehört zu derselben Kunst und Geschicklichkeit? – Auf alle Fälle freilich. – Werden wir nun nicht bei den Göttern, was ich eben sagen will, auch nicht eher Musiker sein, weder wir selbst noch Wächter die von uns erzogen werden sollen, bis wir die Gestalten der Besonnenheit und der Tapferkeit und des Edelsinns und der Großmut, und was dem verschwistert ist, so wie auch wiederum die des Gegenteils, wie sie überall vorkommen, erkennen und merken, daß sie da sind, wo sie sind, sie selbst und ihre Bilder, und sie in kleinem so wenig als in großem gering achten, sondern denken daß dies alles derselben Kunst und Geschicklichkeit angehöre? – Ganz notwendig, sagte er. – Und nicht wahr, sprach ich, bei wem zusammentreffen gute Gesinnungen, die der Seele einwohnen, und in der Gestalt ihnen gleichmäßiges und übereinstimmendes weil derselben Grundzüge teilhaftig, der wäre das schönste Schauspiel für den, der schauen kann? – Bei weitem. – Und das schönste ist doch das liebenswürdigste? – Wie sollte es nicht! – Menschen also, welche soviel als möglich so beschaffen sind, würde der musikalische lieben; in wem aber solche Übereinstimmung nicht wäre, den würde er nicht

lieben? – Gewiß nicht, sagte er, wenn es ihm nämlich der Seele nach irgend daran fehlte; wenn aber nur dem Leibe nach, das könnte er wohl ertragen, so daß er sich doch mit ihm begnügen wollte. – Ich merke wohl, sprach ich, daß du einen solchen Liebling hast oder gehabt hast, und ich räume es dir ein. Dieses aber sage mir, hat Besonnenheit wohl mit überschwenglicher Lust irgend Gemeinschaft? – Wie könnte sie wohl mit dieser, sprach er, die ja nicht minder besinnungslos macht als die (403) Unlust? – Aber die übrige Tugend? – Auf keine Weise. – Wie aber Schamlosigkeit und Ungebundenheit? – Diese wohl vorzüglich. – Und kennst du wohl eine größere und heftigere Lust als die am Geschlechtstrieb? – Ich keine, sprach er, und eben so wenig eine tollere. – Die Art der wahren Liebe aber ist es, einen sittsamen und schönen auch besonnen und gleichsam musikalisch zu lieben? – Allerdings, sagte er. – Nichts tolles also noch der Ungebundenheit verwandtes darf man zur wahren Liebe hinzubringen. – Nicht hinzubringen. – Also darf man auch jene Lust nicht hinzubringen, noch dürfen Liebhaber und Liebling Teil an ihr haben, die wahrhaft wollen lieben und geliebt werden? – Nein beim Zeus, o Sokrates, sagte er, man darf sie nicht hinzubringen. – Dergestalt also, wie sich zeigt, wirst du die Sitte feststellen in der von uns gegründeten Stadt, daß der Liebhaber den Liebling lieben, mit ihm umgehen und ihm des schönen wegen anhängen darf wie einem Sohne, wenn es mit seinem guten Willen geschieht; übrigens aber müsse jeder, um wen er sich auch bemühe, mit diesem so umgehn, daß es auch nie den Schein gewinne als erstrecke sich ihr Verhältnis noch weiter; wo nicht so ver falle er in den Vorwurf des unmusikalischen und gemeinen. – So sei es, sagte er. – Scheint nun nicht auch dir, sprach ich, daß die Rede über die Musik uns am Ende ist? Wenigstens wo sie enden soll, hat sie geendet. Das musikalische soll nämlich wohl enden in die Liebe zum Schönen. – Ich stimme bei, sagte er. – Nächst der Musik aber müssen wir unsere Jünglinge durch Gymnastik erziehen. – Notwendig. – Aber auch von dieser Seite müssen sie sorgsam erzogen werden von Kindheit an ihr Lebenlang. Es verhält sich aber damit, wie ich glaube, etwa so. Betrachte nur du es auch! Mir nämlich schwebt nicht vor, daß, was ein brauchbarer Leib ist, durch seine Tugend die Seele gut macht; sondern umgekehrt, daß die vollkommene Seele durch ihre Tugend den Leib aufs bestmögliche ausbildet. Wie aber scheint es dir? – Auch mir, sagte er, eben so. – Wenn wir also der Seele, die wir gehörig gebildet haben, überließe, von allem was den Leib betrifft, das genauere festzustellen, selbst aber nur die Grundzüge zeichneten, um nämlich nicht weitläufig zu werden: so würden wir es wohl recht machen? Ganz gewiß. – Der Trunkenheit nun, haben wir schon gesagt, daß sie sich enthalten müssen. Denn Allen könnte das wohl eher zustehn als dem Wächter, in der Trunkenheit nicht zu wissen wo in der Welt er ist. – Lächerlich, sprach er, wäre es freilich, wenn der Hüter selbst eines Hüters bedürfte. – Wie aber mit der Speise? Kämpfer sind die Männer doch in dem wichtigsten Kampf. Oder nicht? – Ja. – Würde also etwa die Beschaffenheit derer, die ihren Leib zu Kämpfen üben, auch (404) ihnen wohl bekommen? – Vielleicht wohl. – Aber diese ist doch gar verschlafen, und was die Gesundheit betrifft wandelbar. Oder siehst du nicht, daß diese Kämpfer vom Handwerk ihr Leben verschlafen, und sobald sie nur im mindesten von der festgesetzten Lebensordnung abweichen, auch gleich schwer und heftig erkranken? – Das sehe ich. – Also einer auserleseneren Übung, sprach ich, werden unsere kriegerischen Kämpfer bedürfen, da sie ja wie Hunde notwendig wachsam sein müssen, und möglichst scharf sehen und hören, und weil sie sich im Felde vielerlei Abwechslungen des Getränkes und der Speisen und so auch der Hitze und Kälte müssen gefallen lassen, nicht dürfen zärtlich sein von Gesundheit. – Das leuchtet ein. – Also wäre wohl die beste Gymnastik verschwistert mit jener einfachen Musik, die wir vor kurzem durchgenommen haben. – Wie meinst du das? – Einfach und schlicht, meine ich, ist billig die Behandlung des Leibes, vorzüglich für die welche es mit dem Kriege zu tun haben. – In welcher Art? – Dergleichen, sprach ich, kann einer ja auch schon vom Homeros lernen. Denn du weißt ja, daß er im Felde bei den Gastmahlen seiner Helden sie weder mit Fischen bewirtet, und das da sie doch an der See am

Hellespont sind, noch mit gekochtem Fleisch sondern nur mit geröstetem, was ja den Kriegsmännern am leichtesten bei der Hand ist. Denn es ist ja überall, um es kurz zu sagen, leichter das Feuer selbst zu brauchen, als erst Gefäße mit sich zu führen. – Freilich wohl. – Und von Gewürzen oder Süßigkeiten, glaube ich, kommt bei Homeros überall nichts vor. Oder wissen das auch schon unsere anderen Kampfmänner, daß wer seine Leibesstärke befestigen will, sich dergleichen alles enthalten muß? – Sehr gut, sagte er, wissen sie es und enthalten sich dessen. – Syrakusische Tische, lieber, und Sikelische Mannigfaltigkeit von Speisen, scheint es also, wirst du nicht loben, wenn du jenes für richtig hältst. – Nein dünkt mich. – Du tadelst also auch wohl, wenn Männer die starken Leibes sein sollen, Korinthische Mädchen lieb haben? – Auf alle Weise gewiß. – Also auch den gerühmten Wohlschmack des Attischen Backwerkes? – Notwendig. – Nämlich diese ganze Art zu speisen und übrige Lebensweise, glaube ich, könnten wir sehr richtig jenem Gesang und Tonsetzung vergleichen, die durch alle Tonarten und Zeitmaße sich bewegen. – Das könnten wir. – Dort nun erzeugte uns die Künstelei Ungebundenheit und hier Krankheit, die Einfachheit aber der Musik Besonnenheit in der Seele, und der Gymnastik Gesundheit im Leibe. – Vollkommen richtig, sagte er. – Wenn uns aber Ungebundenheit und Krankheit in der (405) Stadt überhand nehmen, werden sich dann nicht Krankenhäuser und Gerichtshäuser in Menge eröffnen, und Rechtsgelehrtheit und Heilkunst sich breit machen, wenn ja auch Freibürtige in Menge eifrig damit beschäftigt sind? – Wie sollten sie nicht? – Und kannst du wohl ein sicheres Kennzeichen schlechter und verwerflicher Sitten in einer Stadt finden, als wenn darin kunstgeübte Ärzte und Richter nicht nur von den schlechten Leuten und Handarbeitern gebraucht werden, sondern auch von denen, die das Ansehn haben wollen auf edlere Weise gebildet zu sein? Oder dünkt es dich nicht schmähhlich und ein großes Zeichen von Unbildung, wenn man ein von Andern gleichsam als Gebietern und Richtern hergeholtes Recht zu brauchen genötigt ist, aus Mangel an eignem? – Schmähhlicher leicht als alles. – Oder dünkt dich, sprach ich, noch schmähhlicher als jenes dieses zu sein, wenn einer nicht nur einen großen Teil seines Lebens, bald verklagend bald verklagt vor den Gerichtshöfen zubringt, sondern auch aus Unbildung sich einreden läßt, er könne eben damit großtun als ein Meister im Unrechtun, und als geschickt genug sich durch alle Krümmungen zu winden, und auszurechnen wie er alle Schlupfwinkel durchkriechen müsse, um nur durchzukommen daß er nicht Strafe zu geben braucht, und das um geringfügige und nichtswerte Dinge, ohne zu wissen wieviel schöner und vortrefflicher es ist, sich sein Leben so einzurichten, daß man keines gähnenden Richters bedarf? – Ja dieses, sagte er, wäre noch schändlicher als jenes. – Und der Heilkunst zu bedürfen, fuhr ich fort, nicht etwa weil man verwundet ist, oder von solchen Krankheiten befallen wie die Jahreszeiten sie bringen, sondern aus Faulheit, oder wegen einer Lebensweise wie die beschriebene mit Feuchtigkeiten und bösen Dünsten angefüllt wie ein Sumpf, die trefflichen Asklepiaden zu nötigen, daß sie Dünste und Flüsse müssen zu Namen von Krankheiten machen, dünkt dich das nicht schmähhlich? – Und in der Tat, sagte er, sind das auch neue und unerhörte Namen von Krankheiten. – Dergleichen man, sprach ich, wie ich glaube, zu den Zeiten des Asklepios nicht hatte. Ich schließe das daraus, weil seine Söhne vor Troja die, welche dem verwundeten Eurypylos auf den pramnischen (406) Wein viel Graupen aufgestreut und Käse darüber gerieben, was doch für blähend gehalten wird, zu trinken gab, nicht tadelten, noch den Patroklos, der es ihm verordnet hatte, schalten. – Doch, sagte er, ist es ein wunderliches Getränk unter solchen Umständen. – Nicht eben, sprach ich, wenn du nur bedenkst, daß dieser jetzigen die Krankheiten pflegenden und erziehenden Heilart die Asklepiaden sich vordem nicht bedienten, wie man sagt, ehe Herodikos sie aufbrachte. Herodikos nämlich, welcher Meister in Leibesübungen war, hat als er kränklich wurde seine Gymnastik in die Heilkunde hinein gemischt, und dadurch zuerst und am meisten sich selbst abgequält, hernach aber auch viel Andere. – Wie das? fragte er. – Indem er sich, sprach ich, den Tod recht lang gemacht hat. Denn

seiner Krankheit, welche tödlich war, immer nachgehend, konnte er, glaube ich, sich selbst nicht heilen, und lebte so ohne sich mit etwas anderem zu tun zu machen, immer an sich kurierend fort, elend sobald er nur im mindesten von der gewohnten Lebensordnung abwich; und so brachte ihn seine Kunst in einem schweren Sterben bis zu einem hohen Alter. – Einen schönen Lohn, sagte er, hat er also von seiner Kunst davon getragen! – Wie es sich gehörte, sprach ich, für einen der nicht bedachte, daß Asklepios keinesweges aus Unwissenheit oder Unerfahrenheit in dieser Gattung der Heilkunst sie seinen Nachkommen nicht gezeigt hat; sondern weil er wußte, daß überall, wo man auf gute Ordnung hält, jedem ein Geschäft aufgetragen ist im Staate, das er notwendig verrichten muß, mithin keiner Zeit hat sein Lebenlang krank zu sein und an sich heilen zu lassen, was wir lächerlich genug bei gemeinen Arbeitern zwar merken, bei den Reichen aber und die für glücklich gepriesen werden nicht merken. – Wie so? fragte er. – Wenn ein Zimmermann krank ist, sprach ich, so läßt er es sich wohl gefallen, ein Mittel vom Arzt herunterzuschlucken, um die Krankheit wegzuspeien, oder sich von unten reinigen zu lassen, oder durch Brennen und Schneiden um sie los zu werden. Wenn ihm aber einer eine kleinliche Lebensordnung vorschreiben wollte, ihm Umschläge um den Kopf legen und was dergleichen mehr ist, so sagt er gewiß bald genug, er habe keine Zeit krank zu sein, und es helfe ihm auch nicht zu leben, wenn er immer auf die Krankheit Acht haben und sein vorliegendes Geschäft vernachlässigen solle; und somit sagt er einem solchen Arzt Lebewohl, begibt sich in seine gewohnte Lebensordnung zurück, und wenn er gesund wird lebt er in seinem Geschäft weiter fort, wenn aber der Körper es nicht ertragen kann, so stirbt er eben und ist aller Händel ledig. – Einem solchen freilich, sagte er, scheint es zu ziemen, daß er sich der Heilkunde auf diese Art bediene. – Etwa, sprach ich, weil er ein Geschäft hatte, (407) welches nicht mehr vermögend zu verrichten ihm auch nicht nutzte zu leben? – Offenbar, sagte er. Der Reiche aber, wie wir sagen, hat kein solches Geschäft ihm obliegen, daß wenn er genötigt wäre sich dessen zu enthalten, er auch nicht mehr leben möchte? – Man sagt es ja wenigstens nicht. – Also auf den Phokylides, sprach ich, hörst du nicht, wie er sagt, es müsse, wer schon seinen Lebensunterhalt habe, die Tugend üben? – Ich denke ja, sprach er, auch eher schon jeder. – Darüber, sprach ich, wollen wir nicht mit ihm streiten, sondern nur uns selbst fragen ob der Reiche dieses treiben solle, die Tugend üben, und wenn nicht, dann auch ihm nicht lohne zu leben? oder ob die Krankheitsfütterung? Oder soll diese bei der Holzarbeit zwar und den andern Künsten hinderlich sein, so daß man diese dabei nicht achtsam betreiben kann, dem Gebot des Phokylides aber gar nichts in den Weg legen? – Ja beim Zeus, sprach er. – Und zwar fast mehr als irgend etwas hindert diese über die gewöhnlichen Übungen hinausgehende übermäßige Sorgfalt für den Körper. Denn auch für die Hauswirtschaft schon und den Krieg und die ruhige obrigkeitliche Amtsführung in der Stadt ist sie beschwerlich; das schlimmste aber ist, daß sie auch für jede Art des Lernens des Beobachtens und des Überdenkens bei sich selbst höchst widerwärtig ist, wenn einer sich doch immer vor Spannungen im Kopf und vor Schwindeln fürchtet und behauptet, daß ihm dergleichen aus dem Nachdenken entstehe; so daß, wo diese ist, sie auf alle Weise hindert in irgend einer Vollkommenheit sich zu üben und zu bewahren. Denn sie macht, daß man immer glaubt krank zu sein, und nie aufhört Not zu haben mit dem Leibe. – Das ist ja natürlich, sagte er. – Wollen wir also nicht behaupten, dieses habe auch Asklepios eingesehen, und habe deshalb für die von der Natur und in Folge ihrer Lebensweise dem Leibe nach gesunden, die nur irgend eine bestimmte Krankheit an sich haben, für solche Menschen und solche Zustände habe er die Heilkunst aufgestellt, und solchen, wenn er durch innere Mittel und äußere Behandlung ihre Krankheiten vertrieb, ihre gewöhnliche Lebensordnung anbefohlen, um nicht ihre Verhältnisse im Staate zu verletzen; die innerlich durch und durch krankhaften Körper aber habe er nicht versucht durch Lebensordnungen jetzt ein wenig zu erschöpfen und dann wieder eben so zu begießen um dem Menschen selbst ein langes und schlechtes Leben zu bereiten und noch

Nachkömmlinge, die, wie man vermuten muß, nicht besser sein werden, von ihnen zu erzielen. Sondern den, der nicht in seinem angewiesenen Kreise zu leben vermag, den glaubte er auch nicht besorgen zu müssen, weil er weder sich selbst, noch dem Staate nützt. – Recht als einen Staatsmann, sagte er, stellst du ja den Asklepios dar. – Offenbar, sprach ich, und auch seine Söhne können ja beweisen, daß er ein solcher war. – Oder siehst du (408) nicht, daß sie sich vor Troia sehr wacker im Kriege gezeigt, und daß sie sich auch der Arzneikunst so wie ich sage bedient haben? Oder besinnst du dich nicht, daß sie auch dem Menelaos aus der Wunde die ihm Pandaros beibrachte sogen das quellende Blut und ihm lindernde Salb' auflegten, darüber aber, was er hernach essen oder trinken sollte, ihm eben so wenig als dem Eurypylos etwas verordneten, als ob nämlich die Mittel schon hinreichen müßten um Männer zu heilen, die vor der Wunde gesund waren und mäßig in ihrer Lebensweise, sollten sie auch eben in dem Augenblick einen Mischtrank zu sich genommen haben; wer aber von Natur krankhaft ist und unmäßig, dem glaubten sie helfe es weder selbst noch Andern, daß er lebe, noch müßten sie ihre Kunst auf solche wenden und sie bedienen, und wenn sie auch reicher wären als Midas. – Recht herrlich, sagte er, beschreibst du ja die Söhne des Asklepios. – Das gebührt sich auch, sprach ich. Wiewohl uns nicht zustimmend die Tragödiendichter und Pindaros zwar auch sagen, Asklepios sei des Apollon Sohn, dabei aber er habe sich für Geld gewinnen lassen einen reichen Mann, der schon im Sterben gelegen, zu heilen, wofür er auch vom Blitz sei erschlagen worden. Wir aber nach dem zuvor schon gesagten wollen ihnen das beides nicht glauben; sondern wenn er des Gottes Sohn war, werden wir sagen, ging er gewiß nicht auf schnöden Gewinn aus; tat er aber dieses, so war er nicht des Gottes Sohn. – Ganz richtig, sprach er, ist dies doch gewiß. Aber was meinst du hierüber, o Sokrates? müssen wir denn nicht gute Ärzte im Staat haben? und werden nicht diejenigen vorzüglich solche sein, welche möglichst viel, freilich auch Gesunde recht viel aber auch Kranke, unter Händen gehabt haben? und eben so auch Richter, welche mit Naturen von allerlei Art haben zu tun gehabt? – Allerdings, sagte ich, meine ich gute; aber weißt du wohl, welche ich für solche halte? – Wenn du es sagest, antwortete er. – Ich will wohl versuchen, sprach ich; du jedoch hast in derselben Rede nach ganz verschiedenen Sachen gefragt. – Wie das? fragte er. – Ärzte wohl, sagte ich, könnten am vortrefflichsten werden, wenn sie von Jugend an, außerdem daß sie die Kunst erlangen, auch mit möglichst vielen Körpern von der schlechtesten Beschaffenheit Bekanntschaft gemacht, ja selbst an allen Krankheiten gelitten hätten, und gar nicht von besonders gesundem Körperbau wären. Denn nicht mit dem Leibe, denke ich, besorgen sie den Leib, sonst dürfte freilich der ihrige auch niemals schlecht sein oder gewesen sein, sondern mit der Seele den Leib, welche nicht vermögend ist, wenn sie selbst schlecht ist oder gewesen ist irgend etwas gut zu besorgen. – Richtig, sagte er. – Der Richter aber, sagte (409) ich, o lieber gebietet mit der Seele über die Seele, und die seinige darf also nicht von Jugend an mit schlechten Seelen erzogen worden und umgegangen sein, noch auch selbst alle Verbrechen begangen und durchgemacht haben, so daß sie von sich selbst her recht genau um alle Vergehungen Anderer wissen und sie beurteilen könnte, wie vom eigenen Leibe her die Krankheiten. Vielmehr muß sie ganz unbekannt und unvermischt mit schlechten Sitten in ihrer Jugend gehalten worden sein, wenn sie als eine gute und edle über das Recht gesund und richtig entscheiden soll. Daher erscheinen auch in ihrer Jugend die Rechtschaffenen einfältig und leicht zu hintergehen von den Ungerechten, weil sie in sich selbst gar kein Ebenbild finden von dem was in den Schlechten vorgeht. – Freilich, sagte er, gar sehr ergeht es ihnen so. – Darum nun, fuhr ich fort, soll auch ein guter Richter nicht jung sein sondern alt, und erst spät gelernt haben, was die Ungerechtigkeit eigentlich ist, nicht indem er sie etwa seiner eignen Seele einwohnend bemerkt, sondern an fremden Seelen als ein fremdes aus langer Betrachtung kennen gelernt hat, welch ein großes Übel sie ist, durch Einsicht, nicht durch eigne Erfahrung. – Der stattlichste Richter, sagte er, scheint ein solcher allerdings zu sein. – Und auch der gute wohl, sprach ich,

wonach du ja fragtest. Denn wer eine gute Seele hat, ist gut. Jener ausgelernte und argwöhnische aber, der selbst viel Unrecht begangen hat und darum sich für verschlagen und klug hält, mag wohl meisterhaft erscheinen, wenn er es mit ähnlichen zu tun hat, weil er sich vor ihnen zu hüten weiß, indem er auf die ähnlichen Züge in ihm selbst sieht; wenn er aber an rechtschaffene Männer und die schon älter sind gerät, zeigt er sich dagegen ganz ungeschickt, ungläubig zur unrechten Zeit und unbekannt mit natürlich guter Gesinnung, weil er von dergleichen gar kein Ebenbild in sich selbst trägt. Weil er aber freilich öfter mit bösaartigen als vernünftigen zusammentrifft, so dünkt er sich selbst und Andern eher weise zu sein als töricht. – Ganz gewiß, sagte er, ist das ganz richtig. – Also, sprach ich, nicht einen solchen Richter muß man suchen als den guten und weisen, sondern den ersteren. Denn Schlechtigkeit kann nie die Tugend zugleich und sich selbst erkennen, aber die Tugend einer durch die Zeit erzogenen Natur wird sowohl von sich als der Schlechtigkeit Erkenntnis erlangen. Weise also, wie mich dünkt, wird dieser und nicht der böse. – Auch mir, sagte er, scheint es so. – Also nächst solcher Rechtskunde wirst du auch wohl eine Heilkunde, wie wir sie beschrieben haben, in der Stadt einführen, damit beide diejenigen unter den Bürgern, die gutgeartet sind an Leib und Seele, (410) pflegen mögen, die es aber nicht sind, wenn sie nur dem Leibe nach solche sind, sterben lassen, die aber der Seele nach bösaartig und unheilbar sind, selbst umbringen. – Das beste wenigstens für die selbst, denen es begegnet, und auch für die Stadt muß dies offenbar sein. – Die Jünglinge nun, fuhr ich fort, werden sich offenbar scheuen die Hülfe der Rechtskunde zu suchen, wenn sie sich an jene einfache Musik halten, von der wir sagten, daß sie Besonnenheit einflöße. – Allerdings, sagte er. – Wird nun nicht ganz auf derselbigen Spur der Musiker auch der Gymnastik nachgehn, und sie, wenn er nur will, auch so ergreifen, daß er der Heilkunst nicht anders bedürfen wird, als etwa für einen Notfall? – Mich dünkt es wohl. – Aber die Leibesübungen und Anstrengungen selbst wird er wohl mehr mit Hinsicht auf den natürlichen Mut, um diesen zu erwecken, unternehmen, als daß er eine ausgezeichnete Leibesstärke bezwecken sollte, und nicht wieder wie die andern Kunstfechter, bloß um mehr Kräfte zu bekommen, sich Speise und Übungen auflegen. – Ganz richtig. – Also, sprach ich, o Glaukon, die, welche die Erziehung durch Musik und Gymnastik anordnen, meinen es damit nicht so wie einige glauben, um nämlich durch die eine den Körper zu bilden und mit Hülfe der andern die Seele. – Aber warum denn sonst? fragte er. – Sie mögen wohl, sprach ich, beide meistens der Seele wegen anordnen. – Wie das? – Bemerkst du nicht, sprach ich, wie sich der Seele selbst nach diejenigen verhalten, die ihr Leben lang mit der Gymnastik wohl sich zu schaffen machen, mit der Musik aber sich gar nicht befassen, und so auch die, welche es umgekehrt halten? – In welcher Beziehung, sprach er, meinst du es? – In Beziehung auf Rauigkeit und Härte, und wiederum auf Weichlichkeit und Milde. – Da weiß ich wohl, sagte er, daß die sich einseitig der Gymnastik ergebenden rauher werden als billig, und wiederum die der Musik weichlicher als es schön für sie wäre. – Und doch, sprach ich, bringt eben dieses rauhe den natürlichen Mut hervor, und es würde richtig gebildet tapfer sein, mehr aber als billig angespannt wird es denn natürlich härter und beschwerlich. – Das scheint mir, sagte er. – Und wie? hat das milde nicht die philosophische Natur an sich? und wird es nicht dadurch erst, daß man ihm zuviel nachläßt, weichlicher als billig, recht gebildet aber wirklich milde und sittig? – So ist es. – Und wir sagen doch, daß unsere Wehrmänner diese Naturgaben beide an sich haben müssen? – Das müssen sie freilich. – Also müssen sie richtig gegen einander gestimmt werden. – Allerdings. – Und des so (411) gestimmten Seele ist dann besonnen sowohl als tapfer. – Richtig. – Des ungestimmten aber wird feige oder auch roh. – Gewiß. – Also, wenn einer sich der Musik dazu hergibt, sich die Seele durch die Ohren wie durch einen Trichter anfüllen und vollgießen zu lassen von den nur eben beschriebenen süßlichen und weichlichen und kläglichen Melodien, und dann winselnd und jubelnd unter solchem Gesang sein ganzes Leben hinbringt, der wird zuerst zwar, was er mutiges an sich hatte, wie Eisen schmeidigen und



brauchbar machen, da es zuvor unbrauchbar und spröde war; wenn er aber anhaltend nicht nachläßt, sondern immer mehr sänftiget, dann schmelzt er es wirklich und bringt es in Fluß, bis er sich den Mut ausgeschmolzen und wie die Sehnen der Seele ausgeschnitten hat, und sich weichlich gemacht in der Schlacht. – Allerdings, sagte er. – Und wenn dies einen schon von Natur mutlosen trifft, so ist es desto geschwinder geschehen; wenn aber einen mutigen, so wird der Mut geschwächt und man macht ihn empfindlich, daß er schnell von Kleinigkeiten aufgereizt und auch wieder abgekühlt wird, und so sind sie denn aus mutigen auffahrend und jähzornig geworden, und machen überall Not. – Ganz offenbar. – Wie aber wiederum, wenn einer sich nach der Gymnastik tüchtig abarbeitet und sehr kräftig nährt, Musik aber und Philosophie ganz unberührt läßt, wird der dann nicht zuerst sich vortrefflich befinden voll Mut und Aufstrebens sein und tapferer werden als vorher? – Ganz gewiß. – Wie aber, wenn er nun gar nichts anderes tut, noch mit irgend einer andern Muse irgend Gemeinschaft hat, muß nicht, wenn auch etwas Lernbegieriges in seiner Seele war, dieses, da es keine Kenntnis noch Untersuchung zu kosten bekommt, an keiner Rede noch anderer Musik Teil hat, notwendig schwach und taub und blind werden, da es weder aufgeregt noch genährt wird, noch seine Wahrnehmungen gereinigt? – So verhält es sich. – Ein Redefeind, meine ich, wird also ein solcher, und ein ganz musenloser; und mit Überredung durch Worte weiß er nichts mehr anzugreifen, sondern nur mit Gewalt und Wildheit wie ein Tier will er alles ausrichten, und in Unverstand und linkischem Wesen taktlos und ohne Anmut lebt er. – Ganz gewiß, sprach er, verhält es sich so. – Für dieses beides also scheint Gott, werde ich sagen, den Menschen zwei Künste gegeben zu haben, die Musik und Gymnastik, für das mutige in uns und das Wißbegierige, nicht für Seele und Leib, es müßte denn nebenbei sein, sondern für jene beiden, damit sie zusammenstimmen, (412) angespannt und nachgelassen soweit es sich gebührt. – So scheint es freilich, sagte er. – Wer also Musik und Gymnastik am schönsten mischt, und im reichlichsten Maß der Seele beibringt, den würden wir wohl am richtigsten für den vollkommen musikalischen und wohlgestimmten erklären, weit mehr als den, welcher die Saiten gut gegen einander zu stimmen weiß. – Ganz natürlich, o Sokrates, sagte er. – Auch in unserer Stadt also, o Glaukon, werden wir wohl immer eines solchen Aufsehers bedürfen, wenn die Verfassung soll aufrecht erhalten werden? – Den werden wir wohl ganz vorzüglich bedürfen, sagte er. –

Die Grundzüge der Bildung und Erziehung also wären diese. Denn was soll einer noch erst die Tänze bei solchen noch besonders beschreiben und ihre Hetzen und Jagden und Wettkämpfe zu Fuß und zu Pferde? Denn es ist ja wohl offenbar, daß sie hiemit übereinstimmend sein müssen und nicht mehr schwer zu finden. – Vielleicht, sprach er, jetzt nicht mehr. – Wohl! fuhr ich fort, Nächst diesem, was hätten wir zu bestimmen? Nicht etwa welche nun unter eben diesen selbst zu gebieten haben sollen, und welche zu gehorchen? – Warum nicht? – Nicht wahr nun, daß die Gebietenden müssen älter sein, jünger aber die Gehorchenden, das ist offenbar? – Offenbar. – Und auch, daß die besten unter ihnen? – Auch das. – Die besten unter den Landwirten nun werden das nicht die Landwirtschaftlichsten. – Ja. – Nun sie aber sollen die besten unter den Hütern sein, gebührt ihnen nicht die achtsamsten zu sein in der Stadt? – Ja. – Darin also müssen sie verständig sein und tüchtig und auch noch vorsorglich für die Stadt? – So ist es. – Vorsorglich aber ist einer wohl am meisten für das, was er liebt? – Notwendig. – Und das möchte einer wohl am meisten lieben, wovon er glaubt es werde gefördert durch dasselbe wie er selbst, und wovon er denkt, wenn jenes sich vorzüglich wohl befinde, werde auch folgen, daß er selbst sich wohl befindet, wo aber nicht, das Gegenteil. – So ist es, sagte er. – Also müssen wir aus den übrigen Wächtern solche Männer auswählen, von denen sich uns bei näherer Beobachtung am meisten zeigt, daß sie in ihrem ganzen Leben, was sie der Stadt förderlich zu sein erachten, mit allem Eifer tun, was aber nicht, das auch auf keine Weise tun wollen. – Das sind freilich die rechten,

sagte er. – Also dünkt mich, müssen wir sie beachten in jedem Alter, ob sie auch gute Obhut halten über diesem Beschluß, und weder bezaubert noch gezwungen die Vorstellung vergeßlicherweise fahren lassen, daß ihnen zu tun gebührt was der Stadt das zuträglichste ist. – Was meinst du aber für ein Fahrenlassen? – Das, sagte ich, will ich dir erklären. Mir scheint nämlich eine Meinung aus der Seele zu verschwinden, entweder freiwillig oder wider Willen; mit seinem Willen nämlich die falsche dessen, der sich eines besseren überzeugt; wider seinen (413) Willen aber jede wahre. – Das mit seinem Willen, sagte er, verstehe ich, das wider seinen Willen aber muß ich erst erfahren. – Wie denn! glaubst du nicht auch, sagte ich, daß die Menschen des guten nur wider ihren Willen beraubt werden, des schlechten aber gern? oder dünkt dich nicht auch die Wahrheit verfehlen schlecht, in der Wahrheit sein aber gut? oder meinst du nicht, vorstellen was ist, heiße in der Wahrheit sein? – Freilich, sprach er, hast du recht, und mir scheinen sie nur wider Willen einer richtigen Meinung beraubt zu werden. – Und nicht wahr, nur bestohlen oder bezaubert oder überwältigt begegnet ihnen dieses? – Davon, sagte er, verstehe ich nun wieder nichts. – Ich mag mich eben wohl, sprach ich, tragisch ausdrücken. Bestohlen nämlich nenne ich die, welche überredet worden sind oder auch vergessen haben; weil nämlich den Einen die Zeit, den Andern eine Rede sie unvermerkt wegnimmt. Denn nun verstehst du es doch wohl? – Ja. – Überwältigt aber nenne ich die, welche irgend ein Schmerz oder Wehe ihre Meinung ändern macht. – Auch das, sprach er, habe ich verstanden, und du hast recht. – Bezaubert aber würdest auch du, wie ich glaube, sagen daß diejenigen wären, welche ihre Meinung ändern, entweder von einer Lust gekirrt oder von einer Furcht geängstet. – Freilich, sprach er, scheint alles zu bezaubern was täuscht. – Was ich also eben sagte, wir müssen suchen, welche diesen ihren Beschluß am besten zu behüten wissen, nämlich dasjenige zu tun, was sie der Stadt glauben das zuträglichste zu sein. Das muß also beobachtet werden, indem man ihnen gleich von Kindheit an Geschäfte aufgibt, bei denen einer dieses am leichtesten vergessen und darum betrogen werden könnte; und wer es nun dennoch fest hält und schwer zu betrügen ist, der werde eingezeichnet, wer aber nicht, der ausgeschlossen. Nicht wahr? – Ja. – Auch Anstrengungen und Schmerzen und Wettübungen muß man ihnen veranstalten, bei denen eben dasselbige zu beachten ist. – Richtig, sagte er. – Muß nicht auch, sprach ich, ebenfalls für die dritte Art, die der Zauberei ein Wettstreit eröffnet und zugeschaut werden, wie bei den Füllen, die man unter Lärm und Getümmel führt um zu sehn ob sie scheu sind, so bei den Jünglingen, indem man sie irgendwie in Angst bringt und dann wieder in Lust versetzt, um sie weit mehr als das Gold im Feuer zu prüfen, ob sich einer als schwer zu bezaubern und in guter Fassung überall zeigt und als ein guter Hüter über sich selbst und seine erlernte Musik, dadurch nämlich, daß er sich wohl gemessen und wohl gestimmt in allen diesen Fällen darstellt, (414) wie beschaffen er ja sich selbst und der Stadt am meisten nutz sein kann. Und wer nun immer unter den Knaben, Jünglingen und Männern so wäre geprüft worden und untadelich hervorgegangen, der wäre zum Herrscher und Hüter der Stadt zu bestellen und Ehre wäre ihm zuzuerkennen im Leben und im Tode, daß ihm auch da Bestattungen und andere Denkmale auf das reichlichste geweiht würden; wer sich aber nicht als einen solchen zeigt, der wäre zu verwerfen. Dieses scheint mir, o Glaukon, sprach ich, die Auswahl und Bestellung der Befehlshaber und Hüter zu sein, um sie nur im Umriß nicht genau zu beschreiben. – Auch mir, sprach er, scheint es so sein zu müssen. – Wäre es nun nicht in der Tat das richtigste, diese die allgemeinen Wächter oder Hüter zu nennen, sowohl der Feinde von außen als auch der Freunde von innen, auf daß die einen nicht wollen und die andern nicht können Schaden zufügen; die Jünglinge aber, die wir vorher Wehrmänner nannten, nur Helfer und Gehülfen für die Satzungen der Befehlshaber? – Mir wenigstens gefällt es, sagte er. – Wie aber, fuhr ich fort, können wir nun wohl Rat schaffen für die untadeligen und heilsamen Täuschungen, von denen wir vorher sagten, es sei löblich durch Täuschung zu überreden, vornehmlich die Befehlshaber selbst, wo aber nicht, doch die übrige Stadt. – Was doch recht?

fragte er. – Nichts neues, sprach ich, sondern Phoinikisches, was ehemals häufig geschah, wie die Dichter sagen und man ihnen glaubt, zu unserer Zeit aber nicht geschehen ist und vielleicht auch nicht geschehen kann, glaublich zu machen aber gar mancherlei Überredungskünste erfordert. – Wie du dich doch sichtlich windest, sagte er, und Bedenken trügst es herauszusagen! – Und es wird dir einleuchten, sprach ich, daß ich mit gutem Recht bedenklich gewesen bin, wenn ich es werde gesagt haben. – Trage es nur vor, sagte er, und fürchte dich nicht. – So will ich es denn. Wiewohl ich nicht weiß, woher ich die Dreistigkeit nehmen, noch mit was für Worten ich es sagen und versuchen soll zuerst die Befehlshaber selbst und die Krieger zu überreden, dann aber auch die übrige Stadt, daß, was wir an ihnen erzogen haben und gebildet, dieses ihnen nur wie im Traume vorgekommen sei, als begegne es ihnen und geschähe an ihnen, sie wären aber damals eigentlich unter der Erde gewesen und dort drinnen sie selbst gebildet und aufgezogen worden, und auch ihre Waffen und andere Gerätschaften gearbeitet. Nachdem sie aber vollkommen wären ausgearbeitet gewesen, und die Erde sie als ihre Mutter heraufgeschickt habe, müßten nun auch sie für das Land, in welchem sie sich befinden, als für ihre Mutter und Ernährerin mit Rat und Tat sorgen, wenn jemand dasselbe bedrohe und so auch gegen ihre Mitbürger als Brüder und gleichfalls Erderzeugte gesinnt sein. – Es war nicht ohne, sagte er, daß du dich so lange geschämt hast diese Täuschung vorzutragen. – Sehr natürlich, sprach ich, war das; aber höre doch noch auch das übrige der Sage. Ihr seid nun also freilich, werden wir weiter (415) erzählend zu ihnen sagen, alle die ihr in der Stadt seid Brüder; der bildende Gott aber hat denen von euch, welche geschickt sind zu herrschen, Gold bei ihrer Geburt beigemischt, weshalb sie denn die köstlichsten sind, den Gehülfen aber Silber, Eisen hingegen und Erz den Ackerbauern und übrigen Arbeitern. Weil ihr nun so alle verwandt seid, möchtet ihr meistens zwar wohl auch selbst ähnliche erzeugen; bisweilen aber könnte doch auch wohl aus Gold ein silberner und aus Silber ein goldener Sprößling erzeugt werden, und so auch alle andere von anderen. Den Befehlshabern also zuerst und vornehmlich gebiete der Gott über nichts anderes so gute Obhut zu halten noch auf irgend etwas so genau Acht zu haben, als auf die Nachkommen, was wohl hievon ihren Seelen beigemischt sei; und wenn irgend von ihren eignen Nachkommen einer ehern wäre oder eisenhaltig, sollen sie auf keine Weise Mitleid mit ihm haben, sondern nur die seiner Natur gebührende Stelle ihm anweisend sollen sie ihn zu den Arbeitern oder Ackerbauern hinaustreiben; und so auch, wenn unter diesen einer aufwüchse, in dem sich Gold oder Silber zeigte, einen solchen sollten sie in Ehren halten und ihn nun unter die Herrscher erheben oder unter die Gehülfen, indem ein Götterspruch vorhanden sei, daß die Stadt dann untergehen werde, wenn Eisen oder Erz die Aufsicht über sie führe. Diese Erzählung also ihnen glaublich zu machen, weißt du dazu irgendwie Rat? – Nirgendwie, daß sie selbst es glauben sollten, jedoch ihre Söhne wohl und deren Nachkommen und die übrigen späteren Menschen. – Aber auch dies, sprach ich, wäre schon sehr schön dazu, daß sie sich desto mehr der Stadt und einer des andern annehmen würden; denn ich verstehe ohngefähr schon wie du es meinst. Und dieses nun gehe, wie die Überlieferung es leiten wird. Wir aber wollen diese Erdensöhne ausrüsten und dann unter Anführung der Befehlshaber aufstellen. Sind sie nun zusammen: so sollen sie zusehen, wo es am vorteilhaftesten ist in der Stadt das Lager zu schlagen, um von da aus sowohl die drinnen am besten im Zaun zu halten, wenn etwa einer den Gesetzen nicht gehorchen wollte, als auch die von außen abzuwehren, wenn etwa ein Feind wie ein Wolf die Herde anfallen wollte. Nachdem sie nun den Lagerwall aufgeführt, und geopfert haben wem es sich gebührt, sollen sie sich ihre Schlafstellen bereiten. Oder wie? – Ganz recht so, sagte er. – Und nicht wahr, wohl solche, welche sie im Winter und im Sommer gleich gut schützen können? – Wie sollten sie nicht! Denn du meinst doch, sagte er, wie ich glaube, Wohnungen. – Ja, sprach ich, kriegerische jedoch, nicht wie für Gewerbsleute. – Wie, fragte er, meinst du nun wieder, daß dies von jenem verschieden (416) sei? – Das, sprach ich, will ich versuchen dir zu erklären. Nämlich das ärgste und

schmählichste von allem ist es wohl für Hirten, solche Hunde und auf solche Weise als Gehülfen bei der Herde aufzuziehen, daß aus Unbändigkeit oder Hunger oder sonst schlechter Gewöhnung die Hunde selbst sich unterfangen den Schafen übles zuzufügen, und statt Hunden Wölfen ähnlich zu werden. – Arg ist das freilich, sprach er. Wie sollte es nicht? – Also müssen wir auf alle Weise verhüten, daß die Gehülfen uns nichts dergleichen gegen die Bürger tun, und statt wohlwollender Bundesgenossen sich vielmehr wilden Gebietern ähnlich zeigen. – Das müssen wir verhüten, sagte er. – Und die kräftigste Vorsicht wird wohl dann angewandt sein, wenn sie in Wahrheit gut und trefflich erzogen sind. – Aber das sind sie ja schon, sagte er. – Da sprach ich, dieses wäre nicht schicklich zu behaupten lieber Glaukon, sondern nur was wir eben sagten, ist schicklich, daß sie richtiger Erziehung genießen müssen, worin diese nun auch bestehe, wenn sie das kräftigste haben sollen um immer milde zu bleiben unter sich und gegen die, welche von ihnen beschützt werden. – Richtig allerdings, sprach er. – Außer dieser Erziehung nun, möchte wohl ein Vernünftiger sagen, müßten auch ihre Wohnungen und ihre ganze übrige Habe so eingerichtet sein, daß dadurch weder die Wehrmänner davon abgebracht werden können so trefflich als möglich zu sein, noch weniger aber gereizt gegen die andern Bürger zu freveln. – Und ganz mit Recht, sagte er. – Sieh also zu, sprach ich, ob sie etwa auf folgende Weise leben und wohnen müssen, wenn sie solche werden sollen. Zuerst nämlich, daß keiner irgend eigenes Vermögen besitze, wenn es irgend zu vermeiden ist; ferner daß keiner irgend solche Wohnung oder Vorratskammer habe, wohinein nicht jeder gehen könnte der nur Lust hat, sie aber das notwendige, dessen bescheidene und tapfere Männer, die im Kriege kämpfen sollen, bedürfen, in bestimmter Ordnung von den andern Bürgern als Lohn für ihren Schutz in solchem Maß empfangen, daß ihnen weder etwas übrig bleibe auf das nächste Jahr, noch sie auch Mangel haben, indem sie nämlich gemeinsame Speisungen besuchend wie im Felde stehende zusammen leben. Gold und Silber aber, muß man ihnen sagen, haben sie von den Göttern göttliches immer in der Seele, und bedürfen gar nicht auch noch des menschlichen. Es sei ihnen auch nicht verstattet, jenes Besitz durch Vermischung mit des sterblichen Goldes Besitz zu verunreinigen, da gar vieles und unheiliges mit dieser gemeinen Münze vorgegangen, die ihrige aber ganz unverfälscht sei; sondern ihnen allein von allen in (417) der Stadt sei es verboten mit Gold und Silber zu schaffen zu haben und es zu berühren, noch auch unter demselben Dach damit zu sein oder es an der Kleidung zu haben, oder daraus zu trinken. So würden sie selbst wohlbehalten bleiben und auch die Stadt im Wohlstande erhalten. Besäßen sie aber selbst eignes Land und Wohnungen und Gold: so würden sie dann Hauswirte und Landwirte sein anstatt Wächter, und rauhe Gebieter anstatt Bundesgenossen der andern Bürger werden, und würden so hassend und gehaßt, belauernd und selbst belauert ihr ganzes Leben hinbringen, weit mehr die Feinde drinnen fürchtend als die draußen, und ganz nahe an ihrem Verderben hinlaufend sie selbst und die ganze Stadt. Wollen wir nun, sprach ich, aus allen diesen Ursachen sagen, daß die Wehrmänner müssen auf diese Weise eingerichtet sein mit ihrer Wohnung und übrigens, und wollen wir dies zum Gesetz machen oder nicht? – Wir wollen es allerdings, sagte Glaukon.

## Viertes Buch

### Viertes Buch

Darauf nahm Adeimantos das Wort und sprach, Wie aber, o Sokrates, wirst du dich verteidigen, wenn jemand sagte, du machtest diese Männer eben nicht sehr glücklich, und das durch ihre eigne Schuld, denen zwar eigentlich zu reden die Stadt gehört, sie haben aber nicht das mindeste von dem Guten der Stadt zu genießen, wie doch die Andern welche Ländereien besitzen, und große und schöne Häuser bauen und eine diesen geziemende Einrichtung anschaffen, und den Göttern ihre eigenen Opfer darbringen, und Fremde bei sich aufnehmen, und ja auch, was du eben sagtest, Gold und Silber besitzen, und alles was denen zukommt, die glücklich sein sollen; sondern ganz offenbar, möchte einer sagen, tun sie wie gemietete Hülfsstruppen nichts in der Stadt als Wache stehn. – Ja, (420) sprach ich, und noch dazu sind sie nur Kostgänger, und bekommen nicht außer der Kost auch noch Lohn, wie die andern; so daß auch nicht einmal, wenn sie für sich zu verreisen Lust hätten, ihnen dieses frei stehn wird, noch Mädchen zu beschenken oder sonst irgend anders wozu etwas aufzuwenden, wie die, welche für glücklich gehalten werden, doch aufwenden. Dieses und mancherlei anderes der Art übergehst du noch in der Beschuldigung. – Gut, sprach er, so sei auch dieses noch mit einbegriffen. – Und wie wir uns verteidigen wollen, meinst du? – Ja. – Wenn wir nun, sprach ich, auf demselben Stege fortgehen, werden wir, wie ich meine, wohl finden was zu sagen ist. Wir wollen nämlich sagen, es würde zwar gar nichts wunderbares sein, wenn auch so diese die allerglücklichsten wären; wir sähen jedoch bei der Einrichtung unserer Stadt gar nicht darauf, daß irgend Ein Stamm ausgezeichnet glücklich sei, sondern daß die ganze Stadt es sei so sehr als möglich. Denn wir gedächten in der so eingerichteten am meisten die Gerechtigkeit zu finden, und wiederum in der am schlechtesten eingerichteten die Ungerechtigkeit, und wenn wir diese betrachten, über das zu entscheiden, was wir schon so lange untersuchen. Jetzt also, wie wir glauben, bilden wir uns die glückselige, nicht als wollten wir abschneidend nur Einige wenige solche in ihr setzen, sondern sie selbst ganz. Hernach aber wollen wir die entgegengesetzte betrachten. Wie nun, wenn jemand, indem wir Statuen malten, herzutrate und uns tadelte, daß wir den schönsten Teilen des Körpers nicht auch die schönsten Farben auflegten, weil die Augen, als das schönste, doch nicht mit Purpur würden bestrichen sein, sondern mit Schwärze, – wie wir glauben würden uns ganz angemessen gegen diesen zu verteidigen, wenn wir sagten, Du wunderlicher, verlange nur nicht, daß wir so schöne Augen malen sollen, daß sie gar nicht mehr als Augen erscheinen, und so auch die andern Glieder; sondern sieh nur darauf, ob wir bei jedem das gehörige anbringen und so das Ganze schön machen. So also auch jetzt nötige uns nicht unsern Wächtern eine solche Glückseligkeit beizulegen, die eher alles andere aus ihnen machen wird als Wächter. Denn das verstanden wir wohl auch recht gut die Ackersleute mit Prachtkleidern zu behängen und mit Gold, und ihnen zu heißen die Erde zu ihrem Vergnügen anbauen, und die Töpfer recht artig ums Feuer herumzulagern, schmausend und zechend die Scheibe bei der Hand habend um zu drehen so viel sie eben Lust haben, und so auch die andern alle auf ähnliche Weise beglückt zu machen, damit uns die ganze Stadt in Freuden lebe. Allein sinne uns das nicht an, weil, wenn wir dir folgen, weder der Landmann mehr Landmann sein wird, noch der Töpfer Töpfer, noch irgend ein anderer irgend etwas von dem darstellen wird, woraus doch die (421) Stadt besteht. Auf die übrigen nun kommt freilich weniger an. Denn wenn uns auch die Riemenschneider schlecht geworden und

verdorben sind, hat es noch keine Not mit der Stadt. Aber die Hüter der Gesetze und der Stadt, wenn die es nicht sind, sondern nur scheinen: so siehst du wohl, wie sie uns die ganze Stadt von Grund aus verderben und dann gute Muße haben sich für sich allein gut einzurichten und sich wohl zu befinden. Wenn wir nun wahrhafte Verteidiger stellen, die nichts weniger als der Stadt gefährlich sind, wer aber jenes sagt Landbesitzer eigentlich und wie auf einem allgemeinen Volksfeste nicht aber in der Stadt übergläckliche Gastgeber: so muß dieser wohl von etwas anderem reden als einer Stadt? Also müssen wir doch erwägen, ob wir darauf sehen sollen bei Anstellung der Wächter, daß ihnen selbst so viel Glückseligkeit als möglich werde, oder ob wir dieses vielmehr für die ganze Stadt uns zum Augenmerk machen sollen, und zusehn wie ihr dies werde, die Gehülfen aber und Wächter vielmehr nötigen sollen jenes zu tun, und sie bewegen, daß sie nur so trefflich als möglich ihr eigenes Werk verrichten, und mit den übrigen insgesamt eben so; und ob wir nicht, wenn nur der ganze Staat gedeiht und gut eingerichtet ist, es schon gehen lassen sollen, wie für jede einzelne Abteilung die Natur es mit sich bringt an der gemeinen Glückseligkeit Teil zu nehmen. – Allerdings, sprach er, scheinst du mir Recht zu haben. – Wird dir also auch, sprach ich, das hiermit verschwisterte verständig gesagt vorkommen? – Was doch recht? – Die andern Arbeiter betrachte nun wieder, ob dieses sie verdirbt, daß sie ganz schlecht werden. – Was nur? – Reichtum, sprach ich, und Armut. – Wie doch? – So. Wenn ein Töpfer reich geworden ist, glaubst du, daß er sich dann noch wird um seine Kunst bekümmern wollen? – Mit nichten, sagte er. – Sondern er wird immer fauler und nachlässiger werden? – Gar sehr. – Also wird er ein schlechterer Töpfer werden? – Auch das, sagte er, immer mehr. – Aber auch, wenn er sich seine Werkzeuge nicht anschaffen kann aus Armut oder sonst etwas zur Kunst gehöriges, wird er sowohl seine Arbeit schlechter machen als auch seine Söhne, oder wen er sonst in der Lehre hat, zu schlechteren Arbeitern aufziehn, – Wie sollte er nicht! – Durch beides also, Armut und Reichtum, werden sowohl die Werke der Arbeiter schlechter als auch sie selbst. – Das leuchtet ein. – Noch etwas anderes also, wie es scheint, haben wir für die Wächter aufgefunden, was sie auf alle Weise hüten müssen, daß es nicht ihnen unbemerkt sich in die Stadt einschleiche. – Was doch? – Reichtum, sprach ich, und Armut, indem jener Aufwand und Faulheit und Neuerung mit sich bringt, diese aber Niederträchtigkeit (422) und Untauglichkeit außer der Neuerung. – Freilich wohl! sagte er. Aber dieses, o Sokrates, überlege doch, wie uns die Stadt wohl im Stande sein wird Krieg zu führen, wenn sie keine Reichtümer besitzt, zumal wenn sie gegen eine große und reiche genötigt würde Krieg zu führen. – Offenbar, sprach ich, gegen eine wohl schwerer, gegen zwei solche aber leichter. – Wie meinst du das? sprach er. – Zuerst doch, antwortete ich, wenn sie fechten müssen, werden sie etwa nicht als im Kriege geübte Kämpfer fechten mit reichen Männern? – Ja, das wohl, sagte er. – Wie nun, sprach ich, o Adeimantos? Ein Fechter, aufs vollkommenste hierauf eingerichtet, meinst du nicht, daß der mit zweien, die nicht Fechter sind aber reich und fett, sehr leicht fechten werde? – Vielleicht doch wohl nicht auf einmal, sagte er. – Auch nicht, sprach ich, wenn es ihm frei stände zu ent schlüpfen, und dann gegen den, der ihm jedesmal zuerst nahe kommt, sich zu wenden und auszuschlagen, und wenn er dies mehrmals tun könnte in der Hitze und in der Kälte? könnte dann nicht ein solcher auch mehrere solche überwinden? – Offenbar, sprach er, wäre das gar kein Wunder. – Aber glaubst du nicht, daß die Reichen noch mehr Kenntnis haben und Übung in der Fechtkunst als in der Kriegskunst? – Gewiß. – Leicht also werden aller Wahrscheinlichkeit nach unsere Kämpfer auch mit der doppelten und dreifachen Anzahl das Gefecht bestehen. – Das will ich dir einräumen, sagte er, denn du scheinst mir recht zu haben. – Und wie, wenn sie eine Gesandtschaft in die andere Stadt schickten, und dieser ganz die Wahrheit sagen ließen, nämlich Wir bedienen uns nicht Goldes oder Silbers, es ist uns auch nicht erlaubt; euch aber. Fechtet also mit uns, und nehmet das der Andern: glaubst du wohl, daß irgend welche, wenn sie dieses vernommen haben, lieber werden wollen gegen starke und magre Hunde Krieg führen, als mit

diesen Hunden gegen feiste und weichliche Schafe? – Das dünkt mich wohl, sagte er; aber wenn nun aller Reichtum der Andern in Eine Stadt zusammenfließt, so siehe nur zu, daß nicht dieses der nicht reichen Gefahr bringe. – Du bist sehr unschuldig, antwortete ich, daß du meinst es verdiene irgend eine andere, daß man sie eine Stadt nenne, außer nur eine solche, wie wir eingerichtet haben. – Aber warum denn nicht? sagte er. – Die andern, sprach ich, muß man vornehmer benennen. Denn eine jede von ihnen ist gar viele Städte, aber nicht Eine Stadt, wie es im Spiel heißt. Denn zweie sind nun schon auf jeden Fall darin einander feind, eine der Armen und eine der Reichen, und in jeder von diesen wiederum gar viele, so (423) daß, wenn du sie als Eine behandeln wolltest, du gewiß ganz fehlgreifen würdest, wenn aber als viele und du den Einen der Andern Macht und Reichtum gäbest, oder auch ihre Mitglieder selbst, du immer viel Bundesgenossen haben wirst und wenig Feinde. Und so lange die Stadt sich mäßig hält, so wie sie eben ist eingerichtet worden, wird sie immer die größte sein, ich meine nicht dem Ansehn nach in welchem sie steht, sondern buchstäblich und in der Tat die größte, und wenn sie auch nur tausend waffenführende Männer stellte. Denn so groß wirst du wohl nicht leicht Eine Stadt weder unter Hellenen noch Barbarei antreffen, gar viele aber freilich, die gar vielmal größer scheinen als diese. Oder bist du anderer Meinung? – Nein beim Zeus, sagte er. – So wird auch wohl, sprach ich, dieses die sicherste Grenzbestimmung sein für unsere Befehlshaber, wie weit sie die Stadt ausdehnen, und wieviel Land sie ihr nach ihrer Größe beilegen sollen, um mehreres aber sich nicht bekümmern. – Was für eine Grenze? fragte er. – Ich denke wenigstens, sprach ich, diese. So lange sie wachsend noch Eine bleiben will, sie zu vergrößern, weiter aber nicht. – Ganz richtig wohl, sagte er. – Und wollen wir nicht auch noch diese andere Aufgabe unsern Hütern aufgeben, dies auf alle Weise zu verhüten, daß die Stadt weder klein noch groß scheine, sondern als eine genügsame und als Eine. – Das ist ja wohl etwas geringes, sagte er, was wir ihnen da aufgeben. – Und etwas noch geringeres als dieses, sprach ich, wird jenes sein, dessen wir auch vorher schon gedacht haben, als wir sagten, man müsse, wenn von den Wehrmännern irgend ein schlechter Sprößling sich zeigte, ihn zu den Andern entlassen, und wenn aus den Andern ein edler, diesen zu den Wehrmännern herüberholen. Dieses sollte aber andeuten, daß man auch die andern Bürger jeden zu dem Einen Geschäft, wozu er geeignet ist, hinbringen müsse, damit jeglicher des Einen ihm eigentümlichen sich befließigend nicht Viele sondern Einer werde; und so auch die gesamte Stadt uns zu Einer erwachse und nicht zu vielen. – Freilich, sprach er, ist dies noch kleiner als jenes. – Auch, sprach ich, mein guter Adeimantos, schreiben wir ihnen gar nicht, wie einer wohl glauben könnte, dieses als vielerlei großes vor, sondern es ist alles gering, wenn sie nur das Eine große, wie man zu sagen pflegt, oder vielmehr genügende statt große recht beobachten. – Welches doch? fragte er. – Den Unterricht, sprach ich, und die Erziehung. Denn wenn sie durch gute Erziehung Männer geworden sind, die das rechte Maß halten: so werden sie dies alles leicht selbst einsehen und noch vieles andere, was wir jetzt übergehen, das Heiraten und die Ehe und Kindererzeugung, daß sich dies alles nach dem Sprichwort möglichst gemeinsam (424) unter Freunden machen muß. – Am richtigsten wäre das wohl, sprach er. – Denn, fuhr ich fort, eine Staatsverfassung, wenn sie einmal den rechten Ansatz genommen hat, geht sie immer wachsend wie ein Kreis. Denn tüchtige Erziehung und Unterricht aufrecht erhalten bildet gute Naturen, und wiederum tüchtige Naturen von solcher Erziehung unterstützt gedeihen noch trefflicher als die früheren sowohl in anderer Hinsicht als auch für die Erzeugung, wie wir das auch an andern lebenden Wesen sehen. – Natürlich wenigstens, sagte er. – Um es also in kurzem zu sagen, hierauf müssen die Vorsteher der Stadt halten, daß es nicht ihnen unvermerkt in Verfall gerate, sondern sie dieses ja vor allen Dingen verhüten, daß nichts geneuert werde in der Gymnastik und Musik gegen die Einrichtung, vielmehr sie diese aufs möglichste aufrecht halten; und wenn einer sagt, es ehre den Gesang das lauteste Lob der Menschen, welcher den Hörenden rings der neueste immer ertönet, sich wohl vorsehn, daß nicht etwa einer glaube, der Dichter

meine nicht bloß neue Gesänge, sondern neue Gattungen des Gesanges und lobe dieses. Dergleichen darf man aber nicht loben und es auch so nicht verstehen. Denn Gattungen der Musik neu einzuführen, muß man scheuen, als wage man dabei alles; weil nirgends die Gesetze der Musik geändert werden, als nur zugleich mit den wichtigsten bürgerlichen Ordnungen, wie Dämon sagt und ich auch gern glaube. – Auch mich, sagte Adeimantos, setze unter die, welche davon überzeugt sind. – Hier also, sprach ich, müssen sich, wie es scheint, unsre Wächter ihre Hauptwacht erbauen, in der Musik. – Wenigstens, sagte er, schleicht diese Gesetzwidrigkeit sich gar leicht ein und unbemerkt. – Ja, sagte ich, als wenn es nur Scherz wäre, und gar nichts böses daraus entstände. – Es entsteht auch, sagte er, nichts anderes daraus, als daß sie nach und nach sich festsetzend allmählig in die Sitten und Gewöhnungen einfließt, aus diesen dann versteigt sie sich schon größer in die Geschäfte der Bürger mit einander, und von diesen Geschäften, o Sokrates, kommt sie dann an die Gesetze und die Verfassung in großem Übermut und Üppigkeit, bis sie endlich alles, das gemeinsame Leben und das besondere, umgekehrt hat. – Wohl! sprach ich, verhält sich nun dieses so? – Das dünkt mich, sagte er. – Also, wie wir anfänglich sagten, schon die Spiele müssen gesetzlicher sein, an denen unsere Kinder teil haben, weil, wenn diese gesetzlos sind und also auch die Knaben solche, es unmöglich ist, daß gesetzliche und ernste Männer aus ihnen erwachsen. – Wie (425) könnte es anders sein, sagte er. – Wenn aber die Knaben schon beim Spiel auf die gehörige Art angefangen haben, und gute Ordnung durch die Musik in sich aufgenommen; so wird auch, ganz im Gegensatz mit jenen, diese sie überall begleiten und mit ihnen wachsend auch das berichtigen, was etwa vorher im Staat in Unordnung geraten war. – Richtig gewiß, sagte er. – Und das für geringer gehaltene gesetzliche, fuhr ich fort, erfinden sich diese selbst, was die vorherigen ganz in Verfall gebracht hatten. – Was doch recht? – Dergleichen, daß die Jüngeren vor den Älteren schweigen, wie es sich ziemt, und sich verneigen und aufstehen, und die Achtungsbezeugungen gegen die Eltern, und wie man sich schert und trägt und beschuht und das ganze äußerliche Ansehn, und was noch sonst dergleichen ist. Oder meinst du nicht? – Ich auch. – Gesetze darüber zu geben, halte ich aber für einfältig. Denn es geschieht doch nicht und würde sich auch nicht erhalten, wenn wörtlich und buchstäblich vorgeschrieben. – Wie sollte es! – Es scheint wenigstens, sprach ich, o Adeimantos, wie einer von seiner Erziehung her anfängt, eben so auch das andere zu folgen. Oder ruft nicht immer ähnliches das ähnliche herbei? – Wie sollte es nicht! – Und so gestaltet es sich, werden wir denke ich sagen, am Ende in ein vollständiges und ausgebildetes, es sei nun gutes oder das Gegenteil. Denn wie anders? – Gar nicht, sprach er. – Ich also wenigstens, fuhr ich fort, würde dieserhalb gar nicht erst versuchen über dergleichen Gesetze zu geben. – Natürlich, sagte er. – Und wie, um der Götter willen, sagte ich, diese Marktsachen wegen des Verkehrs das sie auf dem Markt mit einander treiben, und auch so, wenn du willst, über der Handarbeiter Verkehr und Beschimpfungen und Beleidigungen, und die Anstellung der Klagen und die Einsetzung der Richter, oder wenn wo Zölle notwendig sind einzutreiben und aufzulegen auf dem Markt oder im Hafen, oder insgesamt was irgend Marktrecht ist oder Stadtrecht oder Hafenrecht oder sonst dergleichen, wollen wir uns damit abgeben darüber Gesetze zu geben? – Es lohnt ja nicht, sagte er, rechtlichen und tüchtigen Männern dergleichen erst vorzuschreiben. Denn wie sie dergleichen einzurichten haben, werden sie leicht selbst finden. – Ja, lieber, sagte ich, wenn Gott ihnen Erhaltung derjenigen Gesetze verleiht, die wir vorher durchgenommen haben. – Und wo nicht, sagte er, so werden sie gar viel dergleichen festzusetzen und wieder zu berichtigen haben ihr Lebenlang in der Meinung so das Beste zu ergreifen. – Du meinst, sagte ich, diese werden leben wie solche Kranke, die aus Unmäßigkeit nicht Lust haben von ihrer schädlichen Lebensweise abzulassen. – Allerdings. – Und diese leben freilich sehr anmutig. Denn durch alles Heilenlassen (426) richten sie nichts aus, als daß sie ihre Krankheit immer bunter und größer machen, und immer hoffen, so oft ihnen einer ein neues Mittel anrät, durch dieses gesund zu



werden. – Grade so, sagte er, geht es solchen Kranken. – Und wie, sprach ich, ist das nicht anmutig, daß sie den für ihren ärgsten Feind halten, der ihnen die Wahrheit sagt, daß, ehe sie nicht aufhören im Übermaß zu trinken und zu essen und der Liebe zu pflegen und faul zu sein, weder Arznei noch brennen noch schneiden noch auch Besprechungen und Amulette oder irgend dergleichen etwas das mindeste helfen können? – Nicht sehr anmutig, sagte er. Denn auf den Wohlmeinenden unwillig sein, darin ist keine Anmut. – Du bist also, sprach ich, wie es scheint, kein Lobredner solcher Leute. – Nein beim Zeus. – Also auch, wenn die gesamte Stadt, wie wir eben sagten, so verfährt, wirst du sie nicht loben. Oder scheinen dir nicht offenbar eben so wie solche Menschen alle Staaten zu Werke zu gehn, welche schlecht eingerichtet sind und ihren Bürgern ansagen, an der gesamten Verfassung der Stadt ja nicht zu rühren, denn wer dieses tue, werde sterben müssen? wer sie aber in dieser ihrer Verfassung am angenehmsten pflegt, und sich durch Dienstfertigkeit einschmeichelt, ihre Wünsche im voraus abmerkt, und es durchsetzen kann sie zu befriedigen, dieser wird der tüchtige Mann sein und weise in großen Dingen und wird von ihnen geehrt werden. – Dasselbe, sagte er scheinen sie mir allerdings zu tun, und ich lobe sie auch nicht im mindesten. – Wie aber die, welche solchen Staaten dienen wollen und sich recht um sie beeifern, bewunderst du die nicht über ihre Tapferkeit und Gefälligkeit? – Allerdings, sagte er; außer die von ihnen hintergangen sind, und sich einbilden in Wahrheit Staatsmänner zu sein, weil sie von der Menge gelobt werden. – Wie meinst du? sprach ich. Das siehst du den Männern nicht nach? oder hältst du es für möglich, wenn einer nicht messen kann, und viele Andere eben solche ihm sagen, er sei sechs Fuß hoch, daß er das nicht von sich selbst glauben wird? – Nein sagte er, das nicht. – Nun so zürne auch nicht. Denn es sind ja die besten Männer von der Welt, welche immerfort Gesetze geben wie wir eben durchgegangen sind, und immer daran bessern, in der Meinung ein Ende zu machen mit den Betrügereien im Handel und allem was ich vorher anführte, ohne zu wissen daß sie in der (427) Tat nur an der Hydra schneiden. – Gewiß, sagte er, anders tun sie nichts. – Ich also meines Teils, sprach ich, war der Meinung, daß mit dieser Art von Gesetzen und Einrichtungen weder in einem gut noch in einem schlecht eingerichteten Staat der wahre Gesetzgeber sich sonderlich abgeben müsse; in dem einen, weil sie unnütz sind und nichts dabei herauskommt, in dem andern, weil einiges daran wohl jeder finden kann, anderes aus den vorher bestehenden Einrichtungen von selbst folgt. – Was also, sagte er, wäre uns noch übrig von der Gesetzgebung? – Und ich antwortete, Uns wohl nichts; dem Delphischen Apollon aber noch die größten, schönsten und ersten aller Anordnungen. – Was für welche doch? sprach er. – Die Einrichtungen der Tempel und Opfer und andern Verehrungen der Götter, Dämonen und Heroen; und die Beisetzung der Verstorbenen, und was man denen dort leisten muß um sie günstig zu haben. Denn dergleichen verstehen wir ja selbst nicht, und werden auch, indem wir die Stadt gründen, keinem andern darin folgen, wenn wir Vernunft haben, noch uns eines andern Ratgebers bedienen als des vaterländischen. Denn dieser Gott ist in dergleichen Dingen allen Menschen der vaterländische Ratgeber, weil er inmitten der Erde auf ihrem Nabel sitzend seine Sprüche erteilt. – Sehr wohl gesprochen, sagte er, und so wollen wir es machen. –

Gegründet also sprach ich, wäre dir nun schon, o Sohn des Ariston, die Stadt. Nächst dem aber schaue nun in ihr umher mit hinlänglichem Lichte versehen du selbst und rufe auch deinen Bruder und den Polemarchos und die Andern herbei, ob wir etwa sehen können, wo nun wohl die Gerechtigkeit ist und wo die Ungerechtigkeit, und wie sie von einander verschieden sind, und welche von beiden nun der besitzen muß, der glücklich sein soll, mag er nun auch allen Göttern und Menschen verborgen bleiben oder nicht. – Nichts gesagt! erwiderte Glaukon, denn du hast versprochen selbst suchen zu wollen, weil es von dir frevelhaft wäre der Gerechtigkeit nicht nach Vermögen zu helfen auf alle Weise. – Ganz recht, sagte ich, erinnerst du mich, und so soll es sein; aber auch ihr müßt mit Hand anlegen. – Wohl denn! sagte er, das wollen wir tun. – Ich hoffe

also, sprach ich, es auf diese Weise zu finden. Ich denke unsere Stadt, wenn sie anders richtig angelegt ist, wird ja auch wohl vollkommen gut sein. – Notwendig, sagte er. – Offenbar also ist sie weise und tapfer und besonnen und gerecht. – Offenbar. – Also welches von diesen wir auch in ihr mögen gefunden haben, das übrige wird allemal das nicht gefundene sein. – Freilich. – Wie nun, wenn wir von anderen (428) vier Dingen Eines in irgend etwas suchten, wir, wenn wir eben dieses zuerst erkannten, gleich zufrieden gestellt sein würden; wenn wir aber die drei andern zuerst erkannten, eben dadurch doch auch das Gesuchte erkannt wäre – denn es kann offenbar nichts anderes sein als das übriggebliebene? – Richtig gesprochen, sagte er. – Also müssen wir wohl auch bei diesen, da sie ja gleichfalls viere sind, auf dieselbe Weise suchen? – Offenbar. –

Zuerst nun scheint mir in ihr die Weisheit offenbar zu werden. Und es zeigt sich etwas wunderbares dabei. – Was doch? sprach er. – Weise nämlich dünkt mich doch die Stadt zu sein, die wir beschrieben haben; denn sie ist wohlberaten. Nicht wahr? – Ja. – Und eben dieses ist doch offenbar eine Erkenntnis. Denn nicht durch Unwissenheit, sondern durch Erkenntnis ist man wohlberaten. – Offenbar. – Es sind aber gar viele und vielerlei Erkenntnisse in der Stadt. – Wie sollten sie nicht? – Ist nun etwa vermittelt der Erkenntnis der Baumeister die Stadt weise und wohlberaten zu nennen? – Keinesweges wohl vermittelt dieser, sagte er, sondern bauverständig. – Also nicht vermöge der Erkenntnis von hölzernen Gefäßen, indem sie Rat pflegt, wie diese am besten sein können, ist die Stadt weise zu nennen? – Gewiß nicht. – Wie aber? etwa vermöge der von ehernen oder irgend einer andern ähnlichen? – Auch nicht wegen Einer solchen, sagte er. – Wohl auch nicht durch die von Erzielung der Früchte aus der Erde, sondern nur landwirtschaftlich? – So dünkt mich. – Wie aber, sprach ich, gibt es etwa eine Erkenntnis in der eben von uns eingerichteten Stadt bei einigen Bürgern, welche nicht über irgend etwas von dem in der Stadt Rat gibt, sondern über sie selbst ganz, auf welche Weise sie mit sich selbst und mit andern Städten am besten umgehn soll? – Die gibt es freilich. – Welche, sprach ich, und bei wem? – Eben diese, sagte er, die Obhut tragende und bei eben diesen unsern Befehlshabern, die wir nur eben die vollkommenen Hüter genannt haben. – Wegen dieser Erkenntnis also, wie nennst du die Stadt? – Wohl beraten, sagte er, und in Wahrheit weise. – Was meinst du nun wohl, sprach ich, werden sich in unserer Stadt mehr Schmiede finden oder mehr von diesen wahrhaften Hütern? – Bei weitem mehr Schmiede. – Auch wohl, sprach ich, unter allen übrigen, welche, weil sie eine gewisse Erkenntnis haben auf gewisse Weise benannt werden, werden diese immer die wenigsten sein. – Bei weitem. – Also vermöge der kleinsten Zunft und Abteilung derselben, und der dieser einwohnenden Erkenntnis, der nämlich, welche vorsteht und befiehlt, wäre die ganze naturgemäß eingerichtete Stadt weise. Und dieses, wie sich zeigt, ist von Natur der kleinste Teil, dem es zukommt an dieser Erkenntnis Teil zu haben, welche allein unter allen Erkenntnissen (429) Weisheit genannt zu werden verdient. – Vollkommen wahr gesprochen, sagte er. – Dieses eine also unter den vieren haben wir, ich weiß selbst nicht wie, gefunden, was es ist und wo in der Stadt es seinen Sitz hat. – Mir wenigstens, sagte er, scheint es ganz befriedigend erklärt zu sein. –

Aber die Tapferkeit sowohl selbst, als auch wo in der Stadt sie sich befindet, um welches willen dann die ganze Stadt so zu nennen wäre, ist wohl gar nicht schwierig zu sehen. – Wie so? – Wer möchte wohl, sprach ich, auf irgend etwas anderes sehend die Stadt feige oder tapfer nennen, als auf den Teil derselben, der sie verfißt und für sie zu Felde zieht? – Niemand gewiß, sagte er, auf etwas anderes. – Denn ich glaube nicht, fuhr ich fort, daß durch die Andern in ihr, mögen sie nun feige oder tapfer sein, sich entscheidet, ob auch sie selbst das eine ist oder das andere. – Freilich nicht. – Also auch tapfer ist die Stadt durch einen Teil ihrer selbst. Deshalb nämlich, weil sie in diesem eine solche Kraft hat, welche beständig in Beziehung auf das furchtbare die Meinung

aufrecht halten wird, es sei das und derlei was und welcherlei der Gesetzgeber in der Erziehung dafür erklärt hat. Oder nennst du das nicht Tapferkeit? – Ich habe nicht völlig verstanden, sagte er, was du meinst, also erkläre es noch einmal. – Ich meine also, antwortete ich, die Tapferkeit sei eine Bewahrung und Aufrechthaltung. – Was für eine Aufrechthaltung doch? – Die der von dem Gesetz durch die Erziehung eingefloßten Meinung über das furchtbare, was und welcherlei es ist. Und ich nannte sie eine beständige Aufrechthaltung, weil sowohl wer in Schmerzen ist sie durchführen soll als wer in Lust, und in Begierde sowohl als in Furcht, und sie nicht fahren lassen. Ich will sie dir aber vergleichen, womit sie mir Ähnlichkeit zu haben scheint, wenn du willst. – Freilich will ich. – Du weißt doch, sprach ich, daß die Färber, wenn sie Wolle in feinen Purpur färben wollen, zuerst aus so vielen Farben der Wolle nur die eine Art aussuchen, die weiße, und dann durch gar vielfältige Zubereitungen sie so bearbeiten, wie sie bestmöglichst die Farbe annehmen kann, und so färben sie dann. Und was auf diese Weise gefärbt ist, das wird dann ächt, und alles Waschen ohne oder mit Lauge kann die Farbe daraus nicht ausziehen; was aber nicht so, das weißt du wohl wie es wird, es mag einer nun auf anderen Grund den Purpur aufsetzen, oder auch auf diesen aber ohne vorherige Bearbeitung. – Ich weiß, sagte er, daß das nur Waschfarben sind und ganz schlechte. – Dergleichen nun nimm an, daß wir auch nach Vermögen getan haben, als wir die Kriegsmänner aussuchten und durch Musik und Gymnastik erzogen, und glaube nicht, daß wir irgend (430) etwas anderes damit beabsichtigt haben als nur, daß sie so bearbeitet die Gesetze wie dort die Farbe recht gründlich einsaugen und annehmen möchten, damit ihre Vorstellung ächt werde die von dem furchtbaren sowohl als alle übrigen, weil sie nämlich sowohl die rechte Natur haben als auch die rechte Erziehung genossen haben, und auch solche Laugen nicht im Stande sein mögen ihnen die Farbe auszuwaschen, die sonst wohl tüchtig ausspülen, wie Wollust, die stärker hierin ist als alle Pottasche und Kalkerde, und Schmerz und Furcht und Begierde, die es mehr sind als jede andere Lauge. Diese solche Kraft und durchgängige Aufrechthaltung der richtigen und gesetzlichen Vorstellung von dem was furchtbar ist und was nicht nenne und erkläre ich für Tapferkeit, wenn du nicht etwas anderes darunter verstehst. – Nichts anderes, sagte er. Du scheinst mir nämlich die richtige Vorstellung hierüber, die ohne Bildung entstanden ist, so wie auch die tierische und die knechtische nicht für recht gesetzmäßig zu halten, und auch anders als Tapferkeit nennen zu wollen. – Ganz richtig, sprach ich, verstehst du mich. – Ich nehme also an, daß dieses Tapferkeit ist. – Nimm auch nur an, sprach ich, daß es die bürgerliche wenigstens ist, und du wirst ganz recht annehmen. Ein andermal aber wollen wir, wenn du willst, dies noch genauer durchgehen; denn jetzt suchen wir nicht sie, sondern die Gerechtigkeit, und um diese zu suchen, reicht, wie ich glaube, das bisherige zu. – Sehr wohl gesprochen, sagte er. –

Zweierlei also, sprach ich, ist uns noch übrig, was wir im Staate auffinden müssen, die Besonnenheit und die Gerechtigkeit, um derentwillen wir alles andere mit suchen. – Allerdings. – Wie können wir also wohl die Gerechtigkeit finden, damit wir nicht erst noch Weitläufigkeiten haben mit der Besonnenheit. – Ich meines Teils, sagte er, weiß es nicht, und möchte auch gar nicht, daß sie sich eher zeigte, da wir uns hernach um die Besonnenheit nicht mehr kümmern würden; sondern, wenn du mir gefällig sein willst, so laß uns diese eher als jene betrachten. – Das will ich ja wohl gern, sprach ich, wenn ich nicht unrecht tue. – Untersuche sie also, sagte er. – Das soll geschehen, antwortete ich. Und von hier aus anzusehen scheint sie mehr als das vorige einem gewissen Einklang und Zusammenstimmen zu gleichen. – Wie das? – Ein gewisser Anstand ist doch, sprach ich, die Besonnenheit und eine Mäßigung gewisser Lüste und Begierden wie sie sagen; und stärker als er selbst pflegen sie ihn, ich weiß nicht recht auf welche Weise, zu nennen, und noch einige andere ähnliche Spuren gleichsam werden von ihr angegeben. Nicht wahr? – Ganz richtig, sagte er. – Nun ist doch das stärker als er selbst lächerlich. Denn wer

stärker als er selbst wäre, wäre doch offenbar auch schwächer als er selbst, und der Schwächere stärker; denn es ist doch immer derselbige der in allen diesen Redensarten auf beiden Seiten aufgeführt wird. – Freilich (431) wohl. – Allein mir scheint diese Erklärung sagen zu wollen, daß es in dem Menschen selbst an der Seele irgend ein besseres gibt und ein schlechteres; und wenn nun das von Natur bessere über das schlechtere Gewalt hat, dies nennt sie stärker sein als er selbst, denn dies lobt sie ja; wenn aber durch schlechte Erziehung oder Behandlung von der Menge des schlechteren das kleinere bessere überwältigt wird, dieses scheint sie als einen Schimpf zu tadeln, und dies schwächer sein als er selbst zu nennen und den so gestimmten einen zügellosen. – So zeigt es sich freilich, sagte er. – Sieh also her, sprach ich, auf unsere neue Stadt, und du wirst das eine von diesen beiden in ihr finden. Denn daß sie Herr ihrer selbst sei, wirst du sagen müssen, könne man ihr mit vollem Recht beilegen, wenn doch das Ganze, dessen besseres das schlechtere beherrscht, besonnen zu nennen ist und Herr seiner selbst. – Ich sehe her, sagte er, und du hast Recht. – Und die vielen und vielerlei Begierden und Lüste und Unluste findet einer doch wohl überall am meisten bei Weibern und Gesinde, unter den sogenannten freien Leuten aber nur bei dem großen und gemeinen Haufen. – Allerdings. – Einfache und mäßige aber, die von Vernunft und richtiger Vorstellung verständig geleitet werden, wirst du nur bei Wenigen antreffen, und zwar bei den bestgearteten und besterzogenen. – Wahr, sagte er. – Nun siehst du doch, daß du dieses alles auch in der Stadt hast, hier aber die Begierden in den Vielen und Schlechten beherrscht von den Begierden und der Vernunft in den Wenigeren und Edleren. – Das sehe ich, sagte er. – Wenn man also einen Staat Herrn der Lüste und Begierden und also auch sein selbst nennen darf, so ist es dieser. – Auf alle Weise gewiß, sagte er. – Also auch wohl, wenn in einer anderen Stadt dieselbige Vorstellung einwohnt den Regierenden und den Regierten darüber, wer regieren soll, würde sich dasselbige auch in dieser finden. Oder meinst du nicht? – Freilich, sagte er, gar sehr. – In welcher von beiden Abteilungen der Bürger wirst du nun sagen sei die Besonnenheit, wenn sie sich so verhalten? in den herrschenden oder in den beherrschten? – In beiden doch wohl, sagte er. – Siehst du also, sprach ich, daß wir vorhin ganz richtig geahndet haben, die Besonnenheit sei einer Zusammenstimmung zu vergleichen? – Wie das? – Weil nicht, wie die Tapferkeit und die Weisheit jede nur in einem Teile einwohnend die ganze Stadt die eine weise die andere tapfer machten, (432) eben so auch diese die ganze Stadt besonnen macht, vielmehr ist sie ganz durch sie verbreitet, und nach dem vollkommensten harmonischen Gesetz macht sie die in derselben Beziehung schwächsten zusammenstimmen mit den stärksten und mittleren, seien sie es nun an Einsicht oder an Stärke oder auch an Zahl oder Reichtum oder was dergleichen du sonst willst. So daß wir also vollkommen richtig sagen können, diese Einmütigkeit sei Besonnenheit, nämlich des von Natur Besseren und Schlechteren Zusammenstimmung darüber, welches von beiden herrschen soll, in der Stadt sowohl als in jedem Einzelnen. – Das dünkt mich völlig eben so. –

Wohl! sprach ich, diese drei also können wir ja wohl annehmen, daß wir ansichtig geworden sind in der Stadt. Aber die noch übrige Art, durch welche die Stadt an der Tugend teilnehmen kann, was wäre wohl die? Denn offenbar ist diese doch die Gerechtigkeit. – Offenbar. – Nun also, Glaukon, müssen wir wie Jäger den Busch rings umstellen, daß uns die Gerechtigkeit nicht etwa entschlüpfe, und dann, wenn sie einmal verschwunden ist, nicht wieder zum Vorschein komme. Denn offenbar ist sie hier irgendwo. Sieh also zu und beeifere dich recht, ob du sie etwa eher als ich erblicken und mir anzeigen kannst. – Wenn ich doch könnte! sagte er. Vielmehr aber, wenn du mich als einen behandelst, der da folgen und das gezeigte auch wahrnehmen kann, wirst du mich ganz angemessen behandeln. – So folge mir denn, sprach ich, nach gemeinsam verrichtetem Gebet. – Das will ich tun, sprach er, führe du nur an. – Freilich, fuhr ich fort, scheint mir der Ort gar unzugänglich und überwachsen, wenigstens ist er dunkel und schwer zu durchstreifen; aber

wir müssen dennoch gehen. – Das müssen wir! sagte er. – Nachdem ich nun etwas erblickt, rief ich aus Ju Ju Glaukon! es scheint daß wir eine Spur haben und ich glaube sie soll uns nun gewiß nicht entkommen. – Das ist ja eine gute Nachricht, sprach er. – Wahrhaftig, sagte ich, etwas albern ist es uns doch ergangen. – Wie so? – Schon lange, du bester, liegt sie uns von Anfang an vor den Füßen, und wir haben sie nur nicht gesehen, sondern waren ganz lächerlich, wie bisweilen Leute die etwas in der Hand haben dasselbe suchen was sie haben; so haben auch wir nicht auf den Fleck gesehn, sondern irgend wohin ins weite, daher sie uns denn natürlich entgehen mußte. – Wie, fragte er, meinst du das? – So, antwortete ich, daß mich dünkt wir haben schon lange davon gesprochen und gehört, und nur uns selbst nicht verstanden, daß wir eben davon handelten. – Lange Vorrede, sagte er, für einen der begierig ist zu hören! – Also, sprach ich, höre ob etwas daran ist. Nämlich was wir von Anfang an festgesetzt (433) haben, was jeder durchgängig tun mußte als wir die Stadt gründeten, eben dieses, oder doch eine Art davon, ist wie mich dünkt die Gerechtigkeit. Denn wir haben ja festgesetzt und oftmals gesagt, wenn du dich des erinnerst, daß jeder sich nur auf eines befließigen müsse von dem was zum Staate gehört, wozu nämlich seine Natur sich am geschicktesten eignet. – Das haben wir freilich gesagt. – Und gewiß, daß das seinige tun und sich nicht in vielerlei mischen Gerechtigkeit ist, auch das haben wir von vielen Andern gehört und gewiß auch öfters selbst gesagt. – Gewiß haben wir es gesagt. – Dieses also, o lieber, sprach ich, wenn es auf gewisse Weise geschieht, scheint die Gerechtigkeit zu sein, daß jeder das seinige verrichtet. Weißt du woher ich das schließe? – Nein, sondern sage es! antwortete er. – Mich dünkt nämlich, sprach ich, das noch übrige in der Stadt, außer dem was wir schon betrachtet haben, der Besonnenheit, Tapferkeit und Vernünftigkeit, müsse dasjenige sein, was jenen insgesamt die Kraft gibt da zu sein, und müsse auch jenes, nachdem es nun da ist, erhalten so lange es selbst vorhanden ist. Nun aber sagten wir doch, die Gerechtigkeit müsse dasjenige sein, was noch fehle, wenn wir die drei andern würden gefunden haben. – Und das ist auch notwendig so, sagte er. – Aber doch, sprach ich, wenn man nun entscheiden sollte, welche von diesen wohl vorzüglich unsere Stadt gut mache durch ihre Anwesenheit: so möchte schwer zu entscheiden sein, ob die Eigentümlichkeit der Herrschenden und Beherrschten, oder der gesetzmäßigen Vorstellung von dem was furchtbar ist oder nicht Aufrechthaltung unter den Kriegsmännern, oder die den Herrschenden einwohnende Einsicht und Obhut, oder ob das sie vorzüglich gut macht, wenn sich bei Kindern und Weibern, Knechten und Freien, gemeinen Arbeitern und Herrschenden und Beherrschten dieses findet, daß jeder, wie er Einer ist, auch nur das seinige tut und sich nicht in vielerlei mischt! – Schwer zu entscheiden, sagte er, allerdings. – Es wetteifert also in Bezug auf die Tugend der Stadt mit der Weisheit und Besonnenheit und Tapferkeit diese Eigenschaft, daß jeder in ihr das seinige tut. – Gar sehr, sagte er. – Und du würdest doch wohl nur der Gerechtigkeit einen Wettstreit mit jenen in Bezug auf die Tugend der Stadt zugestehen? – Allerdings. – Erwäge aber auch von dieser Seite, ob es dir so scheint. Wirst du wohl den Herrschenden in der Stadt auftragen die Rechtssachen zu schlichten? – Wem anders? – Werden sie nun wohl nach irgend etwas anderem mehr streben bei ihren Entscheidungen als darnach, daß einem jeden weder fremdes zugeteilt noch ihm das seinige genommen werde? – Nein, sondern danach. – Als nach dem gerechten? – Ja. – Auch so demnach würde, daß jeder das seinige und gehörige hat und tut, als Gerechtigkeit anerkannt werden. – So ist es. – Sieh nun zu, ob du noch weiter (434) meiner Meinung bist. Wenn der Zimmermann sich beugehn läßt des Schuhmachers Werke zu verrichten oder der Schuhmacher des Zimmermanns, mögen sie nun ihre Werkzeuge und ihren Lohn wechseln, oder mag auch einer und derselbe beides zu verrichten unternehmen, alles andere hiernach umgestellt, meinst du daß das in der Stadt großen Schaden anrichten wird? – Nicht eben, antwortete er. – Allein wenn ein Handwerker, oder einer der sonst ein Gewerbsmann ist seiner Natur nach, hernach aufgebläht durch Reichtum oder Verbindungen oder Stärke oder etwas dergleichen sucht in die Klasse der

Krieger überzugehn, oder einer von den Kriegern in die der Berater und Hüter, ohne daß er es wert ist, und diese dann ihre Werkzeuge und ihre Ehrenstellen gegen einander vertauschen, oder einer und derselbe dies alles zu verrichten unternimmt: dann denke ich wirst auch du der Meinung sein, daß solcher Tausch und Vieltuerei hierin der Stadt zum Verderben gereicht. – Auf alle Weise freilich. – Also dieser drei Klassen Einmischerei in ihr Geschäft und gegenseitiger Tausch ist der größte Schaden für die Stadt und kann mit vollem Recht Frevel genannt werden? – Offenbar. – Und den größten Frevel gegen die eigene Stadt, wirst du den nicht Ungerechtigkeit nennen? – Wie sollte ich nicht! – Dies ist also die Ungerechtigkeit. Und so laß uns wiederum so erklären, der erwerbenden, beschützenden und beratenden Klasse Geschäftstreue, daß nämlich jede von diesen das ihrige verrichtet in der Stadt, würde das Gegenteil von jenem also Gerechtigkeit sein, und die Stadt gerecht machen. – Nicht anders scheint es auch mir, sprach er, sich zu verhalten als so. – Laß es uns nur, sagte ich, noch nicht allzufest behaupten; sondern wenn auch auf jeden einzelnen Menschen angewendet dieser selbige Begriff auch dort dafür anerkannt wird Gerechtigkeit zu sein, dann wollen wir es einräumen, – denn was wollten wir auch weiter sagen? wenn aber nicht, dann wollen wir etwas anderes ersinnen. Jetzt aber laß uns die Untersuchung vollenden, die wir in der Meinung angefangen haben, daß, wenn wir zuvor in irgend einem größeren, welches auch Gerechtigkeit an sich hat, diese anzuschauen versuchten, wir dann auch leichter an dem einzelnen Menschen sehen würden, was sie ist. Und ein solches schien mir der Staat zu sein, und so haben wir denn einen so trefflich als möglich eingerichtet, wohl wissend, daß in einem guten wenigstens sie sich finden müsse. Was sich uns also dort gezeigt hat, das laß uns auf den Einzelnen übertragen; und wenn es übereinstimmt, soll es gut sein, wenn sie sich aber in dem Einzelnen als etwas anderes zeigt, so wollen wir wieder auf die Stadt zurückgehn, um die Sache noch einmal zu prüfen. Und vielleicht, wenn wir so beides gegeneinander betrachten (435) und reiben, werden wir doch wie aus Feuersteinen die Gerechtigkeit herausblitzen machen, und, wenn sie uns klar geworden ist, sie recht bei uns selbst befestigen. – Das ist ganz in der Ordnung, entgegnete er, wie du es sagst, und so müssen wir es machen. –

Ist nun wohl, sprach ich, was einer dasselbige nur größer oder kleiner nennt, insofern unähnlich, inwiefern es doch dasselbige heißt, oder ähnlich? – Ähnlich, sagte er. – Also auch ein gerechter Mann wird von einem gerechten Staat in Beziehung auf eben diesen Begriff der Gerechtigkeit nicht verschieden, sondern ihm ähnlich sein? – Ähnlich, sagte er. – Aber der Staat schien uns doch gerecht zu sein, sofern drei ihm einwohnende Arten von Naturen jede das ihrige verrichteten; besonnen aber und tapfer und weise durch eben jener drei Arten anderweitige Zustände und Eigenschaften. – Richtig, sagte er. – Auch von dem Einzelnen also, lieber, werden wir eben so dafür halten, daß eben diese drei Arten in seiner Seele sich finden, und er derselben Zustände wegen wie dort auch dieselben Namen erhalte wie der Staat. – Ganz notwendig, sagte er. – Da sind wir ja wiederum, o Wunderbarer, sprach ich, auf eine schlimme Untersuchung gestoßen in Absicht der Seele, ob sie eben diese drei Arten in sich hat oder nicht. – Gar nicht scheint mir, sagte er, daß es eine schlimme ist. Vielleicht ist aber, o Sokrates, das Sprichwort wahr, daß das Schöne schwer ist. – Das zeigt sich, sagte ich. Und wisse nur, o Glaukon, daß nach meiner Meinung wir dergleichen durch ein solches Verfahren, wie wir jetzt in unsern Reden beobachten, niemals genau erhalten werden, sondern der Weg, der dazu führt, ist weiter und größer, vielleicht aber doch erhalten wir es so, wie es sich zu dem vorher erklärten und erwogenen schickt. – Sollen wir damit nicht zufrieden sein? sagte er, mir wenigstens würde es für jetzt so hinreichend sein. – Aber mir, sprach ich, ganz gewiß vollkommen. – Werde also nicht müde, sagte er, sondern untersuche weiter. – Ist es nun nicht uns ganz notwendig, sprach ich, zu gestehen, daß in einem jeden von uns diese nämlichen drei Arten und Handlungsweisen sich

finden, wie auch im Staat? Denn nirgends anders her können sie ja dorthin gekommen sein. Denn es wäre ja lächerlich, wenn jemand glauben wollte, das mutige sei nicht aus den Einzelnen in die Staaten hineingekommen, die vorzüglich diese Kraft in sich haben, wie die in Thrakien und Skythien und fast überall in den oberen Gegenden, oder das Wißbegierige, was man vorzüglich unsern Gegenden zuschreiben kann, oder das Erwerblustige, (436) wovon man sagen könnte, daß man es nicht am schlechtesten bei den Phoinikiern und Ägyptern antrifft. – Allerdings, sagte er. – Dies also verhält sich so, sprach ich, und ist nicht schwer einzusehen. – Freilich nicht. – Das ist aber wohl schwer, ob wir mit diesen selbigen alles verrichten, oder von dreien mit jeglichem ein anderes, mit einem von dem was in uns ist lernen, mit einem andern uns mutig erweisen, und mit einem dritten wiederum die mit der Ernährung und Erzeugung verbundene Lust begehren, und was dem verwandt ist, oder ob wir mit der ganzen Seele jegliches von diesen verrichten, wenn wir auf eins gestellt sind? Dieses wird das sein, was schwierig ist auf eine genügende Weise zu bestimmen. – Das dünkt mich auch, sagte er. – Auf diese Art also laß uns versuchen zu bestimmen, ob es unter sich dasselbe ist oder ob verschiedenes. – Auf welche? – Offenbar ist doch daß dasselbige nie wird zu gleicher Zeit entgegengesetztes tun und leiden, wenigstens nicht in demselben Sinne genommen und in Beziehung auf eins und dasselbige. So daß, wenn wir etwa finden sollten, daß in diesen dies vorkommt, wir wissen werden, daß sie nicht dasselbige waren, sondern mehreres. – Das sei so. – Erwäge also, was ich sage. – Sprich nur, sagte er. – Ist es wohl möglich, fuhr ich fort, daß dasselbige zugleich in demselben Sinne still steht und sich bewegt? – Keinesweges. – Verständigen wir uns noch genauer darüber, damit wir nicht etwa im weiteren Verfolg uns uneins finden. Denn wenn jemand von einem Menschen, welcher steht aber seinen Kopf und seine Hände bewegt, sagen wollte, daß derselbe zugleich steht und sich bewegt; so werden wir, denke ich, nicht annehmen, daß man so sagen dürfe, sondern daß einiges von ihm stillsteht und anderes sich bewegt. Nicht so? – So. – Nicht auch wenn, wer dies behauptet, noch artiger scherzen wollte und uns vortragen, daß doch die Kreisel ganz zugleich stehn und sich bewegen, wenn sie mit der Spitze an einem und demselben Orte haftend sich herumdrehen, oder was sonst im Kreise sich bewegend dies an derselben Stelle bleibend tut: so würden wir es nicht annehmen, weil dergleichen Dinge alsdann nicht in Bezug auf dasselbige in ihnen still stehn und sich bewegen; sondern wir würden sagen, sie hätten grades und kreisförmiges in sich, und in Bezug auf das Grade ständen sie still, denn sie neigten sich nach keiner Seite hin, in Bezug auf das kreisförmige aber bewegten sie sich. Wenn aber zugleich mit dieser Bewegung auch die grade Richtung zur rechten oder linken oder nach vorn oder hinten abweicht, dann ist keinerlei Art von Stillstand mehr zu denken. – Ganz richtig, sagte er. – Nichts dergleichen also wird uns verwirren, wenn es vorgebracht wird, noch uns irgend mehr überreden, als ob jemals etwas dasselbige bleibend zugleich in demselben Sinne und in Bezug auf dasselbe könne entgegengesetztes erleiden oder (437) sein oder auch tun. – Mich gewiß nicht, sagte er. – Dennoch aber, sprach ich, damit wir nicht nötig haben alle dergleichen Einwendungen durchzugehen und weitläufig zu beweisen, daß sie unrichtig sind, so laß uns in der Voraussetzung, daß sich dieses so verhält, weiter gehen und uns anheischig machen, wenn uns dies jemals anders erschiene als so, so solle alles, was uns hieraus folgt, für nichtig erklärt sein. – So, sagte er, müssen wir es freilich machen. – Nun aber, sprach ich, wirst du doch das Gewähren dem Abschlagen und das Trachten etwas zu bekommen dem Ablehnen, und das An sich ziehn dem Von sich stoßen alles dergleichen für einander entgegengesetztes, es sei nun Tun oder Leiden, erklären, denn von dieser Seite wollen wir keinen Unterschied machen? – Allerdings für entgegengesetzt, sagte er. – Wie also? fuhr ich fort, Hungern und Dursten und überhaupt die Begierden und so auch das Wollen und Wünschen, setzest du nicht alles dieses unter jene eben angeführten Begriffe? wirst du z. B. nicht immer sagen, daß die Seele des begehrenden darnach trachtet, was sie begehrt, oder daß sie das an sich zieht, wovon sie wünscht, daß es ihr werde?

oder wiederum, sofern sie will daß ihr etwas gereicht werde, daß sie dies bejahend zu sich her winkt, gleichsam als ob jemand sie sähe danach streben, daß es ihr werde? – Ich gewiß. – Und wie? das Verwerfen und Nicht wollen noch begehren, wollen wir nicht sagen, daß dies zu dem Abstoßen und Von sich weg treiben, und zu allem, was jenem entgegengesetzt ist, gehöre? – Wie sollten wir nicht? – Nachdem nun dieses sich so verhält, sagen wir doch, es gebe etwas, das wir Begierden nennen, und die stärksten unter diesen seien, die wir Durst und Hunger nennen? – Das sagen wir, sprach er. – Und die eine ist des Getränks Begierde, die andere der Speise? – Ja. – Ist nun wohl, sofern Durst ist, noch nach etwas mehrerem, als wir sagten, Begierde in der Seele? – Nein. – Ich meine, ist Durst wohl Durst nach warmem Getränk oder kaltem, oder nach vielem oder wenigem, oder auch mit einem Worte nach einem bestimmten Getränk? oder wird nur, wenn Wärme außer Durst da ist, diese die Begierde nach dem kalten dazu hervorbringen; und wenn Kälte die des Warmen, wenn aber wegen Zugesellung der Vielheit der Durst viel ist, diese die Begierde des vielen, wenn er aber gering ist, dann die des wenigen; das Dursten selbst aber niemals die Begierde nach irgend etwas anderem werden, als worauf es seiner Natur nach geht, auf das Getränk selbst, und eben so auch das Hungern auf die Speisen? – So, antwortete er, jede Begierde auf dasjenige allein an und für sich, worauf sie ihrer Natur nach geht; auf das so oder so desselben aber nur das hinzukommende. – Daß uns aber nur nicht einer, sprach ich, unversehens damit (438) beunruhige, daß niemand Trank schlechthin begehrt, sondern genießbaren Trank und nicht Speise, sondern genießbare Speise, weil ja alle das Gute begehren. Wenn also der Durst eine Begierde ist, müsse er auf gutes gehn, sei es nun Getränk oder worauf sonst die Begierde geht, und die andern eben so. – Der könnte wohl scheinen, antwortete er, etwas zu sagen der dies sagte. – Aber doch, sprach ich, was von der Art ist, daß es sich auf etwas bezieht, das bezieht sich so und so beschaffen auch auf ein so oder so beschaffenes, wie mich dünkt, an und für sich aber auch nur jedes auf das seinige an und für sich. – Das habe ich nicht verstanden, sagte er. – Hast du nicht verstanden, sagte ich, daß das größere von der Art ist, daß es größer ist als etwas? – Freilich wohl. – Und zwar als das kleinere? – Ja. – Und das weit größere doch als das weit kleinere? Nicht wahr? – Ja. – Nicht auch das ehemals größere auch als ein ehemals kleineres, und das künftig größere als ein künftig kleineres? – Als was sonst? sagte er. – Auch wohl das mehre zu dem wenigeren und das doppelte zu dem halben und alles dergleichen, und eben so das schwerere zu dem leichteren und das schnellere zu dem langsameren und ferner das warme zu dem kalten und alles dem ähnliche verhält sich eben so? – Allerdings. – Und wie mit der Erkenntnis? ist es nicht dieselbe Weise? Die Erkenntnis überhaupt ist Erkenntnis eines überhaupt Erkennbaren, oder wie man das nennen will worauf die Erkenntnis sich bezieht; eine gewisse und irgendwie beschaffene Erkenntnis aber nur eines gewissen und irgendwie beschaffenen Erkennbaren. Ich meine nämlich dergleichen. Ist nicht die Erkenntnis, wenn sie die von dem Bau eines Hauses ist, so von den übrigen Erkenntnissen unterschieden, daß sie Baukunst heißt? – Ohne Zweifel. – Nicht weil sie nun eine so bestimmte ist, wie keine von den übrigen? – Ja. – Und weil eines irgendwie bestimmten, ist sie selbst eine irgendwie bestimmte? und eben so auch die andern Künste und Wissenschaften? – So ist es. – Dieses also, sprach ich, glaube daß ich damals habe sagen gewollt, wenn du es denn jetzt verstanden hast, daß, was immer von einem andern ist was es ist, es an und für sich auch nur von jenem an und für sich ist, von dem irgendwie bestimmten, aber auch nur das selbst irgendwie bestimmte. Und ich sage nicht, daß es selbst so wie jenes, worauf es sich bezieht, bestimmt ist, so daß die Erkenntnis des gesunden und kranken selbst gesund und krank wäre, und die des guten und bösen selbst gut und böse; sondern nur daß, weil sie nicht mehr dessen an und für sich, worauf Erkenntnis geht, Erkenntnis war, sondern eines irgendwie bestimmten solchen, und das war eben das gesunde und krankhafte, sie auch selbst eine irgendwie bestimmte geworden ist, und dies nun gemacht hat, daß sie nicht mehr Erkenntnis schlechthin heißt, sondern, da ein bestimmtes hinzugekommen ist, Heilkenntnis. – Ich



verstehe, sagte er, und (439) es scheint mir sich so zu verhalten. – Und den Durst, sprach ich, wirst du den nicht unter diejenigen Dinge setzen, die, was sie sind, auf etwas gehend sind? er ist aber doch Durst? – Ja, sprach er, nämlich auf Getränk. – Also auch auf ein gewisses Getränk nur ein gewisser Durst, Durst aber an und für sich weder auf vieles oder wenig, noch auf gutes oder schlechtes, noch mit einem Wort auf irgendwie bestimmtes Getränk, sondern Durst an und für sich seiner Natur nach nur auf Getränk an und für sich. – Auf alle Weise freilich. – Des Durstenden Seele also, in wie fern er durstet, will nichts anders als trinken; dieses begehrt sie und danach strebt sie. – Offenbar ja. – Und nicht wahr, wenn jemals irgend etwas sie zurückzieht, wenn sie durstet, so wäre dies etwas anderes in ihr als das durstende und sie wie ein Tier zum Trinken antreibende selbst? Denn es kann ja nicht, sagen wir, dasselbe dem für es selbigen in Bezug auf dasselbe zugleich entgegengesetztes tun. – Freilich nicht. – Wie es, glaube ich, von einem Schützen nicht richtig gesagt ist, daß seine Hände zugleich den Bogen losschnellen und anspannen, sondern daß die eine Hand die losschnellende ist und die andere die anspannende. – Allerdings freilich, sagte er. – Ob wir nun wohl sagen sollen, daß bisweilen einige, welche dursten, doch nicht trinken wollen? – Wohl, sagte er, gar viele und oftmals. – Was also, sagte ich, soll einer hiervon wohl sagen? Nicht daß in ihrer Seele zwar das zu trinken befehlende sei, in ihrer Seele aber auch das verhindernde, und zwar als ein anderes und welches über jenes befehlende Gewalt hat? – Das dünkt mich wenigstens, sagte er. – Und kommt nun nicht das dergleichen verbotende, wenn es kommt, durch Überlegung, das treibende und ziehende aber ist da vermöge eines leidentlichen und krankhaften Zustandes? – Das ist deutlich. – Nicht mit Unrecht also, sprach ich, wollen wir dafür halten, daß diese ein zwiefaches und von einander verschiedenes sind, und das, womit die Seele überlegt und ratschlagt, das denkende und vernünftige der Seele nennen, das aber, womit sie verliebt ist und hungert und durstet und von den übrigen Begierden umhergetrieben wird, das gedankenlose und begehrlische, gewissen Anfüllungen und Lüsten befreundete. – Gewiß nicht mit Unrecht, sondern mit großer Wahrscheinlichkeit, sagte er, werden wir dieses annehmen. – Diese zwei Arten also, sprach ich, seien uns bestimmt als in der Seele einwohnend. Aber der Mut, und das womit wir uns ereifern, ist dieses eine dritte? oder welcher von jenen beiden wäre es gleichartig? – Vielleicht doch, sagte er, dem einen, dem begehrlischen. – Aber, sprach ich, ich habe einmal etwas gehört und glaube dem, wie nämlich Leontios, der Sohn des Aglaion einmal aus dem Peiraieus an der nördlichen Mauer draußen herauf kam und merkte, daß beim Scharfrichter (440) Leichname lägen, er zugleich Lust bekam sie zu sehen, zugleich aber auch Abscheu fühlte und sich wendete, und so eine Zeitlang kämpfte und sich verhüllte, dann aber von der Begierde überwunden mit weitgeöffneten Augen zu den Leichnamen hinlief und sagte, Da habt ihr es nun, ihr unseligen, sättiget euch an dem schönen Anblick! – Das habe ich auch gehört, sagte er. – Diese Erzählung nun, sprach ich, deutet darauf, daß der Eifer bisweilen gegen die Begierde streitet als ein anderes gegen ein anderes. – Darauf deutet sie freilich, sagte er. – Merken wir nun nicht auch anderwärts oftmals, sagte ich, wenn jemanden Begierden gegen seine Überlegung zwingen, daß er selbst schimpft und sich ereifert über das zwingende in ihm? und daß also in dem Aufstande beider gegen einander der Eifer eines solchen ein Verbündeter der Vernunft wird? daß er sich aber zu den Begierden gesellen sollte, wenn die Vernunft ausspricht, daß man etwas nicht tun soll, dieses glaube ich wirst du nicht sagen können, daß du jemals bei dir selbst bemerkt hättest daß es geschehen sei, noch bei einem andern. – Nein beim Zeus, sagte er. – Und wie? fuhr ich fort, wenn einer glaubt Unrecht getan zu haben, ist er nicht je edler um desto weniger im Stande zu zürnen, wenn er auch Hunger und Durst oder sonst etwas dieser Art von dem leiden muß, von dem er glaubt daß er ihm dieses mit Recht antue? und ist es nicht so wie ich sage, daß sein Eifer sich gegen diesen nicht erheben will? – Richtig, sagte er. – Wie aber, wenn jemand unrecht zu leiden glaubt, gärt er nicht in diesem und wird wild und verbündet sich mit dem was ihm gerecht dünkt, mag er auch Hunger und Durst und Kälte und

alles dergleichen erleiden müssen, und siegt durch Beharrlichkeit und macht seiner edlen Bestrebungen kein Ende, bis er es entweder durchgeführt hat oder drauf geht, oder wie der Hund von dem Hirten so von der bei ihm wohnenden Vernunft zurückgerufen und besänftigt wird? – Ganz so, sagte er, ist es wie du sagst, wie ja auch wir in unserer Stadt die Helfer gleichsam als Hunde den Herrschern als den Hirten der Stadt unterwürfig gemacht haben. – Sehr schön, sprach ich, merkst du was ich sagen will. Aber gewahrst du außer dem wohl auch noch dieses? – Welches doch? – Daß es uns ganz entgegengesetzt erscheint mit dem mutartigen als nur eben. Denn damals meinten wir es sei auch ein begehrlisches; jetzt aber sagen wir, weit gefehlt, sondern vielmehr ergreife es in dem Zwiespalt der Seele die Waffen für das vernünftige. – Allerdings. – Etwa auch als ein von diesem verschiedenes? oder als eine Art des vernünftigen, so daß nicht dreierlei, sondern nur zweierlei in der Seele wäre, das vernünftige und das begehrlische? oder, wie in der Stadt drei verschiedene Arten sie zusammenhielten, die erwerbende, die helfende und (441) die beratende, ist so auch in der Seele dieses ein drittes das eifrige, von Natur dem vernünftigen beistehend, wenn es nicht etwa durch schlechte Erziehung verdorben ist? – Notwendig, sagte er, ein drittes. – Ja, sprach ich, wenn es sich auch von dem vernünftigen verschieden zeigt, wie es sich von dem begehrlischen unterschieden gezeigt hat. – Das ist wohl nicht schwer zu zeigen, sagte er. Denn das kann ja einer schon an den Kindern sehen, daß sie nur eben geboren schon voll Eifers sind, von Nachdenken aber scheinen mir wenigstens einige gar niemals etwas zu bekommen, und die meisten nur sehr spät. – Ja beim Zeus, sprach ich, das hast du schön gesagt. Und auch noch an den Tieren kann man sehen was du meinst, daß es sich so verhält. Und außerdem wird auch das homerische, was wir oben schon irgendwo angeführt haben, Zeugnis davon geben, das Aber er schlug an die Brust und strafte das Herz mit den Worten; denn hier hat Homeros ganz deutlich als eines von dem andern verschieden das über das bessere und schlechtere nachdenkende dem gedankenlos sich ereifernden zuredend gedichtet. – Offenbar, sagte er, hast du ganz Recht. – Dieses also, sprach ich, haben wir mit Mühe durchgemacht; und es steht uns nun zur Genüge fest, daß dieselben Verschiedenheiten wie in der Stadt auch in eines jeden Einzelnen Seele sich zeigen, und gleich an Zahl. – So ist es. – Nun ist also wohl auch jenes schon notwendig, daß, wie die Stadt weise war und wodurch, so auch und eben dadurch der Einzelne weise ist. – Notwendig. – Und wodurch der Einzelne tapfer und wie, dadurch auch die Stadt tapfer sei und eben so, und daß auch in allem übrigen, was die Tugend betrifft, beide sich auf gleiche Weise verhalten. – Notwendig. – Auch gerecht also, o Glaukon, denke ich, werden wir sagen müssen, sei ein Mann auf dieselbe Weise wie auch der Staat gerecht war. – Auch das ist ganz notwendig. – Aber wir haben doch wohl das noch nicht vergessen, daß jene dadurch gerecht war, daß jede von jenen drei Gattungen in ihr das ihrige tat? – Wir scheinen es, sagte er, ja wohl nicht vergessen zu haben. – Also müssen wir bedenken, daß auch ein jeder von uns, in welchem sie jede das ihrige tun, gerecht sein wird und das seinige verrichtend. – Allerdings, sagte er, müssen wir das bedenken. – Nun gebührt doch dem vernünftigen zu herrschen, weil es weise ist und für die gesamte Seele Vorsorge hat? dem eifrigen aber diesem folgsam zu sein und verbündet? – Freilich. – Und wird nun nicht, wie wir sagten, die rechte Mischung der Musik und Gymnastik sie zusammenstimmend machen, indem sie das eine anspornt und nährt durch schöne Reden und Kenntnisse, das andere aber zuredend und besänftigend (442) durch Wohlklang und Zeitmaß mildert? – Offenbar ja, sprach er. – Und diese beiden nun so auferzogen und in Wahrheit in dem ihrigen unterwiesen und gebildet werden dann dem begehrlischen vorstehen, welches wohl das meiste ist in der Seele eines jeden und seiner Natur nach das unersättlichste; welches sie dann beobachten werden, damit es nicht etwa durch Anfüllung der sogenannten Lust des Leibes groß und stark geworden unternehme anstatt das seinige zu verrichten vielmehr die andern zu unterjochen und zu beherrschen, was ihm nicht gebührt, und so das ganze Leben Aller verwirre. – Allerdings, sagte er. – Werden nun nicht,

sprach ich, auch den äußeren Feind diese beiden am besten abhalten, wenn für das gesamte Seele und Leib jenes berätet dieses wehrt, dem herrschenden aber folgt und durch Tapferkeit das beschlossene vollzieht? – So ist es. – Auch tapfer also, meine ich, nennen wir jeden einzelnen vermöge dieses Teils, wenn sein mutartiges durch Lust und Unlust hindurch immer treu bewahrt was von der Vernunft als furchtbar ist angekündigt worden, und was als nicht. – Richtig, sagte er. – Und weise durch jenen kleineren Teil, welcher in ihm herrscht und dieses verkündigt, indem auch in dem Einzelnen dieser Teil in sich hat die Erkenntnis dessen, was einem jeden und dem ganzen aus allen dreien gemeinsamen zuträglich ist. – Allerdings. – Und wie? besonnen nicht durch die Freundschaft und Zusammenstimmung eben dieser? wenn das herrschende mit dem beherrschten einmütig ist darüber, daß das Vernünftige herrschen soll und sie nicht mit einander im Streit sind? – Nichts anderes, sprach er, ist ja wohl Besonnenheit des Staates und des Einzelnen. – Also auch gerecht, wie wir nun schon oft gesagt haben, wird er durch dasselbe und auf dieselbe Weise sein? – Ganz notwendig. – Wie aber, fuhr ich fort, schwebt uns nicht dunkel irgend etwas vor, als ob doch die Gerechtigkeit etwas anderes sein müsse, als wofür wir sie im Staat erkannten? – Mir meines Teils, sagte er, scheint es nicht. – Auf die Art wenigstens, sprach ich, können wir der Sache vollkommen gewiß werden, falls etwa in unserer Seele noch irgend etwas zweifelhaft ist, wenn wir nämlich jenes gewöhnliche daran versuchen. – Welches doch? – Wie wenn wir uns erklären sollten über jenen Staat und den ihm ähnlich gearteten und gebildeten einzelnen Mann, ob wohl von ihm zu glauben ist, daß ein solcher, wenn Gold und Silber bei ihm niedergelegt wäre, es unterschlagen werde. Wer glaubst du wohl werde der Meinung sein, daß dieser dies eher tun werde als die, welche nicht so sind? – Niemand, antwortete er. – Also auch von (443) Tempelraub und Diebstahl und Verräterei gegen besondere Freunde sowohl als gegen das gemeine Wesen wird ein solcher fern sein? – Fern. – Und auch wohl nicht im mindesten untreu in Eidschwüren und andern Verträgen? – Wie sollte er wohl! – Und Ehebruch oder Gleichgültigkeit gegen die Eltern oder Vernachlässigung der Götter kommt ja wohl jedem anderen eher zu als diesem? – Gewiß jedem, sagte er. – Und von dem allen ist doch die Ursache, daß von dem, was in ihm ist, jegliches das seinige verrichtet in Absicht auf Herrschen und Beherrschtwerden? – Dieses freilich und nichts anderes. – Wie also? begehrt du daß die Gerechtigkeit noch etwas anderes sei als dieses Vermögen, welches einzelne Menschen sowohl als Staaten zu solchen macht? – Nein beim Zeus, sprach er, ich nicht. – So ist uns also der Traum vollständig erfüllt, von dem wir sagten, daß er uns vorschwebte, daß wir gleich im Anfang der Begründung unseres Staates durch Gunst irgend eines Gottes auch in den Anfang und die Grundzüge der Gerechtigkeit scheinen eingeschritten zu sein. – Auf alle Weise freilich. – Und jenes also, o Glaukon, war, weshalb es sich ja auch heilsam zeigt, eine Art von Schattenbild der Gerechtigkeit, daß der von Natur schusterhafte auch Recht tue nur Schuhe zu machen und nicht anderes zu verrichten, und der zimmermännische nur zu zimmern und die andern eben so. – Das leuchtet ein. – In Wahrheit aber war die Gerechtigkeit, wie sich zeigte, zwar etwas dieser Art, aber nicht an den äußeren Handlungen in Bezug auf das was dem Menschen gehört, sondern an der wahrhaft innern Tätigkeit in Absicht auf sich selbst und das seinige, indem einer nämlich jegliches in ihm nicht läßt fremdes verrichten, noch die verschiedenen Kräfte seiner Seele sich gegenseitig in ihre Geschäfte einmischen, sondern jeglichem sein wahrhaft angehöriges beilegt, und sich selbst beherrscht und ordnet und sein selbst Freund ist, und die drei in Zusammenstimmung bringt, ordentlich wie die drei Hauptglieder jedes Wohlklang den Grundton und den gedritten und gefünften, und wenn noch etwas zwischen diesen liegt, auch dies alles verbindet und auf alle Weise Einer wird aus Vielen besonnen und wohl gestimmt, und so erst verrichtet, wenn er etwas verrichtet, es betreffe nun Erwerb des Vermögens oder Pflege des Leibes oder auch bürgerliche Geschäfte und besondere Verhandlungen, daß er in dem allen diejenigen für gerechte und schöne Handlungen hält und erklärt, welche diese Beschaffenheit

unterhalten und mit hervorbringen, und für Weisheit die diesen Handlungen vorstehende Einsicht, so wie für ungerecht die Handlungen, welche diese Beschaffenheit aufheben, und für Torheit die solchen vorstehende Meinung. (444) – Auf alle Weise, sprach er, o Sokrates, hast du Recht. – Wohl denn! sprach ich, wenn wir nun behaupteten den gerechten Mann und Staat, und was die Gerechtigkeit in ihnen ist, gefunden zu haben, würden wir uns, denke ich, wohl nicht sehr zu täuschen scheinen. – Beim Zeus wohl nicht, sagte er. – Wir wollen es also behaupten? – Das wollen wir. –

So sei es denn! sprach ich. Nächst diesem aber, denke ich, müssen wir die Ungerechtigkeit in Betrachtung ziehn. – Offenbar. – Muß sie nun nicht ihrerseits ein Zwiespalt eben dieser dreie sein, und eine Vieltuerei und Fremdtuerei und ein Aufstand irgend eines Teiles gegen das Ganze der Seele um in ihr zu herrschen, da es ihm nicht zukommt, sondern er ein solcher ist von Natur, daß es ihm gebührt, dem, welches von dem herrschaftlichen Geschlecht ist, zu dienen. Dergleichen denke ich, werden wir sagen, und eben dieser Kräfte Verwirrung und Verirrung sei nun die Ungerechtigkeit und Ungebundenheit und Feigheit und Unvernunft und insgesamt alle Schlechtigkeit. – Eben dieses gewiß, sagte er. – Also ist nun auch, sprach ich, das Ungerecht handeln und Unrecht tun und eben so das Rechttun alles dieses wohl schon ganz deutlich bestimmt, wenn ja auch Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit es sind. – Woher das? – Weil sie, sprach ich, gar nicht unterschieden von dem gesunden und ungesunden, was dieses für den Leib ist, für die Seele sind. – Wie so? fragte er. – Das gesunde bewirkt doch Gesundheit und das ungesunde Krankheit? – Ja. – Bewirkt nicht auch das Rechttun Gerechtigkeit und das Unrechttun Ungerechtigkeit? – Notwendig. – Gesundheit bewirken heißt aber das leibliche in ein naturgemäßes Verhältnis des Beherrschens und von einander Beherrschtwerdens bringen, und Krankheit, in ein naturwidrig Herrschen und Beherrschtwerden eins vom andern. – Das heißt es. – Nicht auch wiederum, sprach ich, Gerechtigkeit bewirken, das in der Seele in ein naturgemäßes Verhältnis bringen des Herrschens und von einander Beherrschtwerdens? Ungerechtigkeit aber in ein naturwidriges Herrschen und Beherrschtwerden eines vom andern? – Offenbar, sagte er. – So wäre denn die Tugend, wie es scheint, eine Gesundheit und Schönheit und Wohlbefinden der Seele, die Schlechtigkeit aber Krankheit und Häßlichkeit und Schwäche. – So ist es. – Führen nun nicht auch schöne Beschäftigungen zum Besitz der Tugend, häßliche aber zur Schlechtigkeit? – Notwendig. –

So wäre uns denn nun noch übrig zu untersuchen, welches von beiden wohl zweckmäßig ist, ob Rechttun und um schönes sich bemühen und gerecht sein, mag es nun verborgen bleiben oder nicht, daß man ein solcher ist, oder ob Unrechttun und (445) ungerecht sein, wenn man nämlich keine Strafe leidet und nicht zur Besserung gezüchtigt wird. – Aber, o Sokrates, sagte er, ganz lächerlich scheint mir wenigstens nun schon diese Untersuchung zu werden, wenn man doch, sobald die Natur des Leibes verderbt ist, glaubt nicht leben zu müssen, auch nicht mit allen Speisen und Getränken und allem Reichtum und aller Gewalt; wenn aber die Natur dessen, wodurch wir eigentlich leben, in Unordnung und verderbt ist, ob man dann leben soll, wenn einer nur alles andere tun kann, was er will, außer das nicht, wodurch er eben die Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit los werden und zur Gerechtigkeit und Tugend gelangen könnte, da doch beide uns so erschienen sind, wie wir sie jetzt beschrieben haben. – Lächerlich freilich, sprach ich. Aber dennoch, da wir einmal bis hierher gekommen sind, so deutlich als nur möglich ist einzusehen, daß sich dies wirklich so verhält, so dürfen wir ja nicht ablassen. – Alles, lieber, beim Zeus, sprach er, nur nicht ablassen. – So komm denn her, sprach ich, damit du sehest wieviele Arten meines Bedünkens die Schlechtigkeit hat, die nämlich des Ansehns wert sind. – Ich folge, sagte er, sprich nur. – Nämlich wie von einer Warte herab, sprach ich, zeigt sich mir nun,

nachdem wir bis hierher in unserer Rede gestiegen sind, daß es nur Eine Gestalt der Tugend gibt, unzählige aber der Schlechtigkeit, unter welchen sich jedoch gewisse viere auszeichnen als bemerkenswert. – Wie meinst du das? fragte er. – Soviel, sprach ich, als es Arten der Staatsverfassung gibt; soviel mögen auch wohl Gestalten der Seele sein. – Wieviel also? – Fünf, sprach ich, der Staatsverfassungen und fünf der Seele. – Erkläre, sagte er, was für welche. – Ich erkläre also, fuhr ich fort, die eine ist diese nämliche von uns beschriebene Art und Weise der Staatsverfassung; sie kann aber zwiefach benannt werden. Denn wenn unter den Herrschenden ein einzelner sich ausgezeichnet findet, heißt sie das Königtum, wenn aber mehrere, dann die Aristokratie. – Richtig, sagte er. – Dieses also, sprach ich, ist mir die eine Gestalt. Denn weder die Mehreren noch der Eine würde an den wesentlichen Ordnungen des Staates rühren, wenn der Erziehung und Unterweisung teilhaftig geworden, die wir beschrieben haben. – Wahrscheinlich wohl nicht, sagte er.

## Fünftes Buch

### Fünftes Buch

(449) Gut also nenne ich eine solche Stadt und Verfassung und richtig, und so auch einen solchen Mann; schlecht aber und verfehlt die übrigen, wenn diese richtig ist, sowohl was Anordnung der Staaten als auch was Ausbildung der Gemütsart der Einzelnen anlangt, und zwar in vier verschiedenen Gestalten der Schlechtigkeit zu finden. – In was doch für welchen? sagte er. – Da war ich im Begriff sie der Reihe nach herzuzählen, wie mir deutlich war, daß sie eine aus der andern entständen; Polemarchos aber, denn er saß um ein wenig weiter ab als Adeimantos, streckte seine Hand aus, ergriff dessen Oberkleid oben an der Schulter, und, indem er so jenen zu sich zog und zugleich sich selbst vorstreckte, sagte er ihm einiges ins Ohr, wovon wir nichts weiter hörten, als nur, Sollen wir es nun gut sein lassen, sagte er, oder was sollen wir tun? – Nichts weniger, sprach Adeimantos schon laut redend. – Da fragte ich Was doch eigentlich wollt ihr nicht lassen? – Dich! sprach er, weil ich gesagt hatte, was doch. Du scheinst dirs bequem zu machen, fuhr er fort, und einen ganzen gar nicht kleinen Teil der Rede zu unterschlagen, den du nicht durchgehn willst, und meinst, es soll uns entgehn, daß du so obenhin gesagt hast, wie von Weibern und Kindern schon jedem deutlich sei, daß Freunden alles gemein sein werde. – Habe ich das also nicht richtig gesagt, o Adeimantos? – Ja! sprach er. Allein dieses Richtig so wie das übrige bedarf der Erklärung, welches die Art und Weise der Gemeinschaft sein soll; denn es kann deren gar viele geben. Übergehe also nicht, welche du eigentlich meinst. Denn wir haben schon lange darauf gewartet, in der Meinung du werdest irgendwo der Kindererzeugung erwähnen, wie sie soll betrieben und wie die Erzeugten aufgezogen werden, und dieser gesamten Gemeinschaft, deren du erwähntest, der Weiber und Kinder. Denn wir denken, daß dies gar vieles, ja wohl alles ausmache für den Staat, je nachdem es richtig oder nicht richtig geschieht. Nun du aber schon zu einer andern Verfassung übergehn willst, ehe du dieses hinreichend auseinandergesetzt, haben wir dieses beschlossen, was du gehört hast, dich nicht loszulassen bis du auch dieses alles wie das übrige (450) durchgegangen bist. – Auch von mir, sagte Glaukon, nehmt nur an, daß ich meine Stimme eben dahin abgegeben. – Laß nur, sprach Thrasymachos, und denke immer, daß wir Alle dieser Meinung sind, o Sokrates. – Was habt ihr da angerichtet, sprach ich, daß ihr mich so fest haltet! was für eine Rede regt ihr da wieder auf wie ganz von vorne über die Staatsverfassung, über die ich mich als nun schon abgetan freute! sehr zufrieden, wenn einer dieses, wie es damals gesagt worden ist, annehmen und gut sein lassen wollte; was ihr aber jetzt von mir fordert, ohne zu wissen welchen Schwarm von Reden ihr aufstört, den ich eben voraussehend dieses damals übergehen wollte, damit er uns nicht zuviel Unruhe mache. – Wie doch, sprach Thrasymachos, glaubst du denn, daß diese hieher gekommen sind um Gold zu finden, und nicht um Reden zu hören? – Ja, antwortete ich, aber doch die das Maß halten. – Das Maß, o Sokrates, sprach Glaukon, um solche Reden zu hören ist ja wohl das ganze Leben für Vernünftige. Also, was uns betrifft, das laß nur! du aber laß es dir ja nicht zu viel werden, das wonach wir dich fragen auf jede Weise wie es dir beliebt zu erläutern, welches denn für unsere Hüter die Gemeinschaft der Weiber und Kinder sein soll, und der Pflege in ihrer ersten Kindheit während der Zeit zwischen der Geburt und der eigentlichen Erziehung, welche ja die mühevollste zu sein scheint. Übernimm es also uns zu sagen, wie sie eigentlich soll beschaffen sein. – Das ist nicht leicht, sprach ich, auszuführen, denn es ist gar viel unglaubliches dabei, noch mehr als bei dem vorher ausgeführten.

Denn schon daß möglich ist was vorgetragen wird, dürfte bezweifelt werden; aber wenn es auch sein könnte, so wird doch, daß es so am besten ist, nicht geglaubt werden. Daher ist denn bedenklich es anzufassen, damit nicht die Rede nur gar wie ein frommer Wunsch erscheine, lieber Freund. – Nur kein Bedenken! sprach er. Denn weder verstockt noch zweifelsüchtig noch übelwollend sind die Zuhörer. – Da fragte ich, o Bester, sagst du das etwa um mir Mut zu machen? – Freilich, antwortete er. – Du bewirkst aber ganz das Gegenteil, sprach ich. Denn wenn ich mir zutraute das zu wissen, wovon ich rede, so wäre mir diese Zusprache ganz willkommen. Denn unter vernünftigen und lieben Menschen auch über die wichtigsten und liebsten Dinge das wahre was man weiß vortragen, das ist ganz sicher und ohne Gefährde; aber selbst noch ungewiß und suchend zugleich etwas vortragen, wie ich tun soll, das ist bedenklich und unsicher. Nicht etwa, daß man sich nicht lächerlich mache; denn das ist ja nur kindisch! sondern daß ich nicht der Wahrheit verfehlend dann (451) nicht nur selbst liege, sondern auch die Freunde mit mir herunterziehe, und das bei solchen Dingen, wo man am wenigsten sollte fehlgetreten haben. Ich will aber dieAdrasteia anflehen, o Glaukon, wegen dessen was ich sagen will. Denn ich achte es für ein geringeres Vergehen, unvorsätzlich jemanden getötet zu haben, als einen verführt in Bezug auf das was schön und gut ist und gerecht und gesetzlich. Eine solche Gefahr also ist besser unter Feinden zu bestehen als Freunden. Also sprichst du mir nicht gut zu. – Da lachte Glaukon und sagte, Aber, o Sokrates, wenn uns etwas unrechtes widerfahren sollte von der Rede: so wollen wir dich lossprechen wie vom Morde, und du sollst rein sein und nicht unser Betrüger. Also sprich nur gutes Mutes! – Wohl denn, sagte ich, rein ist ja auch dort der losgesprochene, wie das Gesetz sagt, wahrscheinlich also wohl wie dort so auch hier. – Rede also, sprach er, was dieses wenigstens betrifft. – So muß ich denn, sagte ich, jetzt von vorne vortragen, was ich vielleicht früher sollte in einer Reihe vorgetragen haben. Denn es wäre wohl ganz richtig gewesen, nachdem das männliche Schauspiel vollständig aufgeführt worden, eben so auch das weibliche aufzuführen, schon sonst zumal aber du so dazu aufforderst.

Denn für Menschen, welche so geboren und erzogen sind, wie wir es beschrieben haben, gibt es meiner Meinung nach keine andere richtige Art zu Weibern und Kindern zu gelangen und mit ihnen umzugehn, als indem sie in der Bahn fortschreiten, welche wir zuerst betreten haben. Wir haben aber doch versucht die Männer als Hüter der Herde in unserer Rede darzustellen? – Ja. – Laß uns also weiter gehn auch bei ihnen die gleiche Erzeugung und Erziehung anwendend, und zusehn ob es so ziemt oder nicht. – Wie doch? fragte er. – So. Die weiblichen Schäferhunde betreffend, sollen wir der Meinung sein sie müßten eben dasselbe mit hüten, was die männlichen hüten, und auch mit jagen und alles andere gemeinsam verrichten? oder lassen wir sie nur drinnen das Haus hüten, als untüchtig wegen des Gebarens und Ernährens der Jungen, und jene allein sich mühen und die Sorge für die Herde allein haben? – Gemeinsam, antwortete er, alles; nur daß wir sie als die schwächeren gebrauchen und jene als die stärkeren. – Ist es nun wohl möglich ein Lebendiges zu demselben zu gebrauchen, wenn du ihm nicht auch dieselbe Erziehung und Unterweisung angedeihen läßt? – Nicht möglich. – Wenn wir also die Weiber zu demselben gebrauchen wollen wie die Männer: so müssen (452) wir sie auch dasselbe lehren? – Ja. – Und jenen haben wir doch Musik und Gymnastik angewiesen? – Ja. – Auch den Weibern müssen wir also diese beiden Künste und die Kriegsübungen zuteilen und eben so mit ihnen verfahren? – Natürlich, dem zufolge was du sagst, antwortete er. – Es wird aber wohl, sprach ich, gar vieles ungewohnte lächerlich erscheinen in dem jetzt behandelten, wenn es ausgeführt worden sein wird, wie es vorgetragen wird. – Gar sehr, antwortete er. – Und welches siehst du wohl als das lächerlichste darunter? Oder offenbar wohl die nackten Weiber, die sich auf den Übungsplätzen unter den Männern üben, und zwar nicht nur die jungen, sondern gar erst die schon älteren, wie ja auch ältere Männer, wenn sie schon runzlich sind und gar nicht mehr

erfreulichen Anblicks, doch noch die Übungen lieben? – Beim Zeus! sagte er, lächerlich würde das freilich erscheinen unter den jetzigen Verhältnissen. – Nicht wahr aber, sprach ich, da wir einmal angefangen haben zu reden, dürfen wir auch den Spott der witzigen Leute nicht fürchten, was sie alles sagen könnten auf eine solche Veränderung, wenn sie zu Stande käme in Bezug auf die Gymnasien und die Musik, und nicht am schlechtesten auch auf das Anlegen der Waffen und das Besteigen der Pferde? – Richtig gesprochen! antwortete er. – Also weil wir angefangen haben zu reden, müssen wir auch nach der Rauigkeit des Gesetzes gehen, wenn wir jene erst gebeten haben, daß sie einmal nicht möchten das ihrige tun, sondern ernsthaft sein, und ihnen in Erinnerung gebracht, daß es noch nicht lange her ist, als auch den Hellenen schimpflich und lächerlich schien, wie auch jetzt noch den meisten unter den Barbaren, daß sich Männer nackt sehen lassen. Und als zuerst bei den Kretern die Leibesübungen aufkamen und hernach bei den Lakedämoniern, konnten die damaligen Witzlinge eben dieses alles auch auf Spott ziehen. Oder meinst du nicht? – Ich freilich. – Seitdem es sich aber, denke ich, durch die Erfahrung als besser bewährt hat sich zu entkleiden als alles dieses zu verhüllen: so ist auch das für den Anblick lächerliche verschwunden vor dem durch Gründe angezeigten besseren; und dieses hat gezeigt, daß derjenige albern ist, der etwas anderes für lächerlich hält als das schlechte, und wenn er Lachen erregen will, nach irgend einer anderen Gestalt des lächerlichen wegen hinsieht als nach der des unverständigen und schlechten, oder der sich um etwas ernsthaft bemüht, dabei aber irgend ein anderes Ziel vor sich hinstellt als das gute. – Auf alle Weise freilich, sagte er. – Müssen wir uns also nicht, in Bezug auf das vorliegende, zuerst darüber verständigen, ob es möglich ist oder nicht, und den Streit gestatten, mag nun ein Scherzlustiger oder ein Ernsthafter streiten wollen, ob die weibliche menschliche Natur im Stande ist sich der des männlichen Geschlechtes zuzugesellen in allen Geschäften, oder in (453) gar keinem, oder in einigen wohl, in anderen aber nicht, und zu welchen von beiden dann die kriegerischen gehören? Würde nicht einer so am besten anfangen, und dann auch wahrscheinlich am besten zu Ende kommen? – Bei weitem, sagte er. – Sollen wir nun, sprach ich, gegen uns selbst für die andern streiten, damit die entgegengesetzte Meinung nicht belagert werde, ohne daß eine Besatzung darin ist? – Nichts, sagte er, hindert ja. – So laß uns denn für sie so sprechen. »O Sokrates und Glaukon, es ist gar nicht nötig, daß Andere gegen euch streiten. Denn ihr selbst habt am Anfang der Gründung eurer Stadt eingestanden, daß nach seiner Natur jeder Einzelne auch nur Ein Geschäft, das ihm eigentümliche verrichten müsse. – Das haben wir eingestanden, denke ich. Denn wie sollten wir nicht? – Unterscheidet sich nun nicht etwa gar sehr das Weib von dem Manne ihrer Natur nach? – Wie sollte sie sich nicht unterscheiden! – Ziemt sich also nicht auch jedem von beiden ein anderes Geschäft aufzulegen, das seiner Natur gemäße? – Wie anders? – Wie solltet ihr also jetzt nicht fehlen, und euch selbst widersprechendes sagen, wenn ihr wiederum behauptet Männer und Weiber müßten dasselbige verrichten, da sie doch eine so sehr von einander verschiedene Natur haben? Wirst du dich hierauf zu verteidigen wissen, du vortrefflicher? – So den Augenblick, sagte er, wohl nicht leicht, aber ich werde dich bitten und bitte dich, nun auch was sich für uns sagen läßt, was es auch immer sei, uns mitzuteilen.« – Das ist es eben, sprach ich, o Glaukon, und vieles dergleichen, was ich lange voraus sah und deshalb Bedenken trug und mich fürchtete mich mit diesem Gesetz zu befassen über die Art Weiber und Kinder zu bekommen und aufzuziehn. – Freilich, sagte er, beim Zeus, leicht scheint es auch nicht zu sein. – Gewiß nicht, fuhr ich fort, aber so steht es. Es mag einer in die kleinste Pfütze fallen oder mitten in das größte Meer, so muß er doch um nichts weniger schwimmen. – Ganz gewiß. – Also müssen wir auch schwimmen, und versuchen uns aus dieser Geschichte zu retten, sei es in Hoffnung daß irgend ein Delphin uns auffangen wird, oder auf irgend eine andere wunderbare Rettung. – So scheint es, sagte er. – So laß uns denn sehen, sprach ich, ob wir irgendwie einen Ausweg finden. Wir haben nämlich doch eingestanden, jede andere Natur müsse auch ein anderes Geschäft treiben, und eine andere sei die



Natur des Mannes und des Weibes, und diese verschiedenen Naturen, sagen wir jetzt wieder, sollen einerlei Geschäft treiben, und dies werft ihr uns vor? – Offenbar. – Es ist doch eine herrliche Sache, sprach ich, o Glaukon, um die Kunst des Widerspruchs. – Wie (454) so? – Weil mir, antwortete ich, viele auch unwillkürlich hinein zu verfallen scheinen, so daß sie keinesweges glauben Wortgefecht zu führen, sondern philosophisches Gespräch, weil sie nicht im Stande sind nach Begriffen abteilend etwas gesagtes zu betrachten, sondern nur an dem Wort hängen bleibend den Gegensatz gegen das Gesagte verfolgen, und so mit einander wirklich nur in Gezänk und Wortstreit begriffen sind und nicht in ordentlicher Unterredung und Auseinandersetzung der Sache. – So, sagte er, begegnet es allerdings vielen; aber zielt das etwa auch auf uns in dem gegenwärtigen Fall? – Allerdings, sprach ich. Denn wir scheinen auch unwillkürlich in einem Wortstreit befangen. – Wie so? – Daß, was nicht dieselbige Natur hat, auch nicht dieselbigen Geschäfte betreiben soll, das suchen wir gar tapfer und streitfertig dem Worte nach zu verfolgen; wir haben aber auch nicht im mindesten untersucht, welche Art von Verschiedenheit und Einerleiheit der Natur und in Beziehung worauf wir damals bestimmt haben, als wir der verschiedenen Natur verschiedene Geschäfte, der gleichen aber die gleichen zuteilten. – Das haben wir freilich nicht untersucht, sagte er. – Also, fuhr ich fort, steht es uns wohl frei, wie es scheint, uns selbst zu fragen, ob einerlei Natur ist die der Kahlen und der Behaarten, und nicht eine entgegengesetzte, und wenn wir gestehn eine entgegengesetzte, dann dürfen wir wohl, wenn die Kahlen das Schuhmachen treiben, es die Behaarten nicht treiben lassen, und wenn die Behaarten, dann nicht die anderen. – Das wäre ja lächerlich, sagte er. – Etwa in anderer Hinsicht lächerlich, sagte ich weiter, als weil wir damals nicht im allgemeinen die selbige und die verschiedene Natur bestimmt haben, sondern uns nur an jene Art der Verschiedenheit und Ähnlichkeit hielten, welche auf die Beschäftigungen selbst ihren Bezug hat? wie ein Arzt und einer der eine ärztliche Seele hat, diese, sagten wir, haben einerlei Natur. Oder meinst du nicht? – Ich gewiß. – Aber ein Arzt und ein Zimmermann eine verschiedene? – Auf alle Weise wohl. – Nicht auch, sprach ich, das Geschlecht der Männer und der Frauen, wenn sich, in Bezug auf eine Kunst oder ein anderes Geschäft, eines vom andern verschieden zeigt, werden wir sagen, daß man dies nur einem von beiden zuteilen müsse; wenn sich aber zeigt, daß sie dadurch allein verschieden sind, daß der Mann erzeugt und das Weib gebärt: so werden wir sagen, es sei dadurch um nichts mehr bewiesen, daß in Bezug auf das, wovon wir reden, das Weib von dem Mann verschieden sei, sondern wir werden noch ferner glauben, daß unsere Hüter und ihre Frauen dasselbe betreiben müssen. – Und mit Recht, sagte er. – Und nicht wahr nach diesem werden wir dem, der (455) das Gegenteil behauptet, aufgeben uns eben dieses zu lehren, in Bezug auf welche Kunst oder welches Geschäft von denen die zur Erhaltung des Staates gehörte die Natur des Weibes und des Mannes nicht dieselbige sei, sondern eine verschiedene? – Das ist ganz billig. – Nun könnte aber, was du vor kurzem sagtest, auch wohl ein anderer sagen, daß dies auf der Stelle hinreichend zu bestimmen nicht leicht sei, nach gehöriger Überlegung aber nicht schwer. – Das könnte einer freilich. – Sollen wir also den, der uns dergleichen entgegenstellt, bitten uns zu folgen, ob wir vielleicht ihm zeigen können, daß es gar kein besonderes Geschäft für das Weib gibt in dem was den Staat betrifft? – Das will ich wohl. – So komm denn, wollen wir zu ihm sprechen, und antworte. Meintest du es etwa so, daß Einer von Natur geschickt zu etwas ist und der Andere ungeschickt, in wiefern der eine leicht etwas lernt und der andere schwer? und der eine nach kurzem Unterricht schon sehr erfinderisch wird in dem was er gelernt hat, der andere aber auch, wenn viel Unterweisung und Mühe an ihn gewendet ist, nicht einmal was er gelernt hat behalten kann? und dem einen die körperliche Beschaffenheit zu Statten kommt für seine Absicht, dem andern aber entgegen ist? Gibt es wohl irgend etwas anderes als dieses, wodurch du in jeder Sache den der von Natur dazu geschickt ist und der nicht unterscheiden kannst? – Keiner, sprach er, wird wohl etwas anderes anführen können. – Weißt du

nun irgend etwas von Menschen betriebenes, worin nicht dieses alles das Geschlecht der Männer vorzüglich hat vor dem der Weiber? Oder sollen wir erst weitläufig sein und die Weberei anführen und die Bereitung des Gebäckes und Geköchtes, worin ja das weibliche Geschlecht sich auszuzeichnen scheint, so daß es fast lächerlich herauskommt, daß es auch hierin übertroffen wird. – Ganz richtig, antwortete er, sagst du, daß, um es kurz zu sagen, in alle dem gar sehr das eine Geschlecht von dem andern übertroffen wird. Viele Frauen mögen zwar in vielem besser sein als viele Männer, im ganzen aber verhält es sich wie du sagst. – Also, o Freund, gibt es gar kein Geschäft, von allen durch die der Staat besteht, welches dem Weibe als Weib oder dem Manne als Mann angehört, sondern die natürlichen Anlagen sind auf ähnliche Weise in beiden verteilt, und an allen Geschäften kann das Weib teilnehmen ihrer Natur nach, wie der Mann an allen; in allen aber ist das Weib schwächer als der Mann. – Freilich. – Wollen wir also den Männern alles auftragen und dem Weibe nichts? – Woher doch? – Sondern wirklich ist, denke ich, wie wir behaupten werden, die eine Frau von Natur ärztlich und die andere nicht, und die eine tonkünstlerisch, die andere unkünstlerisch von Natur. – Wie anders? – Und auch wohl gymnastisch die eine und kriegerisch, die andere aber unkriegerisch (456) und ohne Liebe zur Gymnastik? – So denke ich gewiß. – Und wie nicht auch Weisheit liebend und verachtend? und mutartig die eine wie die andere mutlos? – Auch das findet Statt. – Also ist auch Eine Frau zur Staatshut geschickt und die andere nicht? Oder haben wir nicht eben so auch eine besondere Natur der zur Staatshut tauglichen Männer angenommen? – Allerdings eine solche. – So haben also Mann und Weib dieselbe Natur, vermöge deren sie geschickt sind zur Staatshut, außer in wiefern die eine schwächer ist, die andere stärker? – So zeigt es sich. – Also müssen solchen Männern auch solche Weiber ausgewählt werden, um mit ihnen zu leben und mit ihnen die Hut zu versehen, wenn sie doch dazu tauglich und ihnen verwandt sind ihrer Natur nach. – Freilich. – Und müssen nicht gleichen Naturen auch gleiche Übungen zugeteilt werden? – Gleiche. – So kommen wir also wiederum auf das frühere zurück, und bekennen, es sei nicht gegen die Natur den Weibern der Hüter Musik und Gymnastik zuzuteilen. – Allerdings. – Wir haben also nicht unmögliches oder leeren Wünschen ähnliches als Gesetz aufgestellt, da wir ja der Natur gemäß das Gesetz gefaßt haben; sondern was jetzt dem entgegen geschieht, scheint mehr gegen die Natur zu sein. – So scheint es. – Und unsere Untersuchung war doch, ob wir mögliches vorschlugen und bestes. – Das war sie. – Daß es nun mögliches war, ist eingestanden. – Ja. – Daß aber auch bestes, darüber müssen wir uns nächst dem verständigen. – Offenbar. – Nicht wahr nun, daß eine Frau zur Staatshut geschickt werde, dazu wird uns nicht eine andere Erziehung dienen, und wieder eine andere die Männer dazu machen, zumal sie ja die gleiche Natur an beiden überkommt? – Keine andere. – Wie denkst du aber hierüber? – Worüber? – Ob du bei dir selbst annimmst, daß ein Mann besser ist und der andere schlechter; oder gelten sie dir alle gleich? – Keinesweges. – In der Stadt also, die wir gegründet haben, glaubst du daß uns die Hüter zu besseren Männern ausgebildet worden sind, da ihnen ja die beschriebene Erziehung angediehen ist, oder die Schuster, die schusterhaft erzogen sind? – Das ist ja eine lächerliche Frage, antwortete er. – Ich verstehe, sagte ich. Aber wie? Sind diese nicht unter allen Bürgern die kräftigsten? – Bei weitem. – Und wie? werden nun nicht dieselbigen Frauen auch unter den Frauen die besten sein? – Auch das, sagte er, bei weitem. – Und gibt es etwas vorzüglicheres für den Staat, als daß er Männer und Frauen so treffliche als möglich besitze? – Das gibt es nicht. – Dieses also werden Musik und Gymnastik, angewendet wie wir es beschrieben haben, bewirken. – Wie sollten sie nicht! – Nicht nur mögliches also, sondern auch bestes haben wir in unserer Stadt (457) gesetzlich geordnet. – So ist es. – Mögen sich also immer die Frauen unserer Hüter entkleiden, da sie ja Tugend statt des Gewandes überwerfen werden, und mögen Teil nehmen am Kriege und an der übrigen Obhut über die Stadt, und mögen anderes nichts verrichten. Hievon aber wollen wir das leichtere den Weibern zuteilen vor den Männern, wegen des Geschlechtes

Schwäche. Ein Mann aber, welcher lacht über entkleidete Frauen, die sich des besten wegen auf diese Art üben, und der sich des Lächerlichen unreife Frucht von seiner Weisheit pflückt, weiß, wie man wohl sieht, nicht, worüber er lacht, noch was er tut. Denn aufs trefflichste ist dieses gesagt und wird auch immer so gesagt bleiben, daß das nützliche schön ist und das schädliche häßlich. – Auf alle Weise gewiß. –

Das wäre also gleichsam Eine Welle, über die wir uns rühmen können glücklich hinweggekommen zu sein in unserer Verteidigung des Gesetzes über die Weiber, so daß wir doch nicht ganz sind verschlungen worden, indem wir festsetzten, Hüter und Hüterinnen sollten uns gemeinsam dasselbe betreiben, sondern daß die Rede gewissermaßen für sich selbst Zeugnis abgelegt hat, daß sie mögliches und nützlich vorträgt. – Und gewiß, sagte er, über keine kleine Welle bist du da hinweggekommen. – Du wirst wohl gestehen, sagte ich, daß sie nicht groß ist, wenn du auf das folgende siehst. – Rede nur, damit ich es sehe, sagte er. – Hiemit nun, sprach ich, und mit dem übrigen vorhergegangenen hängt meiner Meinung nach zusammen folgende Einrichtung. – Welche? – Daß diese Weiber alle allendiesen Männern gemein seien, keine aber irgendeinem eigentümlich beiwohne, und so auch die Kinder gemein, so daß weder ein Vater sein Kind kenne, noch auch ein Kind seinen Vater. – Allerdings, sagte er, übertrifft diese bei weitem noch jene an Unglaublichkeit, sowohl was das mögliche betrifft als was das nützliche. – Ich denke nicht, sprach ich, daß man über die Nützlichkeit streiten werde, daß es nicht ganz vorzüglich gut sein müßte, wenn die Frauen gemein wären und die Kinder gemein, wenn es nur möglich wäre; aber darüber denke ich, ob es möglich ist oder nicht, wird der meiste Streit entstehen. – Über beides, sprach er, ließe sich wohl tüchtig streiten. – Das ist ja eine Rotte von Reden, die du mir ankündigst! sprach ich. Ich aber dachte, ich wollte der einen wenigstens entweichen, wenn die Sache auch dir schiene nützlich zu sein, und es werde mir nur die andere übrig bleiben über die Möglichkeit. – Aber ich merkte wohl, sprach er, daß du entweichen wolltest; also gib nur Rede über beides. – Ich muß ja wohl, sprach ich, meine Strafe ausstehn. Nur das eine tue mir zu Gefallen, laß mich einmal mir gütlich tun, wie die Faulen von (458) Gemüt sich pflegen selbst zu bewirten, wenn sie für sich allein gehn. Denn dergleichen Leute pflegen, ehe sie noch ausgefunden haben, auf welche Weise wohl etwas, wonach sie streben, zu Stande kommen soll, dies übergehend, damit sie sich nicht plagen dürfen mit Überlegungen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, anzunehmen das sei schon da, was sie wünschen, und so ordnen sie dann das übrige an, und ergötzen sich an Vorstellungen davon, was sie alles tun werden, wenn es da sein wird, wodurch sie denn ihre schon sonst träge Seele noch träger machen. Nun bin auch ich jetzt schon etwas weichlich, und möchte gern jenes aufschieben, und erst später überlegen, ob es möglich ist; jetzt aber, angenommen die Möglichkeit, betrachten, wenn du es mir gestatten willst, wie wohl die Oberen es anordnen werden, und daß es dann den Staat und seinen Hütern, wenn es so ausgeführt wird, überaus zuträglich sein muß. Dieses möchte ich zuerst mit dir versuchen durchzudenken, jenes aber hernach, wenn du es zufrieden bist. – Freilich bin ich es zufrieden, sagte er, tue es nur. –

Ich denke also, sprach ich, wenn doch die Oberen dieses Namens wert sein sollen und ihre Gehülfen gleichfalls, so werden ja wohl die Einen in der Art haben das befohlene zu tun, die Andern aber werden befehlen, so daß sie den Gesetzen teils selbst gehorchen, teils in allem, was wir ihnen selbst freigestellt haben, sie nachbilden. – Wahrscheinlich, sagte er. – Also du, sprach ich, als Gesetzgeber wirst, wie du die Männer ausgewählt hast, so auch die Frauen auswählen, und sie so viel als möglich gleicher Natur ihnen übergeben. Sie aber, wie sie denn gemeinsame Wohnungen und Speisungen haben, und keiner etwas der Art für sich allein besitzt, werden also zusammen sein. Und wenn sie sich so zusammenfinden auf den Übungsplätzen und im übrigen

Leben werden sie, denke ich, durch die eingeborene Notwendigkeit getrieben werden sich miteinander zu vermischen. Oder scheine ich dir nicht ganz notwendiges zu sagen? – Nicht zwar, antwortete er, nach geometrischer Notwendigkeit, aber doch nach der des Geschlechtstriebes, welche noch weit strenger als jene scheint den großen Haufen zu überreden und zu bewegen. – Gewiß antwortete ich. Weiter aber, o Glaukon, ohne Ordnung sich zu vermischen oder irgend sonst etwas auf diese Art zu tun, kann wohl weder für fromm geachtet sein in einer Stadt von Seligen, noch werden es die Oberen zulassen. – Das wäre freilich unrecht, sagte er. – Offenbar also haben wir nächst dem Hochzeiten auszurichten, und zwar so heilige als möglich; heilig aber würden wohl die heilsamsten sein. – Auf alle Weise freilich. – Wie also werden sie am heilsamsten sein? das sage (459) mir, o Glaukon. Denn ich sehe ja in deinem Hause sowohl Jagdhunde als auch von dem edlen Geflügel gar mancherlei. Hast du also wohl auf etwas Acht gegeben bei ihren Hochzeiten und Kindererzeugungen? – Worauf doch? fragte er. – Zuerst, wiewohl sie alle edel sind, sind nicht auch unter ihnen doch und werden immer einige die besten? – Gewiß. – Erzielst du nun aus allen ohne Unterschied Nachkommenschaft, oder strebst du nicht wenigstens darnach, daß es soviel als möglich nur aus den besten geschehe? – Aus den besten. – Und aus den jüngsten und ältesten oder denen die am meisten in der Blüte der Jahre sind? « – Aus den blühendsten. – Und wenn es nicht so geschieht, so glaubst du, daß sich dir der Schlag der Hunde sowohl als der Vögel gar sehr verschlechtern werde? – Ich gewiß, sagte er. – Und was meinst du, sprach ich, von den Pferden und den übrigen Tieren? etwa daß es sich anders mit ihnen verhalte? – Das wäre ja unerhört, sprach er. – O weh, sprach ich, lieber Freund, wie ausnehmend vollkommen werden dann unsere Oberen sein müssen, wenn es sich mit dem menschlichen Geschlecht eben so verhält. – Das tut es freilich gewiß, sagte er. Aber was weiter? – Weil sie notwendig, sprach ich, viele Mittel werden anwenden müssen. Und das glauben wir doch, daß für Körper, die keiner Arzneien bedürfen, sondern nur einer guten Lebensordnung willig zu folgen, alsdann auch wohl ein schlechterer Arzt hinreichen könne, wenn aber Arzneien müssen angewendet werden, dann wissen wir bedarf es eines tüchtigeren Arztes. – Richtig. Aber weshalb sagst du das? – Deshalb, sprach ich. Es scheint, daß unsere Herrscher allerlei Täuschungen und Betrug anwenden müssen zum Nutzen der Beherrschten. Und wir sagten ja alles dergleichen sei nur nach Art der Arznei nützlich. – Und ganz richtig wohl, sagte er. – Bei den Hochzeiten nun und der Kindererzeugung scheint dies richtige gar nicht in geringem Maß vorzukommen. – Wie so? – Nach dem eingestandenen sollte jeder trefflichste der trefflichsten am meisten beiwohnen, die schlechtesten aber den eben solchen umgekehrt; und jener Sprößlinge sollten aufgezogen werden, dieser aber nicht, wenn uns die Herde recht edel bleiben soll; und dies alles muß völlig unbekannt bleiben, außer den Oberen selbst, wenn die Gesamtheit der Hüter soviel möglich durch keine Zwietracht gestört werden soll. – Das ist ganz richtig, sagte er. – Also werden gewisse Feste gesetzlich eingeführt werden, an welchen wir die neuen Ehegenossen beiderlei Geschlechts zusammen führen werden, und Opfer und Gesänge sollen unsere Dichter dichten, wie sich für die zu (460) feiernden Hochzeiten schicken. Die Menge aber der Hochzeiten wollen wir den Oberen freistellen, damit diese, indem sie Kriege und Krankheiten und alles dergleichen mit in Anschlag bringen, uns möglichst dieselbe Anzahl von Männern erhalten, und so der Staat nach Möglichkeit weder größer werde noch kleiner. – Richtig, sagte er. – Und dann, denke ich, müssen wir stattliche Lose machen, damit bei jeder Verbindung jener schlechtere dem Glück die Schuld beimesse und nicht den Oberen. – Ei freilich, sagte er. – Und denen Jünglingen, die sich wacker im Kriege oder sonst wo gezeigt haben, sind auch andere Gaben zwar und Preise zuzuteilen, aber auch eine reichlichere Erlaubnis zur Beiwohnung der Frauen, damit zugleich auch unter gerechtem Vorwand die meisten Kinder von solchen erzeugt werden. – Richtig. – Weiter nun, die jedesmal gebornen Kinder nehmen die dazu bestellten Obrigkeiten an sich, bestehen sie nun aus Männern oder Frauen oder beiden, denn die Ämter sind

ja auch Frauen und Männern gemeinsam. – Ja. – Die der guten nun, denke ich, tragen sie in das Säugehaus zu Wärterinnen, die in einem besondern Teil der Stadt wohnen, die der schlechteren aber, und wenn eines von den andern verstümmelt geboren ist, werden sie, wie es sich ziemt, in einem unzugänglichen und unbekanntem Orte verbergen. – Wenn doch, sagte er, das Geschlecht unserer Hüter ganz rein sein soll. – Diese werden also auch für die Nahrung sorgen, indem sie die Mütter, wenn sie von Milch strotzen, in das Säugehaus führen, so jedoch, daß sie auf alle ersinnliche Weise verhüten, daß keine das ihrige erkenne, und indem sie, wenn jene nicht hinreichen, noch andere Säugende herbeischaffen. Und auch dafür werden sie sorgen, daß die Mütter nur angemessene Zeit lang stillen, die Nachtwachen aber und die übrige beschwerliche Pflege werden sie Wärterinnen und Kinderfrauen auftragen. – Gar große Bequemlichkeit des Gebarens, sagte er, bereitest du ja den Frauen der Hüter. – Das gebührt sich auch, sprach ich. Laß uns nun aber auch das weitere durchgehen, was wir wollten. Denn wir sagten doch, von Blühenden und Vollkräftigen müßten die Kinder erzeugt werden? – Richtig. – Dünkt dir das nun auch die rechte Zeit der vollen Kraft, zwanzig Jahre für die Frau und dreißig Jahre für den Mann? – Aber welche? – Daß die Frau mit dem zwanzigsten Jahre anfangend bis zum vierzigsten dem Staat gebäre, der Mann aber die Zeit der größten Stärke im Laufen übergehen lasse, und von da an dem Staat erzeuge bis zum fünf und fünfzigsten Jahre. – Für beide ist dies wohl, sagte er, die kräftigste Zeit des Körpers (461) und auch des Verstandes. – Also wenn, gleichviel ob ein älterer oder ein jüngerer als so, sich mit der Erzeugung für das Gemeinwesen befaßt, wollen wir sagen es sei eine unheilige und widerrechtliche Vergehung dem Staate ein Kind zeugen, welches, wenn es unbemerkt ans Licht kommt, nicht wird unter Opfern und Gebeten erzeugt sein, wie bei jeder Verheiratung Priester und Priesterinnen und der ganze Staat sie zu beten pflegen, daß aus guten bessere und aus brauchbaren immer brauchbarere Nachkommen entstehen mögen, sondern welches im Dunkeln aus sträflicher Unmäßigkeit wird erzeugt sein. – Richtig, sagte er. – Und dasselbe wird doch auch gelten, fuhr ich fort, wenn einer von den noch erzeugenden die Frauen, die noch in den fruchtbaren Jahren sind, berührt, ohne daß der Obere sie mit ihm verbunden hat. Denn auch von einem solchen Kinde werden wir festsetzen, es gelte dem Staat für unächt und unheilig und ohne Verlöbniß erzeugt. – Ganz richtig, sagte er. – Wenn aber, denke ich, Frauen und Männer erst das Alter der Fruchtbarkeit überschritten haben, dann wollen wir letzteren frei lassen sich zu vermischen, mit welcher sie wollen, nur mit keiner Tochter oder Mutter oder Tochterkind oder über die Mutter hinaus, und den Frauen ebenfalls nur mit keinem Sohn oder Vater und die mit diesen in auf- und jenen in absteigender Linie zusammenhängen. Und nachdem wir ihnen dies alles anbefohlen, mögen sie dann dafür sorgen, am liebsten nichts empfangenes, wenn sich dergleichen findet, ans Licht zu bringen, sollte es aber nicht zu verhindern sein, dann es auszusetzen, weil einem solchen keine Auferziehung gestattet wird. – Auch das, sagte er, ist der Sache angemessen verordnet. Aber ihre Väter und Töchter und was du sonst eben anführtest, wie sollen sie denn die erkennen? – Gar nicht, sprach ich, sondern soviel Kinder geboren werden zwischen dem siebenten und zehnten Monat von jenem Tage an, da einer Ehemann geworden ist, alle diese soll er die männlichen Söhne und die weiblichen Töchter nennen, und sie ihn Vater, und so auch die Kinder von diesen Enkel und sie ihn Großvater und so auch Großmutter, und die in der Zeit geborenen, in der ihre Väter und Mütter noch fruchtbar waren, Brüder und Schwestern; so daß die bisher angeführten einander nicht berühren dürfen, Brüdern aber und Schwestern wird das Gesetz gestatten einander beizuwohnen, wenn das Los so fällt und die Pythia es bestätigt. – Vollkommen richtig, sagte er. –

Dieses also und von dieser Art, o Glaukon, ist die Gemeinschaft der Weiber und Kinder unter den Hütern deines Staats. Wie sie aber mit der übrigen Verfassung zusammenhängt und bei weitem die beste ist, dies müssen wir nun demnächst bestätigen lassen durch die Rede. Oder wie wollen

wir es machen? (462) – So, beim Zeus, sprach er. – Wird nun nicht dies der Anfang der Verständigung sein, daß wir uns selbst fragen, was wir wohl als das größte Gut anzuführen haben für das Bestehen eines Staates, auf welches zielend der Gesetzgeber alle Gesetze geben muß, und was als das größte Übel; und dann untersuchen, ob, was wir eben durchgegangen sind, uns in die Spur des Guten gleichsam paßt, von der des Bösen aber abweicht? – Der allerbeste gewiß, antwortete er. – Gibt es nun wohl ein größeres Übel für den Staat als das, welches ihn zerreißt und zu vielen macht, anstatt eines? oder ein größeres Gut als das, was ihn zusammenbindet und zu einem macht? – Keines. – Nun bindet doch die Gemeinschaft der Lust und Unlust zusammen, wenn soviel möglich alle Bürger, so oft etwas entsteht und vergeht, sich auf gleiche Weise freuen und betrüben? – Allerdings freilich, sagte er. – Dagegen die Sonderung in dergleichen löset auf, wenn einige tief betrübt und andere hoch erfreut werden über dieselben Ereignisse des Staats oder derer im Staat. – Wie könnte es anders sein. – Entsteht nun dergleichen nicht etwa daraus, wenn die im Staat solcherlei Worte nicht zugleich aussprechen, wie *mein* und *nicht mein*? und mit dem fremden ist es wohl eben so? – Offenbar freilich. – In welchem Staat also die Meisten in Bezug auf die nämlichen Dinge eben dieses auf dieselbe Weise anbringen das Mein und Nicht mein, dieser ist am besten eingerichtet? – Bei weitem. – Und derjenige also, welcher dem einzelnen Menschen am allernächsten sich verhält. So wie, wenn einem unter uns der Finger verwundet ist, die gesamte, dem in der Seele herrschenden als Eins zu Gebote stehende, über den ganzen Leib sich erstreckende Gemeinschaft desselben mit der Seele es zu fühlen pflegt und insgesamt zugleich mit zu leiden mit einem einzelnen schmerzenden Teile sie, die ganze, und wir sodann sagen, daß *der Mensch* Schmerzen hat *am Finger*. Und eben so verhält es sich mit jeglichem andern am Menschen, sowohl bei Unlust wenn ein Teil leidet, als bei Lust wenn einer sich wohlbefindet. – Ganz eben so freilich, sagte er, und, wonach du fragst, einem solchen zu allernächst steht der am besten eingerichtete Staat. – Wenn nun, denke ich, einen unter den Bürgern irgend etwas bewegt, sei es nun gutes oder schlimmes, wird ein solcher Staat vorzüglich sagen, das bewegte gehöre ihm zu, und wird sich also ganz mit freuen oder mit betrüben. – Notwendig, sagte er, ein wohlgeordneter. – Nun also wäre es Zeit, sprach ich, auf unsern Staat zurückzukommen, und uns nach dem jetzt in der Rede zugestandenen umzusehen in ihm, ob er sich am meisten so verhält oder irgend ein anderer mehr. – Das müssen wir, sagte er. – Wie also? Es gibt doch auch in andern (463) Staaten Obrigkeit und Volk, und auch in unserm? – Wohl! – Und diese nennen sich doch alle untereinander Mitbürger. – Wie sollten sie nicht! – Aber außerdem, wie nennt doch in andern Staaten das Volk die Oberen? – In den meisten Herren, in den demokratischen aber werden sie eben mit diesem Namen benannt, Obrigkeiten. – Wie aber das Volk in unserem Staat? was sagt es, daß außer Mitbürgern die Obrigkeiten noch sind? – Erhalter und Gehülfen, sagte er. – Und was diese das Volk? – Lohngeber und Ernährer. – Wie aber nennen in den übrigen die Obrigkeiten das Volk? – Knechte, sagte er. – Und sich untereinander? – Mitherrscher, sagte er. – Die unsrigen aber sich? – Mithüter. – Weißt du mir nun wohl von den Obrigkeiten in anderen Staaten anzuführen, ob einer den einen von seinen Mitherrschern als einen verwandten, den andern aber als einen fremden ansehen wird? – Gar viele. – Und den verwandten betrachtet er doch als den seinigen und nennt ihn auch so, den fremden aber nicht als den seinigen. – So ist es. – Wie aber die Hüter bei dir? Kann wohl irgend einer unter ihnen einen von seinen Mithütern als einen Fremden ansehen? – Keinesweges! sagte er. Denn an jedem, den er nur antrifft, wird er entweder einen Bruder oder eine Schwester oder einen Vater oder eine Mutter oder deren Nachkommen oder Vorältern anzutreffen glauben. – Vortrefflich geantwortet! sprach ich. Aber sage mir auch noch dieses, willst du nur Namen der Verwandtschaft durch das Gesetz bestimmen, oder auch, daß das ganze Betragen den Namen gemäß sein soll, gegen die Väter, wie das Gesetz vorschreibt gegen Väter was Scheu betrifft und Dienstbeflissenheit und Gehorsam gegen Eltern, wo nicht, so würden sie weder bei Göttern noch

Menschen wohl angeschrieben sein, weil weder fromm noch recht handeln würde, wer anders handelte als so? Werden solche oder andere Stimmen aus aller Bürger Munde schon gleich der Kinder Ohren umtönen in Bezug auf ihre Väter, die man ihnen als solche anweist, und auf ihre andern Verwandten? – Solche, antwortete er; denn es wäre ja lächerlich, wenn sie, ohne sich irgend im Handeln daran zu kehren, Namen von Verwandtschaft nur so mit dem Munde aussprächen. – Am meisten also unter allen Staaten werden sie hier, wenn irgend einem Einzelnen etwas gutes oder schlimmes begegnet, jenes Wort, welches wir vorher anführten, einstimmig aussprechen, um das meinige steht es gut, oder um das meinige schlecht. – Vollkommen (464) richtig, sprach er. – Und dieser Vorstellung und Rede, sagten wir, folge denn auch Lust und Unlust gemeinsam? – Und ganz richtig sagten wir das. – Also am meisten unsern Bürgern wird als dasselbige gemein sein, das was man das meinige nennt; und ist ihnen dieses gemein, so werden sie dann auch am meisten in Gemeinschaft der Lust und Unlust stehen. – Bei weitem. – Und ist daran außer der übrigen Einrichtung nicht auch die Gemeinschaft der Weiber und Kinder unter den Wächtern Ursache? – Bei weitem am meisten, antwortete er. – Aber dies erkannten wir doch an als das größte Gut für den Staat, indem wir einen wohlgeordneten Staat einem Leibe verglichen, wie sich dieser gegen einen Teil von sich in Bezug auf Lust und Unlust verhält. – Und richtig war wohl, sagte er, die Anerkennung. – Als Ursache also an dem größten Gute hat sich uns gezeigt die Gemeinschaft der Weiber und Kinder unter den Helfern. – Gar sehr, sagte er. – Und auch mit dem vorigen sind wir in Einstimmung. Denn wir hatten gesagt, diese dürften weder Häuser zu eigen haben noch Land noch sonst ein Besitztum, sondern müßten den von den übrigen als Lohn für ihre Hut gereichten Lebensunterhalt gemeinsam verzehren, wenn sie wahrhaft Hüter sein sollten. – Richtig, sagte er. – Macht nun nicht, wie ich sage, sowohl das vorher bestimmte als das jetzt gesagte sie noch mehr zu wahren Hütern, und verursacht daß sie den Staat nicht zerreißen dadurch, daß sie nicht alle dasselbige mein nennen, sondern jeder etwas anderes, indem der Eine in sein Haus zieht was er nur kann, um es ausschließend vor den Andern zu besitzen, und ein anderer eben so in das seinige, welches ein anderes ist, und indem sie verschiedene Frauen und Kinder haben, daß nun jedem seine eigenen für sich auch eigne Lust und Unlust verursachen; vielmehr daß sie vermöge einer und derselben Festsetzung über das Angehörige auch nach Vermögen alle auf dasselbige hinstreben und möglichst auf gleiche Weise bewegt werden durch Lust und Unlust. – Offenbar freilich, sagte er. – Und wie? wird nicht Rechtsstreit und Klage ganz verschwunden sein unter ihnen um es kurz zusammenzufassen, weil keiner etwas eignes hat außer seinem Leibe, alles andere aber gemeinsam ist? woraus denn folgt, daß keine Zwietracht unter diesen Statt findet, soweit aus Veranlassung des Vermögens der Kinder und Verwandten den Menschen Zwietracht entsteht? – Ganz notwendig, sagte er, werden sie dessen ledig sein. – Und so wird es wohl auch keine Klagen über Gewalttätigkeiten und Beschimpfungen weiter mit Recht unter ihnen geben können. Denn daß es recht und schön sei, daß Altersgenossen sich unter einander wahrhaften Beistand leisten, das werden wir ihnen schon sagen, indem wir ihnen die Übung und Besorgung des Leibes zur Pflicht machen. – Richtig, sagte er. – Und auch dies richtige, sprach ich, hat noch dieses Gesetz, daß wenn (465) einer einem zürnt, und unter diesen Umständen seinen Mut kühlen will, er nicht leicht zu größeren Unruhen fortschreiten wird. – Allerdings. – Denn jedem Älteren wird aufgetragen sein allen Jüngeren vorzustehen und sie im Zaum zu halten. – Offenbar. – Auch wohl, daß ein Jüngerer niemals einem Älteren, wenn es nicht die Oberen befohlen, versuchen wird weder sonst Gewalt zu tun noch auch ihn zu schlagen, und auch anderswie, denke ich, wird er ihn nicht verunehren. Denn zwei tüchtige Wächter hindern ihn daran, Furcht und Scham; Scham, weil sie ihn zurückhält sich an den Erzeugern nicht zu vergreifen, und Furcht weil dem Leidenden die Andern helfen würden, einige als Söhne, andere als Brüder. – So folgt es freilich, sagte er. – Von allen Seiten also werden, vermöge der Gesetze, die Männer Friede unter einander haben. – Gar großen. – Und

wenn diese unter einander nicht im Streit sind, so ist wohl nicht zu besorgen, daß je der übrige Staat unter sich oder gegen sie sollte in Zwiespalt geraten. – Wohl nicht. – Die geringfügigeren Übel aber trage ich der Unziemlichkeit wegen Bedenken auch nur zu erwähnen, deren sie so entlediget sein würden, die Armen alles Schmeichelns gegen die Reichen und aller Not und Plage die ihnen für ihre Kinderzucht und ihren Erwerbszweig aus dem Bedürfnis Hausleute zu unterhalten erwächst, indem sie bald borgen und wieder abläugnen und bald auf jede Weise zusammenzubringen suchen, was sie den Hausfrauen und dem Gesinde zur Verwaltung überliefern müssen, und was alles sonst noch hierin elendes und unedles und der Erwähnung unwürdiges begegnet. – Das sieht ja, sagte er, auch ein Blinder! – Dessen allen also werden sie ledig sein in einem Leben, glückseliger als selbst jenes glücklichste welches die Olympischen Sieger führen. – Wie so? – Weil diese schon wegen eines kleinen Teiles von dem glücklich gepriesen werden, was den unsrigen wird. Denn der letzteren Sieg ist schöner, und auch ihr Unterhalt aus dem gemeinen Wesen ist reichlicher. Der Sieg nämlich, den sie erringen, ist das Heil des gesamten Staats, und mit Unterhalt und allem was das Leben bedarf, werden sie und ihre Kinder gekrönt und haben dies zum Geschenk von ihrem Staat, so lange sie leben, und nach ihrem Tode erhalten sie eine würdige Bestattung. – Sehr herrlich ist das, sagte er. – Erinnerst du dich nun wohl, sprach ich, daß uns in dem vorigen ich weiß nicht wessen Rede vorwarf, daß wir unsere Staatshüter nicht eben glücklich machten, da (466) sie alles haben könnten was den andern Bürgern gehört, in der Tat aber nichts hätten? Wir aber sagten, daß wir dies in der Folge einmal, wenn es sich so träfe, erwägen wollten, jetzt aber nur unsere Hüter zu Hütern machen und unsern Staat zum möglichst glückseligen, jedoch nicht bloß auf Eine Abteilung in ihm Rücksicht nehmend wollten wir diese Glückseligkeit einrichten. – Dessen erinnere ich mich, sagte er. – Wie steht es also, da sich jetzt die Lebensweise unserer Helfer ja weit schöner und vortrefflicher zeigt als die der olympischen Sieger, kann man sie wohl auch nur vergleichen mit dem Leben der Schuster oder der übrigen Handwerker oder der Landwirte? – Nein, dünkt mich, sagte er. – Sondern, was ich schon dort sagte, ist auch hier recht zu wiederholen, daß wenn ein Hüter uns versuchen sollte auf solche Art glücklich zu werden, daß ihm weder genügte Hüter zu sein noch auch eine solche angemessene sichere und wofür wir sie erklärten vortrefflichste Lebensweise, sondern eine unvernünftige und kindische Vorstellung von der Glückseligkeit, die er aufgefangen, ihn antriebe nach Vermögen alles im Staate sich selbst zuzueignen: so würde er bald einsehn, daß Hesiodos in Wahrheit weise war als er sagte die Hälfte sei mehr als das Ganze. – Wenn er meinem Rate folgen will, sagte er, so wird er in dieser Lebensweise beharren. – Du räumst also ein, sprach ich, daß die Frauen auf die beschriebene Art der Männer Genossen sein sollen beim Unterricht und in der Kinderzeugung und Obhut über die übrigen Bürger, so daß sie in der Stadt bleibend und ins Feld ziehend mit hüten und mit zur Jagd ziehen wie es bei den Hunden ist, und sich den Männern in allen Dingen auf alle Weise nach Vermögen zugesellen, und daß sie so handelnd aufs beste handeln werden und nicht gegen die Natur des weiblichen Geschlechts in Bezug auf das männliche, wie beide geartet sind Gemeinschaft mit einander zu haben? – Das räume ich ein, sagte er. –

So wäre denn, sprach ich, wohl noch jenes übrig auseinandersetzen, ob es auch bei den Menschen möglich ist wie bei den andern Tieren, daß eine solche Gemeinschaft stattfinde, und wie es möglich ist. – Du bist mir mit dem zuvorgekommen, sagte er, was ich eben anknüpfen wollte. – Was nun den Krieg betrifft, fuhr ich fort, versteht es sich schon, denke ich, wie sie ihn führen werden. – Wie? – Daß sie gemeinschaftlich ins Feld ziehen und auch die schon heranwachsenden Kinder mit sich in den Krieg nehmen werden, damit diese, wie auch die der anderen Arbeiter, dasjenige zu sehen bekommen, was sie, wenn sie erwachsen sind, selbst werden arbeiten müssen, und außer dieser Anschauung auch noch in allem, was zum Kriege (467) gehört, hülfreich zur



Hand gehen und ihren Vätern und Müttern aufwarten. Oder hast du nicht bemerkt, wie dies bei andern Künsten gehalten wird, wie lange zum Beispiel die Söhne der Töpfer zusehn und Handreichung tun, ehe sie das Geschäft selbst angreifen? – Ja freilich. – Sollen nun wohl jene sorgfältiger als unsere Wächter die ihrigen heranbilden durch Erfahrung und Anschauung von dem was ihnen obliegt? – Das wäre ja ganz lächerlich, sagte er. – Und es kämpft ja auch jegliches Tier am ausgezeichnetsten, wenn die zugegen sind, die es geboren hat! – So ist es; aber die Gefahr, o Sokrates, ist nicht gering, wenn sie einmal einen Unfall erleiden, wie das im Kriege zu geschehen pflegt, und dann mit sich auch ihre Kinder ins Verderben gezogen haben, daß es dadurch dem ganzen Staat unmöglich gemacht werde sich wieder zu erholen. – Du hast Recht, sprach ich. Aber glaubst denn du, man müsse dafür zuerst sorgen, daß sie nie in Gefahr geraten? – Keinesweges. – Und wenn nun Gefahr muß bestanden werden, nicht am liebsten da, wo sie durch richtiges Verhalten besser werden müssen? – Offenbar freilich. – Und glaubst du es sei eine Sache von geringem Belang und nicht der Gefahr wert, ob die Kinder, welche einst kriegerische Männer werden sollen, sehen oder nicht sehen, wie es im Kriege hergeht? – Nein, sondern es ist von großer Bedeutung für diesen Zweck. – So also muß es sein. Man muß die Kinder zu Zuschauern des Krieges machen, zugleich aber auch Sicherheit für sie aussinnen, und dann wird es gut sein. Nicht wahr? – Ja. – Nun werden doch, sprach ich, zuerst schon ihre Väter, so weit es Menschen möglich ist, nicht unverständlich sein, sondern zu beurteilen wissen, welche Feldzüge gefährlich sind und welche nicht. – Wahrscheinlich, sagte er. – In diese also werden sie sie mit sich führen, in jene aber sich scheuen. – Richtig. – Und auch nicht die schlechtesten Vorgesetzten, denke ich, werden sie ihnen bestellen, sondern solche, die sich durch Erfahrung und Alter wohl dazu schicken Führer und Aufseher der Jugend zu sein. – So gehört es sich allerdings. – Aber freilich, werden wir sagen, ist auch schon Vielen vieles wider alle Erwartung begegnet. – Gar sehr. – Gegen dergleichen nun, o Lieber, muß man sie schon gleich in den Kinderjahren beflügeln, damit wir, wenn ein Notfall eintritt, davon fliegen und sich retten können. – Wie meinst du das? fragte er. – Zu Pferde, sprach ich, muß man sie sitzen lassen schon so jung als möglich, und die schon reiten gelernt, muß man dann nicht etwa auf mutigen und der Schlacht gewohnten Rossen zur Kriegsschau führen, sondern auf den schnellsten und zugleich folgsamsten. So werden sie denn am besten ihr künftiges Geschäft in Augenschein nehmen, und am sichersten, wenn es ja nötig wäre, ihren älteren Führern (468) folgend sich retten können. – Richtig, sagte er, scheinst du mir zu reden. –

Wie nun aber weiter, fuhr ich fort, wegen des Krieges? Wie wird es mit den Kriegern zu halten sein, sowohl unter sich als gegen den Feind? ob es wohl so recht ist, wie es mir vorkommt, oder nicht? – Sage nur, sprach er, wie. – Wer von ihnen, fuhr ich fort, aus dem Gliede weicht oder die Waffen wegwirft oder dergleichen etwas tut aus Feigheit, werden wir den nicht zu irgend einem Handwerker machen müssen oder zum Ackersmann? – Freilich wohl. – Und wer lebendig von den Feinden gefangen ist, muß man nicht den auch umsonst lassen, wenn ihn einer will, um mit dem Fang zu machen was er Lust hat? – Offenbar wohl. – Wer sich aber auszeichnet und hervortut, soll der nicht zuerst im Lager selbst von allen mit im Felde befindlichen Jünglingen und Knaben der Reihe nach einzeln bekränzt werden? oder nicht? – Mich dünkt. – Und auch bei der Rechten gefaßt? – Auch das. – Aber das folgende, sprach ich, wird dir glaube ich nicht mehr gefallen. – Welches doch? – Daß er auch soll küssen und geküßt werden von jedem. – Ganz vorzüglich! sagte er. Und will noch dieses hinzufügen zu dem Gesetz, daß, so lange noch derselbe Feldzug dauert, es keinem erlaubt sein soll ihm zu weigern, wen er auch immer küssen will, damit, wenn etwa einer verliebt ist in einen Knaben oder Mädchen, er desto eifriger sei den Preis zu verdienen. – Schön, sprach ich. Denn daß dem Tapfern mehr eheliche Verbindungen offen stehn werden als andern, und öfter vor andern die Wahl auf solche fallen wird, damit recht

viele von solchen erzeugt werden, das ist schon festgesetzt. – Wir sagten es ja. – Aber auch nach dem Homeros ist ja recht durch solcherlei die Tapferen unter den Jünglingen zu ehren; denn auch Homeros sagt, Ajas der sich im Kriege ausgezeichnet, sei mit lang ausreichendem Rücken geehrt worden, als sei dies die angemessene Ehrenbezeugung für den jugendlichen und tapfern, wodurch er außer der Ehre auch noch seine Stärke vermehrt. – Ganz richtig, sagte er. – Wir wollen also doch, sprach ich, darin dem Homeros folgen. Und auch wir wollen bei Opfern und allem ähnlichen die Tapfern, ja nachdem sie sich als solche gezeigt, nicht nur durch Gesänge und auf die eben beschriebene Weise ehren, sondern auch außerdem noch durch Vorsitz und Fleisch und durch vollere Becher; damit wir außer der Ehre die Tapferen auch noch stärken, Männer sowohl als Frauen. – Sehr wohl gesprochen, sagte er. – Wohl! Die nun aber im Felde gestorben sind, nachdem sie sich wohl gehalten, werden wir nicht zuerst erklären, daß diese zu dem goldenen Geschlecht gehören? – Vor allen Dingen. – Und wollen wir nicht dem Hesiodos glauben, daß, wenn von diesem Geschlecht irgend welche gestorben sind, werden sie fromme Dämonen der (469) oberen Erde genannt, Gute des Wehs Abwehler, der sterblichen Menschen Behüter? – Das wollen wir ihm glauben. – Wir werden also von dem Gott erforschen, wie man dämonische und göttliche Menschen beisetzen müsse und mit welchem Vorzuge, und werden sie dann auf die Art beisetzen, wie er es erklärt. – Was sollten wir nicht! – Und werden hernachmals ihren Gräbern als heiligen Gräbern Verehrung und Anbetung erweisen. Und eben das wollen wir auch festsetzen, wenn vor Alter oder auf eine andere Weise einer von denen stirbt, welche für ausgezeichnet trefflich in ihrem Leben bekannt gewesen sind. – Das ist freilich billig, sagte er. –

Wie aber werden es unsere Krieger mit den Feinden halten? – In wie fern? – Zuerst was die Gefangennehmung betrifft, dünkt es dich recht, daß Hellenische Städte Hellenen zu Knechten machen? oder vielmehr, daß sie auch andern dieses nach Vermögen verwehren, und es zur Sitte machen des Hellenischen Geschlechtes zu schonen, aus Furcht in die Knechtschaft der Barbaren zu geraten? – Auf alle Weise ist gewiß die Schonung vorzuziehn. – Also auch selbst keinen Hellenen zum Knecht zu haben, noch auch den andern Hellenen dieses anzuraten. – Allerdings, sagte er. Um so mehr würden sie sich auch wohl gegen die Barbaren wenden, und sich untereinander des Krieges enthalten. – Und wie, sprach ich, die Toten weiter berauben als ihrer Waffen, nachdem man sie besiegt hat, ist das wohl schön? oder gibt es nicht den Feigen einen Vorwand nicht gegen den kämpfenden Feind zu gehn, als ob sie auch etwas pflichtmäßiges täten, wenn sie bei den Leichnamen herumhocken, und sind nicht schon viele Heere um dieses Raubes willen zu Grunde gegangen? – Ja wohl. – Und scheint es nicht unedel und habsüchtig einen Toten zu berauben, und zeugt von weibischer und kleinlicher Denckungsart den Leib des Toten für das feindselige zu halten, da doch der Feind schon herausgeflogen und nur das übrig geblieben ist, wodurch er Krieg führte? oder meinst du, daß, die dieses tun, etwas anderes tun als die Hunde, welche auch die Steine anknurren mit denen sie geworfen werden, den werfenden aber nicht anrühren? – Auch nicht im mindesten anders, sagte er. – Lassen wir also ab von dem Plündern der Toten und dem Verhindern der Begräbnisse. – Das müssen wir, sagte er, beim Zeus. – Also werden wir wohl auch nicht die Waffen in die Tempel bringen um sie da zu weihen, wenn uns irgend gelegen ist an dem guten Vernehmen mit den andern Hellenen. Vielmehr (470) werden wir uns fürchten, ob es nicht Entweihung sei dergleichen von unsern Angehörigen in das Heiligtum zu bringen, es müßte denn der Gott etwa das Gegenteil gebieten. – Ganz richtig, sagte er. – Wie aber wegen Verwüstung hellenischen Landes und Anzündung der Wohnungen, wie werden da deine Krieger gegen die Feinde verfahren? – Dich, sagte er, möchte ich gern deine Meinung darüber darlegen hören. – Meine Meinung also, sprach ich, ist, daß keines von beiden geschehe, sondern nur die Ernte des Jahres genommen werde. Und soll ich dir auch sagen weshalb? – Allerdings. – Mir scheinen nämlich, wie sie ja auch als zwei Wörter gesprochen

werden, Krieg und Fehde, so auch zweierlei zu sein und sich auf zwei verschiedene Dinge zu beziehen; nämlich von diesen zweien ist das eine befreundetes und verwandtes, das andere fremdes und ausländisches. Für Feindschaft nun mit dem befreundeten brauchen wir das Wort Fehde, mit den Fremden aber Krieg. – Das ist auch gar nicht aus der Weise, sagte er, was du sagest. – So sieh denn, ob auch dies nach der Weise ist. Ich behaupte nämlich, das hellenische Geschlecht sei sich selbst befreundet und verwandt, zu dem barbarischen aber verhalte es sich wie ausländisches und fremdes. – Sehr schön, sagt er. – Daß also Hellenen mit Barbaren und Barbaren mit Hellenen, wenn sie gegen einander fechten, Krieg führen, wollen wir wohl sagen, und daß sie von Natur einander verfeindet sind und man diese Feindschaft Krieg nennen müsse; wenn aber Hellenen gegen Hellenen etwas dergleichen tun, daß sie von Natur einander Freund sind, und daß in diesem Zustande Hellas nur krank ist und unter sich verfehdet, und man diese Feindschaft eine Fehde nennen müsse. – Ich meines Teils, sagte er, räume ein, daß man es so ansehe. – So betrachte es denn, fuhr ich fort, an dem, was man jetzt Fehde nennt, wo eine solche entstanden und eine Stadt in sich geteilt ist, wenn sie da einer des andern Äcker verwüsten und Häuser anzünden, wie grundverderblich dann die Fehde erscheint, und keine von beiden Parteien es mit der Stadt gut meinen kann, weil sie ja sonst nicht toller Weise die Ernährerin und Mutter verstümmeln würden, sondern es genug wäre für die Sieger, den Besiegten ihre Früchte zu rauben, sonst aber gesinnt zu sein als ob sie sich wieder vertragen und nicht immer im Kriege bleiben würden. – Bei weitem milder sind gewiß die so gesinnten als jene. – Und wie nun? sprach ich, die Stadt, die du gründest, soll die nicht eine hellenische sein? – Das soll sie gewiß, sagte er. – Und sollen sie nicht gut und mild sein? – Gar sehr. – Aber etwa nicht hellenisches lieben? und nicht Hellas für befreundet halten? und nicht Genossen derselben Heiligtümer sein mit den übrigen? – Gar sehr gewiß. – Werden sie also nicht einen Zwist mit Hellenen als Verwandten nur für eine Fehde halten, und auch nicht einmal Krieg nennen? – Das werden sie wohl nicht. – Und die Fehde führen als solche, (471) die sich wieder vertragen wollen? – Allerdings. – Sänftiglich werden sie sie also zur Besinnung zu bringen suchen, nicht mit Knechtschaft strafen noch mit Verwüstung, da sie ja nur Züchtiger sein wollen nicht Feinde. – Richtig, sagte er. – Also werden sie auch als Hellenen nicht hellenisches Land verwüsten noch Wohnungen verbrennen, noch auch jedesmal alle in der Stadt für feindselig halten Männer Weiber und Kinder, sondern immer nur wenige für ihre Feinde, die eigentlichen Urheber des Zwistes. Und aus allen diesen Ursachen nun werden sie weder ihr Land verwüsten wollen, da sie ja viele Freunde darunter haben, noch auch ihre Wohnungen zerstören; sondern nur so weit den Zwist treiben, bis die Schuldigen von den mitleidenden Unschuldigen genötigt werden Genugtuung zu leisten. – Ich, sagte er, gestehe zu, daß unsere Bürger so ihren Widersachern begegnen müssen, den Barbaren aber so wie jetzt die Hellenen sich untereinander. – So wollen wir denn auch dieses Gesetz unsern Hüttern vorschreiben, weder das Land zu verwüsten noch die Ortschaften zu verbrennen. – Das wollen wir, sagte er, und dieses sowohl als das vorige für gut erklären.

Aber es will mich bedünken, o Sokrates, wenn man dir gestattet dergleichen noch mehr vorzutragen, so wirst du niemals an das gedenken, was du vorher weggeschoben hast, um erst alles dieses vorzutragen, nämlich daß eine solche Verfassung auch möglich sei und auf welche Weise sie möglich sei. Denn daß, wenn sie erst bestände, alles vortrefflich stehen werde in dem Staate der sie hätte, das erkläre ich hiemit, und auch was du übergehst, nämlich daß sie auch gegen die Feinde am besten fechten würden, weil ja einander am wenigsten im Stich lassen könnten, die sich unter einander kennen und anrufen als Brüder Väter und Söhne. Und wenn auch das weibliche Geschlecht mit zu Felde zöge, sei es nun in dasselbe Glied gestellt oder auch hinten, um den Feinden Furcht zu machen, und wenn irgendwo eine schleunige Hülfe nötig wäre, so weiß ich, daß sie durch dies alles unüberwindlich sein würden. Und auch zu Hause sehe ich

wieviel Gutes was noch übergangen worden ist, sich unter ihnen finden würde. Also als ob ich dies alles und noch tausend anderes, daß es so sein würde, wenn eine solche Verfassung bestände, schon eingestanden hätte, mache nur darüber keine Worte weiter; sondern hievon laß uns nun endlich versuchen uns selbst zu überzeugen, daß sie möglich ist und wie möglich, alles andre aber gehen lassen. – Ganz plötzlich, sprach ich, hast du da gleichsam einen Anlauf gemacht gegen meine Rede, und läßt mich nicht zu Atem (472) kommen im Felde. Denn du weißt vielleicht nicht, daß, nachdem ich nur kaum den zwei Wellen entkommen bin, du nun die größte und gefährlichste der ganzen Brandung gegen mich heranwälzest, wegen welcher, wenn du sie erst siehst und hörst, du mir gar leicht verzeihen wirst, weil es ganz natürlich war, daß ich zögerte und Bedenken trug eine so abweichende Rede vorzubringen und ihre nähere Prüfung zu unternehmen. – Je mehr du dergleichen redest, antwortete er, um desto weniger wirst du von uns losgelassen werden, daß du uns nicht zu erklären brauchtest, wie wohl eine solche Verfassung zu Stande kommen kann. Also erkläre es nur und verweile dich nicht. –

Also zuerst, sprach ich, müssen wir uns dessen wohl erinnern, daß wir die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit suchend, was sie recht sein mögen, hieher gekommen sind. – Das müssen wir. Aber wozu das? fragte er. – Zu nichts. Sondern nur, wenn wir etwa gefunden haben, was Gerechtigkeit ist, werden wir dann wohl fordern, daß auch der gerechte Mann gar nicht von jenem verschieden sein dürfe, sondern ganz und gar eben ein solcher sein müsse wie die Gerechtigkeit ist? oder werden wir zufrieden sein, wenn er ihr nur so nahe als möglich kommt und am meisten von allen an ihr Anteil hat? – So, sagte er; wir wollen zufrieden sein. – Des Beispiels wegen also, sprach ich, suchten wir die Gerechtigkeit an sich was sie wohl ist, und den vollkommen gerechten Mann, wie es wohl einen geben könne und wie er sein würde, wenn es einen gäbe, und wiederum die Ungerechtigkeit und den ungerechtesten, damit wir auf jene sehend, wie sie uns erschienen in Absicht auf Glückseligkeit und ihr Gegenteil, genötiget würden auch von uns selbst einzugestehen, daß, wer ihnen am ähnlichsten ist, auch das ihnen ähnlichste Los haben werde, nicht aber deshalb, um aufzuzeigen es sei möglich daß dies wirklich so vorkomme. – Hierin, sagte er, hast du wohl Recht. – Meinst du also einer sei ein minder guter Maler, der, nachdem er ein Urbild gemalt hätte, wie ein vollkommen schöner Mann aussehn würde, und in seinem Bilde alles gehörig beobachtet, hernach nicht aufzeigen könnte, daß es einen solchen Mann auch geben könne? – Beim Zeus ich nicht! sagte er. – Wie nun? haben nicht auch wir in unserer Rede ein Musterbild aufgestellt eines guten Staates. – Freilich. – Meinst du also, daß wir um deswillen minder gut geredet haben, wenn wir nicht aufzeigen können, es sei möglich eine Stadt so einzurichten, wie es beschrieben wurde? – Freilich wohl nicht, sagte er. – Eigentlich also, sprach ich, verhält es sich so. Wenn wir aber auch dieses versuchen wollen dir zu gefallen, wie etwa und in welcher Beziehung sie am ehesten möglich wäre: so gestehe mir noch einmal zum Behuf dieser Nachweisung dasselbige zu. – Welches doch? – Ist es möglich, daß etwas gerade so kann ausgeführt werden, wie es beschrieben wird? oder liegt es in der Natur der Tat, daß sie weniger das wahre Wesen trifft als die Rede, (473) wenn es einem auch nicht so scheint? Also du gestehst es so ein oder nicht? – Ich gestehe es ein, sagte er. – Dazu also zwingt mich nicht grade wie wir es in der Rede durchgegangen zeigen müssen, daß es eben so in allen Stücken auch in der Tat werde; sondern wenn wir nur im Stande sind zu finden, daß ein Staat der Beschreibung so nahe als möglich eingerichtet wäre, wollen wir uns schon rühmen gefunden zu haben was du forderst, daß dies wirklich werden könne. Oder willst du nicht zufrieden sein, wenn du soviel erlangst? ich wenigsten wäre zufrieden. – Und auch ich, sprach er. – Zunächst also wie es scheint müssen wir versuchen zu finden und aufzuzeigen, was etwa jetzt in unseren Staaten schlecht behandelt wird, weshalb sie nicht so verwaltet werden, und wie ein Staat zu dieser Art der Verfassung gelangen könne mit der mindest möglichen Veränderung, wenn es sein kann nur

in Einem Stück, wenn nicht in zweien, wenn nicht doch in so wenigen und so wenig schwierigen als möglich. – Allerdings freilich, sagte er. – Durch eine einzige Veränderung nun, sprach ich, glaube ich zeigen zu können, daß er sich dazu umwandeln werde, freilich durch keine kleine, auch nicht leichte, aber doch mögliche. – Durch welche? sagte er. – Nun gehe ich grade darauf los, sprach ich, was wir der größten Welle im voraus verglichen. Es soll also gesagt werden, und sollte es mich auch mit Schmach und Gelächter ordentlich wie eine aufsprudelnde Welle überschütten. Sieh aber zu, was ich sagen will. – Rede nur, sagte er. – Wenn nicht, sprach ich, entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten, oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren, und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, die vielerlei Naturen aber, die jetzt zu jedem von beiden einzeln hinzunehmen, durch eine Notwendigkeit ausgeschlossen werden, ehe gibt es keine Erholung von dem Übel für die Staaten, lieber Glaukon, und ich denke auch nicht für das menschliche Geschlecht, noch kann jemals zuvor diese Staatsverfassung nach Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen, die wir jetzt beschrieben haben. Aber dies ist es eben, was mir schon lange Bedenken macht zu reden, weil ich sehe wie es gegen aller Menschen Meinung angeht. Denn es geht schwer einzusehen, daß in einem andern keine Glückseligkeit sein kann, weder für den Einzelnen, noch für das Ganze. – Da sagte er, O Sokrates, du hast eine solche Rede ausgestoßen, daß du nur glauben kannst, es werden nun gar viele und gar nicht schlechte ordentlich die Kleider abwerfend und nackt, was jedem für eine Waffe in den Weg kommt ergreifend aus allen Kräften (474) gegen dich anlaufen, um wunderbares auszurichten, so daß, wenn du sie nicht abwehrst in der Rede und ihnen entkommst, du zur Strafe in der Tat wirst zerrissen werden. – Und daran, sprach ich, bist du mir doch Schuld. – Woran ich, sagte er gar wohl getan habe. Aber ich will dich auch nicht verlassen, sondern dir helfen womit ich nur kann; ich kann aber freilich nur mit gutem Willen und Zureden, und vielleicht wenn ich dir sorgfältiger als irgend ein anderer antworte. Also einen solchen Gehülfen zur Hand habend versuche nun den Ungläubigen zu zeigen, daß es sich so verhält wie du sagst. – Ich muß es versuchen, sprach ich, zumal auch du einen so kräftigen Beistand anbietest. Es dünkt mich nun notwendig, wenn wir irgend denen entkommen wollen, die du meinst, gegen sie zu erklären, wofür die Philosophen haltend wir zu behaupten wagen, sie müßten regieren, damit, wenn sie richtig erkannt worden sind, dann einer sich wehren kann, indem er zeigt, daß es einigen von Natur zukomme sowohl mit der Philosophie sich zu befassen, als auch im Staat Anführer zu sein, den übrigen aber sowohl jene unberührt zu lassen, als auch hier dem anführenden zu folgen. – Das wäre allerdings Zeit, sagte er, zu bestimmen. – So komm denn, folge mir hieher, ob wir es etwa irgend hinreichend erklären können. – Führe nur, sagte er. – Werde ich dich also, sprach ich, erinnern müssen, oder besinnst du dich darauf, daß wenn wir von jemand sagen, er liebe etwas, und dies mit Recht soll gesagt sein, sich dann zeigen muß, daß er nicht nur einiges davon liebt und anderes nicht, sondern daß er ihm ganz zugetan ist? – Du wirst mich, sagte er, erinnern müssen wie es scheint, denn ich verstehe es nicht recht. – Das hätte sich wohl für einen Andern zu sagen geziemt, o Glaukon, antwortete ich was du da sagst, einem so in der Liebe bewanderten Manne aber ziemt es nicht dessen uneingedenk zu sein, daß alle blühenden Knaben den Knabenfreund und Verliebten reizen und quälen, weil sie alle seiner Bemühung und Zuneigung wert scheinen. Oder macht ihr es nicht so mit den Schönen? der eine, der eine aufgeworfene Nase hat, wird niedlich genannt und als solcher von euch gelobt, des andern Habichtsnase sagt ihr sei königlich, und der in der Mitte zwischen beiden habe die schönsten Verhältnisse. Die Braunen, heißt es, sehen männlich aus, die Blondenen aber sind Göttersöhne; und daß einer ein Wachsgesicht hat, meinst du wohl, daß diesen Ausdruck schon ein anderer erfunden habe als ein beschönigender Liebhaber, der das Bleiche leicht an einem ertrug, wenn er nur jugendlich war? und mit einem Worte, jeder Vorwand ist euch recht, und ihr habt für alles einen Ausdruck, damit ihr nur keinen

von denen verwerfen dürft, die in der Blüte (475) der Jugend sind. – Wenn du es auf mich nachsagen willst von den Verliebten, daß sie es so machen: so gestehe ich es ein unserer Sache zu Liebe. – Und wie, sprach ich, die Weinliebhaber, siehst du nicht, daß die es eben so machen? daß ihnen jeder Wein unter irgend einem Vorwande behagt? – Ja wohl. – Und von den Ehrliebenden, denke ich, siehst du es doch auch, daß wenn sie nicht können das Heer anführen, nehmen sie mit Einem Treffen vorlieb; und werden sie nicht von größeren und höheren geehrt, so begnügen sie sich es auch von geringeren und unbedeutenderen zu werden, weil sie nämlich nur überhaupt der Ehre nachstreben. – Offenbar ja. – Dieses also bejahe mir oder verneine, wenn wir einen begierig nach etwas nennen, werden wir dann sagen, daß er alles, was unter diesen Begriff gehört, begehrt, oder nur einiges, anderes aber nicht? – Alles, antwortete er. – Also auch der Philosoph, werden wir sagen, trachte nach Weisheit, nicht nach einiger zwar nach anderer aber nicht, sondern nach aller. – Richtig. – Wer also in Kenntnissen wählig ist, zumal in der Jugend, wenn er noch keine Einsicht davon hat was brauchbar ist und was nicht, von dem wollen wir nicht sagen, daß er lernbegierig oder Weisheitsliebend sei, so wie wir von dem, der in Speisen wählig ist, nicht sagen, daß er hungere oder Speise begehre oder eßlustig sei, sondern vielmehr ein schlimmer Gast. – Und mit Recht sagen wir das. – Wer aber ohne Umstände alle Kenntnisse zu kosten pflegt und gern zum Lernen geht, und unersättlich darin ist, den werden wir wohl mit Recht Weisheitliebend nennen. Nicht wahr? – Darauf sagte Glaukon, Dann wirst du gar viele und wunderliche solche bekommen. Denn zuerst die Schaulustigen scheinen mir insgesamt solche zu sein, weil es ihnen Freude macht etwas zu erfahren, und dann unter den Hörbegierigen sind nun einige gar zu wunderlich wenigstens um sie unter die Philosophen zu setzen, da sie ja zu Reden und dem Verkehr mit diesen schon gar nicht Lust haben zu kommen, sondern als ob sie ihre Ohren dazu vermietet hätten um alle Chöre zu hören, laufen sie auf den Dionysien herum und fehlen weder bei den städtischen noch bei den ländlichen. Alle diese nun und Andere, die nach ähnlichem wißbegierig sind und die auf allerlei kleine Kunststücke versessenen, sollen wir die Weisheitliebende nennen? – Gar nicht, sagte ich, sondern den Weisheitliebenden nur ähnlich. – Aber welche, sagte er, verstehst du nun unter den eigentlichen? – Die, sprach ich, schaulustig sind nach der Wahrheit. – Auch das, sagte er, ist sehr richtig; aber wie erklärst du es? – Gar nicht leicht, sprach ich, einem andern; du aber, denke ich, wirst mir dieses zugestehen. – Was doch? – Daß, da schönes dem häßlichen entgegengesetzt ist, dieses zwei sind. – Natürlich. – Also wenn zwei, ist auch jedes von ihnen eins. – Auch dieses. – Und mit dem gerechten und (476) ungerechten und guten und bösen und allen andern Begriffen eben so, daß jeder für sich eins ist; aber da jeder vermöge seiner Gemeinschaft mit den Handlungen und körperlichen Dingen und den übrigen Begriffen überall zum Vorschein kommt, auch jeder als vieles erscheint. – Du hast Recht, sagte er. – Hiernach nun, sprach ich, trenne ich abgesondert diejenigen, welche du eben als schaulustig und kunstliebend und handelnd anführtest, und abgesondert wiederum diejenigen, von denen die Rede ist, und die allein einer mit Recht Philosophen nennen kann. – Wie, fragte er, meinst du das? – Die Hörbegierigen und Schaulustigen, sprach ich, lieben doch die schönen Töne und Farben und Gestalten und alles was aus dergleichen gearbeitet ist, die Natur des Schönen selbst aber ist ihre Seele unfähig zu sehen und zu lieben. – So freilich, sagte er, verhält es sich. – Die nun aber zu dem Schönen selbst zu nahen vermögen und es für sich zu betrachten, sind die wohl nicht selten? – Gar sehr. – Wer nun schöne Sachen zwar anerkennt, die Schönheit selbst aber weder anerkennt, noch auch wenn ihn jemand zur Erkenntnis derselben führen will, ihm zu folgen vermag, dünkt dich der wachend oder träumend zu leben? Bedenke nur das Träumen, besteht das nicht darin, wenn jemand, es sei nun im Schlaf oder auch wachend, etwas einem ähnliches nicht für ähnlich sondern für jenes selbst hält dem es gleicht? – Ich wenigstens, sprach er, würde sagen, daß ein solcher träume. – Wie aber, wer ganz im Gegenteil die Schönheit selbst für etwas hält, und auch sie selbst sowohl als das an ihr teilhabende wahrnehmen kann, und

weder das teilhabende für sie selbst noch sie selbst für das teilhabende hält, wie dünkt dich wiederum dieser wachend zu leben oder schlafend? – Gar sehr, sagte er, wachend. – Dessen Gedanken also, weil er erkennt, würden wir wohl mit Recht sagen seien Einsicht, des Andern aber Meinung, weil er nur etwas meint oder sich vorstellt. – Allerdings. – Wie nun, wenn uns derjenige böse würde, von dem wir sagen, er meine nur erkenne aber nicht, und wenn er uns bestreiten wollte, daß wir nicht recht redeten: würden wir ihm wohl zuzureden wissen und ihn leise zu überreden ohne ihn merken zu lassen, daß er verwirrt ist? – Das müßten wir wenigstens, sagte er. – Komm denn und sieh zu was wir ihm sagen sollen. Oder willst du lieber daß wir es so von ihm zu erforschen suchen, daß wir ihm sagen, Wenn er etwas wisse trügen wir deshalb keinen Neid, sondern wir würden gar gern einen sehn, der etwas wisse. Also sage uns nur dieses, Der erkennende, erkennt er etwas oder nichts? Du nämlich antworte mir nun an seiner Stelle. – Ich werde antworten, sagte er, daß er etwas erkennt. – Was ist, oder was ist nicht? – Was ist; denn wie könnte etwas, was ja nicht ist, erkannt werden? – Dies also (477) wissen wir zur Genüge, und wenn wir es von noch soviel Seiten betrachteten, daß das vollkommen seiende auch vollkommen erkennbar ist, das auf keine Weise seiende aber auch ganz und gar unerkennbar. – Vollkommen zur Genüge. – Wohl. Wenn sich aber etwas so verhält, daß es ist und auch nicht ist, würde es dann nicht in der Mitte liegen zwischen dem wie seienden und dem ganz und gar nicht seienden? – In der Mitte. – Nun bezog sich doch Erkenntnis auf das seiende, Unkenntnis aber notwendig auf das nichtseiende. Für das zwischen beiden also ist etwas zu suchen zwischen der Unkenntnis und der Erkenntnis, wenn es etwas solches gibt. – Allerdings. – Sagen wir nun, daß etwas auch Vorstellung ist? – Wie sollten wir nicht. – Als ein von dem Wissen verschiedenes Vermögen oder als dasselbige? – Als ein verschiedenes. – Für etwas anderes also ist die Vorstellung geordnet, und für etwas anderes das Wissen, jedes von beiden nach seinem ihm eigentümlichen Vermögen. – So ist es. – Nun gehört doch die Erkenntnis ihrer Natur nach zu dem seienden, um einzusehn daß das seiende ist? Oder vielmehr, so dünkt mich zuvor notwendig uns zu erklären. – Wie? – Wir wollen doch sagen, Vermögen sei eine gewisse Art des Seienden, wodurch sowohl wir vermögen was wir vermögen, als auch jegliches andere was etwas vermag; wie ich zum Beispiel meine, daß Gesicht und Gehör zu den Vermögen gehören, wenn du anders verstehst was ich mit diesem Begriff sagen will. – Wohl verstehe ich, sagte er. – So höre denn, was mir davon einleuchtet. Nämlich an einem Vermögen sehe ich weder Farbe noch Gestalt noch etwas dergleichen, wie an vielem anderen, worauf ich nur sehen darf um bei mir selbst einiges zu unterscheiden, daß das eine dieses ist, das andere jenes. Bei einem Vermögen aber sehe ich lediglich darnach, worauf es sich bezieht und was es bewirkt, und darnach pflege ich ein jedes Vermögen als ein einzelnes zu benennen, und was für dasselbe bestimmt ist und dasselbe bewirkt, nenne ich auch dasselbe, was aber für etwas anderes und etwas anderes bewirkt, nenne ich auch ein anderes. Du aber, wie machst du es? – Eben so, sagte er. – Noch einmal denn her, sprach ich, o Bester! sagst du nun Erkenntnis sei ein Vermögen, oder unter welche Gattung stellst du sie? – Unter diese, sagte er, als das stärkste aller Vermögen. – Und wie die Vorstellung, wollen wir die auch unter das Vermögen oder unter irgend eine andere Art bringen? – Keinesweges, sagte er; denn das, wodurch wir vorzustellen vermögen, ist ja nichts anderes als die Vorstellung. – Allein nur vor kurzem gestandest du ja, Erkenntnis und Vorstellung sei nicht dasselbe. – Wie könnte wohl auch ein vernünftiger Mensch, sagte er, das unfehlbare mit dem nicht unfehlbaren je für dasselbige halten? – Schön, sprach ich, und ganz bestimmt ist also unter uns eingestanden, daß die Vorstellung von der Erkenntnis verschieden ist. – Verschieden. – Also bezieht sich auch jede (478) von ihnen, ihrer Natur nach etwas anderes vermögend, auf etwas anderes? – Notwendig. – Und die Erkenntnis doch wohl auf das seiende, um einzusehen wie sich das seiende verhalte. – Ja. – Die Vorstellung aber sagen wir stellt vor. – Ja. – Etwa dasselbe was auch die Erkenntnis erkennt? so daß das Erkennbare und das Vorstellbare einerlei ist? Oder ist

das unmöglich? – Unmöglich, sagte er, nach dem eingestandenem, da ja seiner Natur nach jedes andere Vermögen auf anderes geht, und beides Vermögen sind die Erkenntnis und die Vorstellung, jede aber ein anderes wie wir sagten. Hiernach also findet nicht Statt, daß das Erkennbare und Vorstellbare einerlei sein kann. – Also wenn das seiende erkennbar ist, muß etwas anderes als das seiende vorstellbar sein. – Etwas anderes. – Stellt sie also das nicht seiende vor? oder ist das nicht seiende ja auch vorzustellen unmöglich? Bedenke nur; bezieht nicht der Vorstellende seine Vorstellung auf etwas? Oder ist es möglich vorzustellen zwar aber nichts vorzustellen? – Unmöglich. – Sondern Ein irgend welches stellt immer vor, wer vorstellt? – Ja. – Aber das nicht seiende kann man ja doch nicht irgend etwas, sondern am richtigsten würde man es nichts nennen. – Freilich. – Mit Notwendigkeit also haben wir dem nichtseienden die Unkenntnis zugewiesen und dem seienden die Erkenntnis. – Richtig, sagte er. – Also weder seiendes noch nichtseiendes stellt sie vor? – Freilich nicht. – So wäre dann die Vorstellung weder Erkenntnis noch Unkenntnis. – Ist sie nun etwa außerhalb beider entweder die Erkenntnis übertreffend an Sicherheit, oder die Unkenntnis an Unsicherheit? – Keines von beiden. – Sondern es ist dir wohl klar, sprach ich, daß die Vorstellung dunkler zwar ist als die Einsicht, aber heller als die Unkenntnis. – Bei weitem, sagte er. – Und innerhalb beider liegt sie? – Ja. – Ein mittleres also wäre die Vorstellung zwischen diesen beiden. – Offenbar ja. – Nun sagten wir doch in dem vorigen, wenn sich etwas zeige als zugleich seiend und nicht seiend, so liege ein solches mitten inne zwischen dem rein seienden und dem auf alle Weise nicht seienden, und weder Erkenntnis noch Unkenntnis werde für dieses sein, sondern das was sich zwischen der Erkenntnis und Unkenntnis zeigte? – Richtig. – Nun aber hat sich uns ja gezeigt zwischen diesen das was wir Vorstellung nennen? – So hat es sich gezeigt. – Jenes also wäre uns noch übrig zu finden, wie es scheint, was an beiden Teil hat, an Sein und an Nichtsein, und deshalb keines von beiden unvermischt mit Recht genannt werden darf, damit, wenn es sich uns gezeigt hat, wir dann von diesem mit Recht aussagen können es sei vorstellbar, indem wir so den beiden äußersten jedem ein äußerstes und dem mittleren auch das mittlere zuweisen. Oder nicht so? – Allerdings so. – Dieses nun vorausgesetzt sage denn und antworte mir, werde ich sprechen, der Gute, der ein schönes (479) selbst und eine sich immer gleich verhaltende Gestalt der Schönheit nicht annimmt. An vielerlei schönes aber glaubt jener schaulustige und das niemals vertragende, wenn jemand sagt, es gebe Ein schönes und Ein gerechtes, und so alles übrige. Unter diesem vielen schönen also, o Bester, wollen wir zu ihm sagen, gibt es wohl eines, was nicht auch häßlich erscheinen kann? und unter dem gerechten was nicht auch ungerecht? und unter dem heiligen was nicht auch unheilig? – Keines, sondern notwendig, sagte er, wird es irgend wie schön und auch häßlich erscheinen, und so auch das andere wonach du fragst. – Und wie das viele doppelte erscheint das irgend weniger halb als doppelt? – Gar nicht. – Und das große und kleine und leichte und schwere, wird das mit größerem Recht so wie wir eben sagen genannt, als entgegengesetzt? – Nein, sondern immer, sagte er, wird jedes an beidem haften. – Jegliches also von diesen vielen ist es wohl mehr als es nicht ist das was einer davon aussagt? – Es gleicht, sagte er, dem was man doppelsinniges auf Gastmählern vorbringt, und dem kindischen Rätsel von des Verschnittenen Wurf nach der Fledermaus, wo sie rätselhaft damit spielen, womit und worauf er sie geworfen habe. Denn auch diese Dinge sind doppelsinnig, und es ist unmöglich von irgend einem darunter genau und bestimmt zu denken, weder daß es ist oder nicht ist, noch daß ihm beides oder keines von beiden zukommt. – Weißt du also, sprach ich, was du damit machen sollst, oder an was für einen besseren Platz du sie stellen willst, als zwischen dem Sein und Nichtsein? Denn sie können sich ja weder dunkler als das Nichtseiende zeigen, so daß sie etwa mehr nicht wären, noch auch heller und mehr seiend als das seiende. – Vollkommen richtig, sagte er. – Also haben wir gefunden, wie es scheint, daß was die Vielen vieles annehmen vom Schönen und dem übrigen der Art sich irgendwo zwischen dem nichtseienden und dem wahrhaft seienden



herumdreht. – Das haben wir gefunden. – Und im voraus waren wir einig geworden, wenn sich etwas dergleichen zeige, müsse davon gesagt werden, daß es vorstellbar sei und nicht erkennbar, indem das dazwischen herumschweifende auch mit dem dazwischen liegenden Vermögen aufgefaßt wird. – Darüber waren wir einig. – Die also viel schönes beschauen, das schöne selbst aber nicht sehen, noch einem andern der sie dazu führen will zu folgen vermögen, und die vielerlei gerechtes, das gerechte selbst aber nicht, und so alles, diese, wollen wir sagen, stellen alles vor, erkennen aber von dem, was sie vorstellen, nichts. – Notwendig, sagte er. – Wie aber wiederum die jegliches selbst, wie es sich immer gleichermaßen verhält, beschauen? nicht daß die erkennen und nicht vorstellen? – Notwendig auch das. – Also werden wir auch sagen von diesen, daß sie dasjenige lieben und sich dazu neigen, wovon es Erkenntnis gibt, jene aber das, wovon Meinung und Vorstellung? (480) Oder erinnern wir uns nicht mehr, daß wir schon sagten, diese liebten schöne Töne und Farben und dergleichen und beschaueten sie, das schöne selbst aber ließen sie nicht einmal gelten als seiend? – Dessen erinnern wir uns. – Werden wir uns also vergehen, wenn wir sie mehr Meinungsliebende nennen als Weisheitliebende? und werden sie uns wohl sehr zürnen, wenn wir so sagen? – Nicht wenn sie mir folgen, sagte er; denn dem wahren zu zürnen ist nicht recht. – Dagegen die jegliches seiende selbst liebenden muß man Weisheitsliebend und Philosophen nennen, nicht aber Meinungsliebend. – Allerdings ja.

## Sechstes Buch

### Sechstes Buch

(484) Die Philosophen also, sprach ich, o Glaukon, und die es nicht sind, wollten uns erst, nachdem wir eine lange Rede durchgeführt, zum Vorschein kommen, wer sie beide sind. – Vielleicht, sagte er, geht es auch in einer kurzen nicht leicht. – Wie es scheint! antwortete ich. Aber mich dünkt, sie würden sich uns noch besser gezeigt haben, wenn wir nur hierüber allein nötig gehabt hätten zu reden, und nicht noch so vielerlei anderes durchzugehen, da wir ja zusehen sollten, wie das gerechte Leben von dem ungerechten verschieden ist. – Was also, sagte er, kommt uns nach diesem? – Was sonst, sprach ich, als das nächste? Da nun die Philosophen die sind, welche das sich immer gleich und auf dieselbe Weise verhaltende fassen können, die aber dies nicht können, sondern immer unter dem vielen und auf allerlei Weise sich verhaltenden umher irren, nicht Philosophen, welche von beiden dem zu Folge müssen Führer des Staates sein? – Was müßten wir also wohl hierüber sagen, fragte er, um das angemessene zu sagen? – Diejenigen von beiden, sprach ich, welche sich im Stande zeigen der Staaten Gesetze und Bestrebungen aufrecht zu erhalten, diese soll man zu Hütern bestellen. – Richtig, sagte er. – Aber das ist doch wohl klar, sprach ich, ob man einem Blinden oder einem scharf sehenden Hüter irgend etwas soll zu bewahren geben? – Und wie, sagte er, sollte das nicht klar sein! – Dünken dich nun wohl die besser als Blinde zu sein, die in der Tat der Erkenntnis jegliches was ist beraubt und kein anschauliches Urbild von irgend etwas in der Seele habend auch nicht vermögen, wie Maler, indem sie auf das wahrhafteste sehen und von dorthin alles auf das genaueste Acht gebend übertrügen, auch das hier gesetzliche und schöne in Bezug auf Recht und Unrecht entweder zu verzeichnen, wenn es erst verzeichnet werden soll, oder auch das bestehende hütend zu erhalten? – Nein beim Zeus, sprach er, viel besser eben nicht! – Sollen wir also lieber diese zu Hütern setzen, oder die welche jegliches wie es ist erkennen, dabei aber an Erfahrung und Übung hinter jenen nicht zurückbleiben noch ihnen an irgend einem andern Teile der Tugend nachstehen? – Ungereimt wäre es freilich, sagte er, irgend andere zu wählen, wenn dieses in dem übrigen nicht zurückstehen; denn in Bezug auf diese selbst hätten sie ja wohl den größten Vorzug. – Also wollen wir dieses erklären, auf welche Weise (485) dieselbigen im Stande sein können jenes und auch dieses zu haben? – Das müssen wir. – Was wir also gleich im Anfang dieser Rede sagten, wir müssen zuerst ihre Natur verstehen; und haben wir uns über diese gehörig geeinigt, so werden wir, denke ich, auch darüber einig sein, daß recht füglich dieselbigen im Stande sind beides zu haben, und daß keine Andere Führer der Staaten sein dürfen als solche. – Wie das? – Dieses denke ich soll uns feststehen in Absicht der philosophischen Naturen, daß sie Kenntnisse immer lieben, welche ihnen etwas offenbaren von jenem Sein, welches immer ist, und nicht durch Entstehen und Vergehen unstät gemacht wird. – Das soll uns feststehen. – Ja auch, sprach ich, daß sie dieses ganz begehren, und weder einen kleineren noch größeren, weder einen vorzüglich hochgeachteten noch einen minder geachteten Teil derselben wider ihren Willen sich entgehen lassen, eben wie wir es vorher an den Ehrliebenden und Verliebten gezeigt haben. – Richtig, sagte er. – Nächst dem betrachte nun dieses, ob es wohl neben jenem die notwendig in ihrer Seele haben müssen, welche so werden sollen wie wir sie beschrieben. – Was doch? – Daß sie ohne Falsch sind, und mit Willen auf keine Weise das falsche annehmen sondern es hassen, die Wahrheit aber lieben. – Wahrscheinlich wohl, sagte er.

– Nicht nur wahrscheinlich Freund, sondern ganz notwendig wird, wer in irgend etwas von Natur verliebt ist, alles seinem Lieblingsgegenstande verwandte und angehörige auch lieben. – Richtig, sagte er. – Könntest du nun wohl etwas der Weisheit verwandteres finden als die Wahrheit? – Wie sollte ich, sprach er. – Kann also wohl dieselbe Natur Weisheitliebend sein und Trugliebend? – Keinesweges wohl. – Der in der Tat Wißbegierige also muß nach aller Wahrheit gleich von Jugend an möglichst streben. – Allerdings ja. – Aber wem sich die Begierden sehr nach einem einzigen Gegenstande hinneigen, dem, wissen wir, sind sie nach andern Seiten hin desto schwächer, weil der Strom gleichsam dorthin abgeleitet ist. – Wie sollten sie nicht! – Wem sie also nach Kenntnissen und allem dergleichen hinströmen, dem gehen sie, denke ich, auf die Lust, welche der Seele für sich allein zukommt, und halten sich dagegen von der durch den Leib vermittelten zurück, wenn einer nicht zum Schein, sondern wahrhaft philosophisch ist. – Ganz notwendig. – Mäßig ist also ein solcher und keinesweges habsüchtig. Denn weshalb mit solchem Aufwande nach Geld gestrebt wird, danach zu streben ziemt eher jedem andern als ihm. – So ist es. – Aber (486) auch dieses mußst du ja erwägen, wenn du unterscheiden willst eine philosophische Natur und eine die es nicht ist. – Was doch? – Daß nicht etwa eine, ohne daß du es merkst, auch an unedlem Anteil habe. Denn Kleinlichkeit ist wohl ganz vorzüglich einer Seele zuwider, welche überall das ganze und vollständige anstreben soll, göttliches und menschliches. – Vollkommen richtig! sagte er. – Wer nun eine Größe der Denkart besitzt und Übersicht der ganzen Zeit und alles Seins, hältst du es für möglich, daß den das menschliche Leben etwas großes dünke? – Unmöglich, sprach er. – Also auch den Tod wird ein solcher wohl nicht für etwas arges halten? – Am wenigsten wohl. – Eine feige und unedle Natur also kann an wahrhafter Philosophie, wie es scheint, keinen Teil haben. – Nein, dünkt mich. – Wie aber? der sittsame nicht habsüchtige noch unedle noch großtuerische noch feige, könnte der wohl unverträglich sein oder ungerecht? – Nicht möglich. – Willst du also untersuchen, welches eine philosophische Seele ist und welches nicht, so wirst du gleich, wenn einer noch jung ist, darauf sehen, ob sie gerecht ist und mild oder unverträglich und roh. – Allerdings. – Aber auch das, denke ich, wirst du nicht vorbeilassen. – Was? – Ob gelehrig oder ungelehrig. Oder erwartest du daß jemand etwas gehörig lieben werde, was ihm, wenn er es verrichtet, Pein macht, und worin er kaum ein wenig vollbringt? – Das könnte wohl nicht sein. – Und wer nichts gelerntes sich zu erhalten weiß, weil er voll Vergeßlichkeit ist, kann der wohl anders als leer an Erkenntnis sein? – Wie sollte er? – Wenn er sich also immer vergeblich anstrengt, meinst du nicht, daß er am Ende dahin kommen muß sich selbst und ein solches Geschäft zu hassen? – Wie sollte er nicht! – Eine vergeßliche Seele wollen wir also unter die gründlich philosophischen nie einzeichnen, sondern darauf sehen, daß eine solche ein gutes Gedächtnis haben müsse. – Auf alle Weise gewiß. – Und wir werden doch nicht sagen daß eine unmusikalische und mißgestalte Seele anderswohin sich neige als zur Ungemessenheit? – Gewiß nicht. – Und die Wahrheit, meinst du daß sie der Ungemessenheit verwandt ist oder dem Ebenmaß? – Dem Ebenmaß. – Also von Natur ebenmäßig und anmutig wird wohl noch außerdem das Gemüt sein müssen, welches eine natürliche Anlage haben soll sich leicht hinführen zu lassen zu der Idee eines jeglichen was wirklich ist. – Allerdings. – Wie nun? glaubst du etwa nicht, daß alles was wir durchgegangen sind mit einander zusammenhänge und auch jedes einzeln notwendig sei für die Seele, welche gehörig und vollständig das wahre ergreifen soll? – Ganz notwendig (487) freilich, sagte er. – Kannst du also wohl irgendwie ein solches Geschäft tadeln, dem sich niemals jemand gründlich widmen kann, wenn er nicht von Natur von gutem Gedächtnis ist, gelehrig edelmütig anmutig, der Wahrheit Freund und verwandt, sowie der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und der Besonnenheit? – Auch Momos selbst, sagte er, könnte ja so etwas nicht tadeln. – Und, sprach ich, solchen, wenn sie nun durch Erziehung und Alter vollendet sind, wolltest du nicht allein den Staat überlassen? –

Darauf sagte Adeimantos, O Sokrates! hiegegen wäre kein Mensch im Stande dir etwas einzuwenden. Allein dieses begegnet jedesmal denen, welche hören was du jetzt sagst, sie glauben aus Unerfahrenheit im Fragen und Antworten während der Rede bei jeder Frage um ein wenig abwärts geführt zu werden, so daß, wenn alles dieses wenige zusammengekommen, am Ende des Gespräches ein großer Irrtum zum Vorschein kommt und etwas dem ersten ganz entgegengesetztes. Und wie die im Brettspiel ungeübten von den starken am Ende eingeschlossen werden und nicht wissen wie sie ziehen sollen: so glauben auch sie am Ende eingeschlossen zu sein, und nicht zu wissen was sie sagen sollen in diesem anderen Spiel nicht mit Steinen sondern mit Reden, aber in der Wahrheit verhalte es sich deswegen doch nicht weniger so. Ich sage dies aber mit Bezug auf das gegenwärtige. Denn jetzt könnte dir einer sagen, in der Rede wisse er dir freilich auf das gefragte einzeln nichts einzuwenden, in der Tat aber sehe er, daß von denen, welche sich der Philosophie befleißigt, und nicht, nachdem sie sie als Jünglinge getrieben, hernach wieder davon abgelassen sondern sich länger dabei verweilt haben, die meisten gar abgeschmackt geraten, damit wir nicht sagen ganz schlecht; die aber, welche für die trefflichsten zu halten sind, von dieser Beschäftigung, welche du lobst, doch soviel davon tragen, daß sie für den Staat unbrauchbar sind. – Als ich dieses gehört, erwiderte ich, Meinst du nun, daß diejenigen irren, welche dieses sagen? – Ich weiß nicht, sprach er, aber was dich davon dünkt möchte ich gern hören. – Dann würdest du hören, daß sie mir scheinen ganz Recht zu haben. – Wie kann es denn also, sagte er, richtig sein zu sagen, daß die Staaten nicht eher des Unheils würden erledigt werden bis sie von den Philosophen regiert werden, welche wir doch einstimmig als unbrauchbar für sie ansehen? – Du wirfst, sprach ich, eine Frage auf, welche einer Antwort durch ein Bild bedarf. – Du aber, sagte er, denke ich, pflegst ja nicht durch Bilder zu reden. – Seis drum! antwortete ich. Du spottest also noch, nachdem du mich in einen so schwer auszuführenden Gegenstand hineingeworfen? Höre denn mein Bild, damit du besser (488) sehest wie mühsam ich bildre. Denn so schwierig ist das was grade den vortrefflichsten mit dem Staate begegnet, daß es auch nirgends etwas ganz ähnliches gibt, sondern von vielerlei her muß man zusammenbringen womit man sie vergleichen und was man zur Verteidigung für sie sagen will, wie die Maler Bockhirsche und andere dergleichen Mischlinge zeichnen. Denke dir also, sei es nun über viele Schiffe oder über einen solchen Schiffsherrn gesetzt, der zwar an Größe und Stärke alle Andern im Schiffe übertrifft, übrigens aber ist er harthörig, sieht auch wenig und versteht von der Schifffahrt ohngefähr eben so viel, und die Schiffleute in Fehde unter sich wegen des Befehls, indem jeder glaubt er müsse steuern, der jedoch nie die Kunst erlernt hat, und weder seinen Lehrer aufzeigen kann noch die Zeit in der er sie gelernt hätte, ja daß sie überdies noch alle behaupten man könne sie auch nicht lernen, und jeden, der behauptet sie sei lehrbar, gleich herunter hauen wollen; denke dir nun, daß diese immer den Schiffsherrn umlagern, bitten und alles versuchend damit er ihnen das Steuerruder übergebe, zuweilen aber, wenn einige ihn nicht überreden können, sondern es scheint Andere eher, dann jene diese andern töten oder aus dem Schiff herauswerfen, den edlen Schiffsherrn aber durch Zauberbeeren oder Rausch oder anders wie fesseln, und so das Fahrzeug regieren mit Hülfe dessen was sich eben darin findet, und so zechend und schmausend schiffen wie es von solchen zu erwarten ist; überdies aber daß sie jeden loben, und als Meister in der Schifffahrt und wohl kundig alles dessen was zum Fahrzeuge gehört auspreisen, der ihnen dazu behülflich zu sein versteht, daß sie ans Ruder kommen, werde es nun durch Überredung oder durch Gewalt von dem Schiffsherrn erlangt, und jeden, der das nicht tun will, tadeln als unbrauchbar, von dem wahren Steuermann hingegen nicht einmal soviel wissen, daß er notwendig auf die Jahreszeit und die Tageszeit und den Himmel und die Sterne und die Winde und was sonst zur Kunst gehört Acht haben muß, wenn er in Wahrheit ein Schiffslenker werden will, sondern nur meinen daß man die Kunst und Geschicklichkeit, die dazu gehört ans Ruder zu kommen, mögen nun Einige es wollen oder nicht, daß man diese unmöglich haben

könne und dabei die Steuermannskunst zugleich. Wenn nun dergleichen in den Schiffen vorgeht, meinst du nicht, daß der wahre Schiffahrtskundige gewiß nur werde ein Wetterprophet und Buchstabenkrämer und unnützer Mensch genannt werden, von denen die in so bewirtschafteten Schiffen segeln? – Ganz gewiß, sagte Adeimantos. (489) – Ich glaube auch nicht, sprach ich, daß du das Bild erst wirst vorerklärt sehen wollen, wie es wirklich dem Verhalten der Staaten gegen die wahren Philosophen gleicht, sondern daß du schon verstehst, was ich meine. – Sehr wohl, sagte er. – Zuerst also zeige dem, welcher sich wundert, daß die Philosophen in den Staaten nicht geachtet werden, dieses Bild, und versuche ihn zu überzeugen, daß es viel wunderbarer wäre, wenn sie geachtet würden. – Das will ich schon zeigen, sagte er. – Und daß es also recht habe zu sagen, daß die ausgezeichnetsten in der Philosophie den Leuten unnütz sind; nur heiße ihn diese Unnützlichkeit denen Schuld geben, die keinen Gebrauch von jenen trefflichen machen, nicht aber diesen selbst. Denn es liegt nicht in der Natur, daß der Steuermann die Schiffsleute bitten solle sich von ihm regieren zu lassen, noch daß die Weisen vor die Türen der Reichen gehen; sondern wer dies so zierlich herausgebracht hat, hat weit gefehlt, vielmehr ist das Wahre von der Sache, daß mag nun ein Reicher krank sein oder ein Armer, er vor des Arztes Türe gehn muß, und so jeder der beherrscht zu werden bedarf zu dem der zu herrschen versteht, nicht aber daß dieser die zu beherrschenden bitte sich beherrschen zu lassen, wenn er nämlich in Wahrheit etwas taugt. Sondern wenn man die jetzigen bürgerlichen Gewalthaber den Schiffsleuten, von denen wir vorher redeten, vergleicht, wird man wohl nicht fehlen, und eben so die von ihnen für unnütze Wetterpropheten ausgeschrieenen den wahren Schiffsmeistern. – Ganz richtig, sagte er. – Aus diesen Gründen also ist es auch in solchen Sachen nicht leicht, daß das edelste Streben in gutem Ruf stehe bei denen, die ganz das entgegengesetzte betreiben. Bei weitem aber die größte und gewaltigste Verläumdung hat die Philosophie zu leiden durch die welche vorgeben dergleichen zu betreiben, und von denen du auch erwähntest, daß der die Philosophie anklagende behaupte, die meisten, die sich mit ihr abgeben, würden ganz schlecht, und nur die ausgezeichnetsten bloß unnütz, und ich gab dir zu, auch das sei richtig. Nicht wahr? – Ja. – Also von der Unnützlichkeit der ausgezeichneten haben wir die Ursache schon ausgeführt? – Ja wohl. – Sollen wir nun auch die Notwendigkeit von der Schlechtigkeit der Mehrzahl nachweisen; und, wenn wir können, zu zeigen versuchen, daß auch daran die Philosophie unschuldig ist? – Allerdings. – So laß uns denn hören und die Rede anfangen mit der Erinnerung an das, wovon wir ausgegangen sind, wie nämlich der von Natur müsse geartet sein, der gut und trefflich werden soll. Da war denn das erste an ihm, wenn du es noch im Sinne hast, die Wahrheit, der (490) er überall und auf alle Weise nachtrachten sollte, oder wenn er prahlerisch sein wollte, nie an wahrer Philosophie Anteil haben. – So wurde allerdings gesagt. – Ist nun nicht schon dieses Eine gar sehr dem entgegen, was jetzt von ihm gedacht wird? – Gar sehr, sagte er. – Werden wir uns aber nicht ganz angemessen damit verteidigen, daß der wahrhaft lehrbegierige so geartet ist sich um das Seiende zu beeifern, und also nicht bleiben kann bei dem allerlei vielen als seiend vorgestellten, sondern weiter gehn wird ohne sich verblenden zu lassen und nicht eher Befriedigung finden für seine Liebe, bis er die Natur jegliches was ist aufgefaßt mit demjenigen in der Seele, womit es geziemt dergleichen zu fassen? es ziemt aber mit dem verwandten; womit also dem wahrhaft seienden sich nähernd und damit vermischend, und so Vernunft und Wahrheit erzeugend er erkennen wird und wahrhaft leben und sich nähren, und so seiner Schmerzen Ende finden, eher aber nicht. – Auf das allerbündigste gewiß. – Wie nun? wird ein solcher wohl die Lüge lieben können, oder ganz im Gegenteil sie hassen? – Hassen, sagte er. – Geht nun die Wahrheit voran, so werden wir wohl, denke ich, nimmer sagen, daß ihr ein Chor von Übeln folge? – Wie sollten wir! – Sondern eine gesunde und mäßige Gemütsart, mit der dann auch Besonnenheit verbunden ist. – Richtig, sagte er. – Und nun also den übrigen Chor der philosophischen Natur, warum sollen wir ihn noch einmal von vorn aufstellen? Denn du erinnerst

dich doch, daß sich diesen zugehörig zeigte auch Tapferkeit und Edelsinn und Gelehrigkeit und Gedächtnis, und daß, als du einwendetest, ein jeder würde genötiget sein dem beizustimmen, was wir sagen, nur wenn er die Reden gut sein ließe und auf diejenigen selbst sähe, von denen die Rede ist, würde er sagen, er sähe, daß einige von ihnen unnütz wären, die meisten aber schlecht nach aller Schlechtigkeit, wir nun in der Untersuchung über den Grund der Beschuldigung dabei stehen, wie so doch die meisten schlecht sind, und deshalb uns die Natur der wahrhaft philosophischen noch einmal wiederholt und sie wie es notwendig ist bestimmt haben. – So ist es, sagte er. – Dazu nun, sprach ich, müssen wir dieser Natur Verderbnisse betrachten, wie sie in Vielen untergeht, und nur ein wenig davon entkommt, in denen die sie dann auch nicht schlecht, sondern nur unnütz nennen. Nächstem wiederum diejenigen, welche jene nachahmen und sich zu ihrem Geschäft begeben, weil solcherlei (491) Seelen zu einem für sie zu großen Geschäft und dessen sie nicht würdig sind gelangt auf allerlei Weise fehlen, und deshalb auch diese überall und bei allen der Philosophie den Ruf zuziehen, dessen du erwähnst. – Was für Verderbnisse, sagte er, meinst du denn? – Ich will versuchen, antwortete ich, wenn ich nur kann, sie dir zu beschreiben. Dies aber, denke ich, wird uns jeder zugestehen, daß solche Naturen, welche alles besitzen, was wir eben gefordert haben wenn einer vollkommen philosophisch werden soll, nur selten unter den Menschen vorkommen und immer nur wenige. Oder meinst du nicht? – Ja wohl. – Und für diese wenigen betrachte nur wie viele und große Gefahren es gibt. – Was für welche nun? – Was am wunderbarsten ist zu hören, daß selbst jedes einzelne, was wir an solcher Natur gerühmt haben, die Seele die es hat verderben und von der Philosophie abziehn kann; ich meine die Tapferkeit und die Mäßigung und was wir sonst angeführt. – Unglaublich, sagte er, zu hören! – Nächstem nun, sprach ich, können auch alle sogenannten Güter sie verderben und abziehn, Schönheit, Reichtum, Leibesstärke, angesehene Verwandtschaften im Staat und was damit zusammenhängt. Denn du hast nun schon den Umriß von dem was ich meine. – Den habe ich, sagte er, und gern möchte ich noch genauer verstehn was du sagst. – Fasse es also nur, sprach ich, im Ganzen richtig auf: so wird es dir sehr klar werden, und was ich davon vorher gesagt, wird dir nicht unglaublich vorkommen. – Wie also, sagte er, gebietest du mir? – Von allem Samen, sprach ich, oder Gewächs der Pflanzen oder Tiere wissen wir, daß was die ihm zukommende Nahrung oder Witterung oder Boden nicht erlangt, je kräftiger es ist, um desto weiter hinter dem gebührenden zurückbleibt. Denn dem Guten ist ja das Schlechte mehr entgegengesetzt als dem nicht guten. – Wie sollte es nicht! – Es läßt sich also hören, denke ich, daß die edelste Natur bei einer gar zu fremdartigen Nahrung schlechter wegkommen muß als die gemeinere. – Das läßt sich hören. – Also, o Adeimantos, sprach ich, wollen wir auch von den Seelen eben so sagen, daß die von Natur edelsten, wenn sie eine schlechte Erziehung bekommen, auch ausgezeichnet schlecht geraten. Oder meinst du die großen Verbrechen und die reine Schlechtigkeit komme aus einer gemeinen und nicht vielmehr aus einer reich ausgestatteten aber durch Erziehung verderbten Natur, indem ja eine schwache Natur nie großes weder im Guten noch im (492) Bösen hervorbringen kann? – Nein, sagte er, sondern so. – Die Natur also, die wir dem Philosophen beigelegt haben, wird, denke ich, wenn sie gehörigen Unterricht genießt, notwendig zu aller Tugend allmählig heranwachsen; wenn sie aber, nachdem sie gesäet und gepflanzt worden, bei ungehörigem aufgezogen wird, dann wiederum zu allem Gegenteil, wenn ihr nicht ein Gott zu Hülfe kommt. Oder glaubst du auch wie die Leute, daß gewisse junge Leute von Sophisten sind verdorben worden, und daß ihre Verderber Sophisten sind, unbedeutende Menschen in allem was nur der Rede wert ist? und nicht vielmehr daß diejenigen selbst, die dieses sagen, die größten Sophisten sind, und auf das vollkommenste Jung und Alt, Männer und Frauen bilden, und aus ihnen machen was sie nur wollen? – Wann doch? – Dann, antwortete ich, wenn sie zu großen Haufen beisammen in den Volksversammlungen oder in den Gerichtshöfen oder Schauspielen oder Lägern oder in was sonst für gemeinsamen Zusammenkünften der

Menge, mit großem Geräusch einiges tadeln von dem was geredet oder getan wird und anderes loben, beides übermäßig ausschreiend und beklatschend, und dann noch außer ihnen die Steine und der Ort, wo sie sich befinden, auch ertönen und das Geräusch des Lobes und Tadels doppelt wiedergeben. Bei dergleichen, wie meinst du wohl, daß einem Jünglinge, wie man zu sagen pflegt, das Herz schlage? oder was für eine Erziehung, die der Einzelne empfangen haben kann, würde wohl hier gegenhalten, daß sie nicht weggeschwemmt von solchem Lob und Tadel mit fortgerissen würde in den Strom wohin dieser eben treibt; so daß der Zögling hernach doch nur dasselbe wie jene für schön und für häßlich erklärt, und sich um dasselbe bemühen muß wie jene und ein eben solcher werden? – Freilich, sprach er, o Sokrates, ist das ganz notwendig. – Und doch, sprach ich, haben wir die stärkste Nötigung noch nicht ausgesprochen. – Welche doch? sagte er. – Die solche Erzieher und Sophisten durch die Tat hinzufügen, wenn sie mit Worten nicht überreden können. Oder weißt du nicht, daß sie den, der ihnen nicht folgt, mit dem Verlust bürgerlicher Ehren, mit Geldbußen und mit dem Tode bestrafen? – Freilich, sagte er. – Was für ein anderer Sophist meinst du wohl, oder was für dem entgegenwirkende Reden eines Einzelnen können da wohl obsiegen? – Keine, glaube ich wohl, sprach er. – Freilich nicht, sprach ich, und schon es unternemen ist große Torheit, denn es geschieht nicht und ist auch nicht geschehen, und hat auch keine Not daß jemals sollte neben der Anleitung her, welche diese geben, eine andere Richtung zur Tugend in einem Gemüt ausgebildet werden können, in einem menschlichen nämlich; denn göttliches freilich, nach dem Sprichwort, nehme ich aus. Denn das wisse nur, was sich noch irgend rettet, und wird wie es soll bei einer solchen Verfassung der Staaten, davon kannst du ohne sehr zu fehlen immer sagen, ein göttliches Geschick habe es (493) gerettet. – Auch mir, sagte er, scheint es nicht anders. – So möge dir denn, sprach ich, außer diesem auch noch dies gefallen. – Was doch? – Daß jeglicher von diesen Mietlingen, welche jene für Sophisten ausgeben und für ihre Gegenkünstler halten, nichts anderes lehrt als eben dieselbe Lehre der Menge, welche ihr beliebt wenn sie versammelt ist, und daß er das Weisheit nennt, wie wenn einer eines großen und starken Ungetüms, was er sich aufzieht, Zorn und Begierden verstehen gelernt hätte, von welcher Seite man sich ihm nahen muß und von welcher es berühren und wann es am wildesten ist oder wieder am zahmsten und wodurch es beides wir, und die Töne die es bei jeder Gelegenheit von sich gibt, und wiederum durch was für Töne eines andern es besänftiget oder aufgebracht wird, und nachdem er dies alles gelernt durch lange Erfahrung und Umgang es dann Weisheit nennen und als eine Kunst zusammenstellen wollte, um sich zum Lehrer darin aufzuwerfen, und ohne im Grunde der Wahrheit irgend etwas von diesen Vorstellungen und Begierden zu wissen was davon schön ist oder häßlich, gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht, doch alle diese Benennungen brauchte für die Vorstellungen des großen Tieres, das gut nennend, woran es Vergnügen findet, und worüber es sich ärgert das schlecht, eine andere Erklärung hierüber aber nicht zu geben wüßte, als nur daß er das notwendige gerecht nannte und schön, wie weit aber die Natur des Notwendigen und des Guten von einander verschieden sind, das weder je gesehen hätte noch einem andern zu zeigen vermöchte. Ein solcher nun, beim Zeus, dünkt dich der nicht ein ungereimter Erzieher zu sein? – Mich gewiß, sagte er. – Und dünkt dich etwa von diesem verschieden zu sein, der es für Weisheit hält, der bunten von allerwärts her zusammenströmenden Menge Lust und Unlust gefaßt zu haben, sei es nun an der Malerei oder Tonkunst oder an den bürgerlichen Verhältnissen? Denn daß, wenn einer mit solchen verkehrt, ihnen Dichtungen oder andere Kunstwerke ausstellend, oder Dienstleistungen für den Staat, wodurch er sich die Menge zu Herren setzt, mehr als notwendig diesem die sogenannte Diomedische Notwendigkeit entsteht alles zu tun was jene loben, ist klar; daß aber dieses in Wahrheit gut und schön sei, hast du schon jemals einen von ihnen hierüber eine Rechenschaft geben hören, die nicht ganz lächerlich gewesen wäre? – Ich denke wohl, sprach er, ich werde es auch niemals hören. – Wenn du dies nun alles wohl bedacht hast, so

denke auch noch daran, ob wohl das Schöne selbst, nicht die vielerlei schönen Dinge, oder auch jegliches andere selbst und nicht die vielen solchen Dinge, jemals der große Haufe irgendwie annehmen wird oder daran glauben? – Wohl gar nicht, sagte er. – Philosophisch also, sprach ich, kann eine Menge unmöglich sein. – Unmöglich. – (494) Also werden auch notwendig die Philosophierenden von ihr getadelt werden? – Notwendig. – Auch von eben diesen Mietlingen, welche, wenn sie mit dem Volke verkehren, gar zu sehr wünschen ihm zu gefallen? – Offenbar. – Hiernach also, was für eine Rettung siehst du für die philosophische Natur, daß sie könne bei ihrem Geschäft verharren und ans Ziel kommen? Bedenke es aber auch aus dem vorigen. Denn wir waren einverstanden, daß Gelehrigkeit, Gedächtnis, Tapferkeit und Edelsinn dieser Natur angehöre. – Ja. – Nun wird doch ein solcher gleich in allen Dingen unter allen der erste sein, zumal wenn sich auch sein Leib der Seele angemessen ausgebildet hat? – Wie sollte er nicht! – Also, denke ich, werden sich Angehörige und Mitbürger seiner, so wie er nur älter wird, bedienen wollen zu ihren Angelegenheiten. – Gewiß. – Also werden sie sich mit Bitten und Ehrenbezeugungen vor ihm beugen, um schon im voraus seine künftige Macht in Beschlag zu nehmen und zu beschmeicheln. – So pflegt es wohl, sagte er, zu geschehen. – Was glaubst du nun, sprach ich, daß ein solcher unter solchen tun werde, zumal wenn er sich in einer angesehenen Stadt findet, und in dieser reich und edel ist und dazu groß und wohlgebaut? wird er nicht mit unbegrenzten Hoffnungen sich anfüllen, und sich tüchtig halten der Hellenen und der Barbaren Angelegenheiten zu leiten, und sich deshalb übermäßig erheben, von leerer Einbildung und Ansehn ohne Einsehn aufgeblasen? – Gar sehr, sagte er. – Wenn nun einem so gestimmten einer ganz bescheiden sich naht und ihm die Wahrheit sagt, daß Einsehn und Vernunft nicht in ihm ist, deren er doch bedarf, und daß diese nicht zu erwerben ist, wenn man nicht dienen will um den Besitz: glaubst du er werde von so großen Übeln umgeben gar bereitwillig sein dergleichen anzuhören? – Weit gefehlt wohl! sprach er. – Und wenn nun auch einer, sprach ich, vermöge seiner guten Natur und Verwandtschaft mit diesen Reden irgend darauf merkt und umgewendet und zur Philosophie hingezogen wird, was sollen wir glauben, werden jene beginnen die nun glauben müssen seine Dienste und Genossenschaft zu verlieren? Werden sie nicht alles mögliche reden und tun, sowohl gegen ihn, damit er ja nicht folge, als auch dem der ihn überredet, damit es ihm ja nicht gelinge, sowohl für sich nachstellen als ihm vor dem Volke Kampf ansagen? – Ganz notwendig, sagte er. – Ist es nun wohl möglich, (495) daß ein solcher ein Philosoph werde? – Freilich nicht. – Du siehst also, sprach ich, daß wir nicht Unrecht gesagt haben, daß auch selbst die einzelnen Teile der philosophischen Natur, wenn sie in ungünstige Nahrung kommen, auf gewisse Weise Schuld daran sein können, daß einer dieses Bestreben fahren läßt? und eben so die sogenannten Güter Reichtum und alles solche Zubehör? – Gewiß nicht, sagte er, sondern ganz richtig. – Auf diese Art also, fuhr ich fort, mein Bester, verkommt und verdirbt die edelste Natur für das trefflichste Bestreben, die ohnedies selten genug ist, wie wir sagen. Und aus diesen Männern also kommen sowohl die, welche den Staaten und Einzelnen die größten Übel zufügen, als auch die, welche das Gute, wenn etwa welche hiebei glücklich durchgekommen sind; eine kleinliche Natur aber kann niemals nichts großes niemanden, weder einem Staat noch einem Einzelnen, antun. – Vollkommen wahr, sprach er. – Diese nun, wenn sie so von der Philosophie, die ihnen am meisten ziemte, abkommen und sie unbebaut und unvollendet lassen, leben dann selbst ein ihnen gar nicht angemessenes und auch nicht wahrhaftes Leben; ihr aber, von ihren Angehörigen gleichsam verwaiset, nahen dann Andere unwürdige, und häufen Schimpf und Schande über sie, wie du ja sagst, daß die Ankläger der Philosophie klagen, daß die mit ihr umgehn, zum Teil nichts wert sind, die meisten aber alles schlimme verdienen. – Das ist freilich, antwortete er, was gesagt wird. – Und gar nicht unrecht, sprach ich, wird es gesagt. Denn wenn andere Leuten nun diese Stelle leer werden sehen, und daß doch viel Schönes von ihr gesagt und vorausgesetzt wird: so brechen, wie die aus der Haft in



die Tempel fliehen, auch diese gar zu gern aus ihren Künsten heraus in die Philosophie, soviel ihrer die ausgezeichnetsten sind, jeder in seinem Kunststückchen. Denn, wenn schon es um die Philosophie so steht, immer bleibt ihr doch im Vergleich mit den andern Künsten noch ein ganz edleres Ansehn übrig, welches nun viele anlockt von unzulänglicher Natur, und die, wie schon ihr Leib verkrüppelt ist durch ihre Künste und Gewerbe, so auch durch das unedle darin der Seele nach ganz verweichlicht und gedrückt sind. Oder muß es nicht so sein? – Notwendig. – Sind diese nun wohl, sprach ich, viel anders anzusehen, als ein zu Gelde gekommener Arbeiter aus der Schmiede etwa, der ein kleiner kahlköpfiger Kerl, neuerlich erst aus dem Gefängnis gelöst, nun aber wohlgebadet und neu gekleidet und wie ein Bräutigam herausgeputzt, weil sein Herr verarmt und heruntergekommen ist, dessen Tochter heiraten soll? – Nicht viel anders, sagte er. – Was werden die also wohl erzeugen? Nicht (496) unächt und schlechtes? – Ganz notwendig. – Und wie, wenn nun die der Bildung unwürdig sind, sich ihr nahen und unwürdig mit ihr umgehen, was für Gedanken und Meinungen sollen wir sagen daß diese erzeugen? Nicht solche die in der Tat verdienen als Sophismen verrufen zu werden, und als nichts ächtes noch wahrhafter Vernunft gemäßes in sich enthaltend? – Ganz vollkommen freilich, sagte er. – So bleibt denn, fuhr ich fort, o Adeimantos, nur gar wenig Raum für solche, die würdig mit der Philosophie verkehren, etwa wenn ein edles und wohlgezogenes Gemüt mit in einer Verbannung begriffen ist, und nun, weil niemand da ist der es verderben will, seiner Natur gemäß bei ihr bleiben kann, oder wenn eine große Seele in einem gar zu kleinen Staat geboren ist, und dessen Angelegenheiten geringschätzig übersieht; vielleicht auch wohl kann einmal von andern Künsten her eine edle Natur, der jene zu geringfügig sind, zu ihr gelangen. Auch wohl der unserm Freunde Theages angelegte Zügel vermag etwa einen bei ihr festzuhalten. Denn auch bei ihm war alles übrige darauf angelegt ihn der Philosophie abwendig zu machen; aber seine Kränklichkeit, indem sie ihn von dem öffentlichen Leben ausschließt, hält ihn fest. Von dem meinigen lohnt es nicht zu reden, dem göttlichen Zeichen, mag es nun sonst schon einem andern oder auch noch keinem zuvor geworden sein. Die nun unter diesen wenigen kosten und gekostet haben, was für eine süße und herrliche Sache sie ist, und auf der andern Seite die Torheit der Menge deutlich genug einsehn, und daß, grade heraus zu sagen an keinem etwas gesundes ist von denen die den Staat bewirtschaften, und kein Verbündeter zu finden mit dem einer der gerechten Sache beispringen und doch durchkommen könnte, sondern, wie einer der unter die wilden Tiere gefallen ist, wer nicht mit Unrecht tun will, da er doch nicht im Stande ist Einer allein allen Wilden Widerstand zu leisten, ehe er für den Staat oder seine Freunde etwas ausrichten könnte, ohne Nutzen für sich und die andern zu Grunde gehen würde – dies alles wohl zu Herzen nehmend wird ein solcher sich ruhig verhalten und sich nur um das seinige bekümmern, wie einer im Winter, wenn der Wind Staub und Schlagregen herumtreibt, hinter einer Mauer untertritt, froh sein, wenn er die Andern voll Frevel sieht, nur selbst von Ungerechtigkeit und unheiligen Werken dieses Leben hinzubringen, und beim Abschiede daraus in guter Hoffnung ruhig und zuversichtlich zu scheiden. – Und gewiß, sprach er, ist es nichts geringes, was er ausgerichtet hat, wenn er so scheidet. – Aber auch, antwortete ich, nicht das größte, weil er eben keinen tauglichen Staat gefunden (497) hat. Denn in einem solchen würde er selbst noch mehr zunehmen, und mit dem seinigen auch das gemeine Wesen retten.

Die Sache der Philosophie also, weshalb sie so in Verruf geraten ist, und das mit Unrecht, dünkt mich nun hinreichend erklärt zu sein, wenn du nicht noch anderer Meinung bist. – Hierüber, sprach er, sage ich nichts mehr. Aber welche unter den jetzigen Staatverfassungen meinst du nun sei die ihr angemessene? – Auch gar keine, antwortete ich; sondern das ist eben meine weitere Klage, daß keine unter den jetzigen Verfassungen einer philosophischen Natur zusagt, darum wandelt sie sich auch und verändert sich, wie ein ausländischer Same in ein anderes Land

gestreut sich nicht zu halten, sondern überwältigt in das einheimische auszuarten pflegt, so kann auch dieses Geschlecht jetzt zwar seine eigentümliche Kraft nicht bewahren, sondern pflegt in eine andere Art abzufallen: wird es aber je den besten Staat finden wie es selbst das beste ist, dann wird es zeigen, daß dies das wahrhaft göttliche ist, alles andere aber nur sehr menschlich war, die Naturen sowohl als ihre Bestrebungen. Offenbar also wirst du nun nächst dem fragen, welches dieser Staat ist. – Du hast es nicht getroffen, sagte er; denn nicht das wollte ich, sondern ob es dieser Staat ist, den wir bei Gründung der Stadt beschrieben haben oder ein anderer. – Meistenteils wohl, sprach ich, dieser. Und auch das ist damals schon gesagt worden, daß immer etwas im Staate sein muß, welches denselben Begriff von der Verfassung festhält, den du, der Gesetzgeber, bei Feststellung der Gesetze hattest. – Das wurde freilich gesagt, sprach er. – Aber nicht hinreichend erklärt, fuhr ich fort, aus Furcht vor dem was ihr durch eure Einwendungen doch ins Licht gesetzt habt, daß es lang und schwierig sein würde auszuführen. Und auch das übrige ist nicht allerdings leicht. – Was doch? – Auf welche Weise ein Staat sich mit der Philosophie befassen muß um nicht unterzugehen. Denn alles große ist auch bedenklich, und wie man sagt das Schöne in der Tat schwer. – Dennoch, sagte er, werde unsere Darstellung vollendet, nachdem auch dies noch klar geworden. – Das nicht wollen, sprach ich, soll uns nicht hindern, sondern wenn ja, das nicht können; meinen guten Willen wenigstens sollst du mit eignen Augen sehen. Sieh auch jetzt gleich wie entschlossen und waghalsig ich im Begriff bin zu sagen, daß ein Staat auf ganz entgegengesetzte Art als jetzt diese Sache angreifen muß. – Wie das? – Jetzt, sprach ich, sind die, welche sie angreifen, fast noch Knaben, und zwischen durch zwischen dem Hauswesen (498) und dem Gewerbe machen sie sich an das schwerste der Sache und treten dann wieder ab, die noch am meisten philosophisch geworden sind. Unter dem schwersten aber verstehe ich was die Reden angeht. Späterhin aber, wenn auch andere dieses tun, und sie mit herzugerufen werden und Zuhörer sein wollen, denken sie Wunder was das große ist, und glauben doch es nur ganz nebenbei tun zu dürfen, gegen das Alter aber erlöschen sie bis auf wenige um so viel mehr noch als die Herakleitische Sonne, da sie sich nicht wieder entzünden. – Wie soll es denn aber sein? fragte er. – Ganz entgegengesetzt. Knaben und Kinder müssen sich auch mit kindischer Bildung und Weisheit zu tun machen, und für ihren Leib, so lange er noch wächst und zur Reife gelangt, vorzüglich Sorge tragen um der Philosophie eine dienstbare Hülfe zu erwerben; kommt hingegen die Lebensstufe heran, in welcher die Seele anfängt sich zu vollenden, dann selbst auf ihren Übungsplätzen sich anstrengen. Ist aber die Zeit der männlichen Kraft vorüber, und sind die der Staats- und Kriegsdienste entübrigt, dann endlich müssen sie ganz ungebunden dort weiden und außer im Vorbeigehn nichts anderes tun, wenn sie glücklich leben und ein so verbrachtes Leben nach dem Tode durch ein angemessenes Los dort krönen wollen. – In der Tat, sagte er, entschlossen, o Sokrates, heißt das gesprochen; nur glaube ich, die meisten Hörer werden dir noch entschlossener entgegenstreben, und davon auch nicht das mindeste glauben vom Thrasymachos an. – Bringe uns nicht auseinander, sprach ich, mich und den Thrasymachos, die wir eben Freunde geworden sind, und auch vorher nicht Feinde waren. Aber wir wollen nichts unversucht lassen, bis wir entweder diesen und die Andern überredet oder wenigstens bei ihnen etwas im voraus geschafft haben für jenes Leben, wenn sie etwa wieder herkommen und auf solche Reden treffen. – Das ist ja nur ein wenig Zeit, sagte er, für welche du vorsorgst. – Gar keine, sprach ich, im Vergleich mit der ganzen. Daß nun die Menge dem Gesagten nicht glaubt, ist kein Wunder. Denn sie haben nie gesehen, daß dieses geschehen wäre, sondern nur etwa dergleichen Redensarten absichtlich einander ähnlich zusammengestellt, nicht aber wie jetzt von selbst zusammenfallend; einen Mann aber, nach Vermögen vollkommen der Tugend gleich und ähnlich gebildet, in einem eben solchen Staat durch Wort und Tat Macht habend, haben sie niemals (499) gesehen, weder Einen noch mehrere. Oder meinst du? – Keinesweges wohl. – Und auch schöne und edle Reden, du herrlicher, haben sie nie ordentlich

gehört, welche das Wahre angestrengt auf alle Weise suchen um des Erkennens willen, jene Zierlichkeiten aber und Spitzfindigkeiten, welche auf nichts anders abzwecken als auf Rechthaberei und Streit sowohl vor Gericht als im geselligen Zusammensein, nur gar von weitem begrüßen. – Auch die freilich nicht, sagte er. – Deshalb also, sprach ich, und wiewohl wir schon damals dies voraussahen und befürchteten, haben wir doch von der Wahrheit genötiget ausgesprochen, daß weder ein Staat noch eine Verfassung noch auch ein einzelner Mann eben so jemals vollkommen werden könne, bis diesen wenigen Philosophen, die nicht für böse sondern für unnütz jetzt ausgeschrieen sind, eine Notwendigkeit sich ergibt, sie mögen nun wollen oder nicht, sich des Staates anzunehmen, und dem Staat eine ihnen zu gehorchen, oder bis den Söhnen derer, die jetzt die Obergewalt und das Königtum inne haben oder ihnen selbst durch eine göttliche Eingebung wahre Liebe zu wahrer Philosophie eingeflößt wird. Daß nun eines von diesen beiden oder beides unmöglich sei, dafür gestehe ich keinen Grund zu haben. Denn sonst würden wir mit Recht ausgelacht, daß wir umsonst fromme Wünsche redeten. Oder ist es nicht so? – Allerdings. – Wenn jedoch den in der Philosophie vollendeten jemals eine Notwendigkeit sich des Staates anzunehmen entweder irgend entstanden ist in der unendlichen vergangenen Zeit oder auch jetzt für sie besteht in irgend einer barbarischen weit außerhalb unseres Gesichtskreises gelegenen Gegend, oder irgend wann in der Folge entstehen wird: für diesen Fall sind wir bereit mit Gründen durchzufechten, daß diese beschriebene Verfassung bestanden hat oder besteht oder bestehen wird, wenn diese Muse sich eines Staates bemächtiget. Denn unmöglich ist sie nicht, noch bringen wir unmögliches vor, schweres aber, das geben wir selbst zu. – Auch mir, sagte er, scheint es so. – Den Leuten aber, sprach ich, wirst du wieder sagen, scheint es nicht so? – Vielleicht, sagte er. – Du herrlicher, sprach ich, klage auch nur die Leute nicht so sehr an. Sie werden schon eine andere Meinung bekommen, wenn du nicht rechthaberisch sondern mit freundlicher Zusprache, und indem du die Wißbegierde von jenen Verläumdungen entledigst, ihnen zeigst, was für welche du Philosophen nennst, und ihnen wie jetzt (500) eben ihre Natur und ihre Bestrebungen beschreibst, damit sie nicht glauben du meinst dieselben, die sie meinen. Und wenn sie es so ansehen, wirst du wohl selbst sagen, daß sie eine andre Meinung fassen und anders antworten werden. Oder glaubst du gegen den nicht heftigen werde einer zürnen und den nicht mißgünstigen einer beneiden, der doch selbst sanft und neidlos ist? Ich wenigstens will dir zuvorkommend sagen, daß ich glaube nur in Wenigen, nicht in der Menge, wohne eine so herbe Natur. – Das glaube auch ich gewiß mit dir, sagte er. – Glaubst du etwa auch dieses mit, daß an der widrigen Gesinnung der Menge gegen die Philosophie jene Schuld haben, die ungebührlicher Weise von außen hineingeschwärmt sind, und nun sie schmähen und sich feindselig beweisen und immer von den Personen reden was der Philosophie gar nicht geziemt. – Gar sehr gewiß. – Denn wer in der Tat seine Gedanken auf das Seiende richtet, o Adeimantos, hat ja wohl nicht Zeit hinunter zu blicken auf das Treiben der Menschen und im Streit gegen sie sich mit Eifersucht und Widerwillen anzufüllen; sondern auf wohlgeordnetes und sich immer gleich bleibendes schauend, was unter sich kein Unrecht tut oder leidet, sondern nach Ordnung und Regel sich verhält, werden solche auch dieses nachahmen und sich dem nach Vermögen ähnlich bilden. Oder meinst du, es gebe eine Möglichkeit, daß einer das, womit er gern umgeht, nicht nachahme? – Unmöglich, sagte er. – Der Philosoph also, der mit dem göttlichen und geregelten umgeht, wird auch geregelt und göttlich, soweit es nur dem Menschen möglich ist. Verläumdung aber gibt es überall viel. – Allerdings freilich. – Wenn ihm nun, fuhr ich fort, eine Notwendigkeit entsteht, zu versuchen wie er das was er dort sieht auch in der Menschen Sitten einbilden könne, im einzelnen sowohl als öffentlichen Leben, um nicht nur sich allein zu bilden; glaubst du er werde ein schlechter Bildner zur Besonnenheit und Gerechtigkeit sein und zu jeder volksmäßigen Tugend? – Keinesweges, sprach er. – Also wenn die Leute nur gewahr werden, daß wir die Wahrheit von jenem sagen, werden sie dann doch den Philosophen böse sein und uns den

Glauben verweigern, wenn wir sagen, daß ein Staat nicht glücklich sein könne, wenn ihn nicht diese des göttlichen Urbildes sich bedienenden Zeichner entworfen haben? – Sie werden wohl nicht böse sein, sprach er, wenn sie es gewahr geworden sind. Aber welches sagst du nun sei die Art des Entwurfs? – Wenn sie nun, (501) sprach ich, wie eine Tafel den Staat und die Gemüter der Menschen zur Hand nehmen, werden sie sie wohl zuvörderst rein machen müssen, was gar nicht eben leicht ist. Denn das weißt du wohl, daß sie sich gleich dadurch von den andern unterscheiden werden, daß sie weder mit Einzelnen noch mit dem Staat sich ehe würden befassen noch Gesetze geben wollen, bis sie ihn rein überkommen oder selbst gereinigt haben. – Und wohl mit Recht, sagte er. – Nächst dem nun glaubst du wohl werden sie den Grundriß der Staatsverfassung vorzeichnen? – Was anders! – Hienach, denke ich, wenn sie sich an die Arbeit geben, werden sie wohl häufig auf beides hinsehn, auf das in der Natur gerechte schöne besonnene und alles dergleichen, und dann auch wieder auf jenes bei den Menschen vorhandene, und werden mischend und zusammensetzend aus ihren Bestrebungen das mannhafte hineinbilden nach Maßgabe jenes, was auch Homeros schon, wo es sich unter den Menschen findet, das göttliche und gottgleiche genannt hat. – Richtig, sagte er. – Und so werden sie wohl, denke ich, einiges auslöschen, einiges wieder einzeichnen, bis sie möglichst menschliche Sitten, soviel es sein kann, gottgefällig gemacht haben. – Die schönste Zeichnung, sagte er, wäre dies wenigstens. – Überzeugen wir nun wohl, sprach ich, jene, von denen du sagtest sie würden in geschlossenen Reihen gegen uns angehen, daß ein solcher Zeichner des Staats derjenige ist, den wir damals gegen sie lobten und um deswillen sie uns böse wurden, daß wir ihm die Staaten übergeben wollten? und werden sie lieber, wenn sie es jetzt hören, etwas sanfter sein? – Bei weitem wohl, sprach er, wenn sie bei Sinnen sind. – Wie sollten sie es auch eigentlich anzweifeln? Etwa so, daß die Philosophen nicht das Seiende und die Wahrheit liebten? – Das wäre ja ungereimt! sagte er. – Aber etwa daß die Natur von diesen, wie wir sie beschrieben haben, nicht dem edelsten verwandt wäre? – Auch das nicht. – Wie? oder daß eine solche, wenn sie zu den ihr gebührenden Beschäftigungen gelangt, nicht vollkommen trefflich und philosophisch werden müsse, wenn irgend eine? oder werden sie dies lieber von jenen sagen die wir ausgeschlossen haben? – Wohl nicht! – Wird es sie also noch erbittern, wenn wir sagen, daß, ehe sich das philosophische Geschlecht eines Staates bemächtigt, weder für den Staat noch die Bürger des Unheils ein Ende sein wird, noch die Verfassung, die wir in unserer Rede nur dichten, in wirkliche Erfüllung gehn kann? – Weniger wohl vielleicht, sagte er. – Sagen wir nicht lieber, sprach ich, sie würden es nicht nur weniger sein, sondern ganz und gar besänftigt und überzeugt worden zu sein würden sie nun, wenn auch nur (502) aus Scham, eingestehn? – Allerdings, sagte er. – Diese also, sprach ich, sollen uns nun überzeugt sein. Sollte aber das wohl jemand bezweifeln, daß nicht Söhne von Königen oder Gewalthabern könnten geboren werden mit philosophischer Natur? – Wohl niemand, sagte er. – Daß es aber, wenn sie so geboren sind, ganz natürlich sei, daß sie werden verdorben werden, könnte wohl einer sagen. Denn daß es für sie schwer ist sich zu retten, geben wir auch zu; daß aber in aller Zeit auch nicht einer sollte können gerettet werden, könnte das wohl jemand behaupten? – Und wie? – Aber, sprach ich, Ein solcher, der einen folgsamen Staat findet, ist ja genug um alles ins Werk zu richten was jetzt so unglaublich gefunden wird. – Freilich genug, sagte er. – Denn wenn ein Regierender, sprach ich, die Gesetze und Einrichtungen einführt, die wir durchgegangen sind: so ist es doch wohl gar nicht unmöglich, daß die Bürger sie werden befolgen wollen. – Nicht im mindesten! – Denn daß, was uns gefällt, auch Andern gefalle, ist denn das etwas so wunderbares und unmögliches? – Das denke ich wenigstens nicht, sprach er. – Daß es aber, wenn nur möglich, das beste wäre, dies, denke ich, haben wir in dem vorigen zur Genüge gezeigt. – Zur Genüge. – Nun also scheint es kommt heraus, was die Gesetzgebung betrifft, daß das beste wäre, wenn das geschähe was wir sagen, daß es aber schwerlich geschehen kann, indessen doch auch nicht unmöglich ist. – Das folgt freilich, sagte

er. –

Also, nachdem wir dieses mit Mühe zu Ende gebracht, ist auch das übrige noch vorzutragen, auf welche Weise und durch welche Kenntnisse und Fertigkeiten die Retter der Verfassung sich bilden werden, und in welchem Alter jeder jedes ergreifen. – Das ist noch vorzutragen, sagte er. – Also war auch das wohl nichts kluges, sprach ich, daß ich anfänglich die Schwierigkeiten in der Art zu den Frauen zu gelangen und die Kindererzeugung und die Einsetzung der Obrigkeiten ausgelassen, weil ich wußte, wie vielen Widerspruch erregend und wie schwierig zu bewerkstelligen die vollkommen richtige sei; denn nun ist es nichts desto weniger doch gekommen, daß ich sie habe beschreiben gemußt. Was nun die Frauen und Kinder betrifft, das ist schon beendet, das aber von den Obrigkeiten müssen wir noch einmal wie von vorn vornehmen. Wir sagten aber, wenn du dich erinnerst, sie müßten sich als Vaterlandsliebende zeigen, geprüft durch Lust und Unlust, daß sie diese (503) Gesinnung weder in Beschwerde noch Furcht noch bei irgend anderen Veranlassungen fahren ließen, oder wer das nicht könne, sei zu verwerfen: wer aber überall ohne Schaden hervorgehe wie im Feuer geprüftes Gold, der sei zum Regenten zu bestellen, und ihm Preis und Ehre zu verleihen im Leben und im Tode. Das war es was gesagt wurde, indem die Rede sich verdeckt an der Seite vorbeischlich, aus Furcht das aufzuregen, was uns jetzt bevorsteht. – Vollkommen richtig, sagte er, denn ich erinnere mich wohl. – Ich trug nämlich Bedenken, o Lieber, sagte ich, auszusprechen was nun doch gewagt ist, und jetzt sei denn dieses schon gewagt zu sagen, daß man zu den obersten Hütern die Philosophen bestellen muß. – Das sei erklärt, sagte er. – Bedenke nun, wie natürlich es ist, daß du deren gar wenige haben wirst. Denn der Natur, welche wir beschrieben haben, einzelne Teile wollen sich schon selten zusammenfinden, sondern erzeugen sich gewöhnlich nur zerstreut. – Wie meinst du das? sagte er. – Die gelehrigen und gedächtnisreichen und geistesgegenwärtigen und scharfsinnigen und was damit zusammenhängt, weißt du wohl, pflegen eben nicht, so wie auch die von kühner und großartiger Gesinnung, zugleich auch so geartet zu sein, daß sie sittsam in Ruhe und Gleichmäßigkeit leben wollen; sondern die solchen werden von ihrem raschen Geiste getrieben wohin es sich trifft, und alles beharrlichen sind sie bar. – Richtig, sagte er. – Und wiederum die beharrlichen und nicht leicht veränderlichen Gemüter, auf die man sich am meisten als zuverlässig verlassen könnte, und die im Kriege schwerbeweglich sind von der Furcht, verhalten sich zum Lernen auch eben so; sie sind schwer beweglich und schwer fassend, wie betäubt und gleich voll Schlaf und Gähnen wenn sie dergleichen etwas durcharbeiten sollen. – So ist es, sagte er. – Wir aber sagten, sie müßten in beiden gut und schön versehen sein, oder es dürfte einer auch weder an der höchsten Bildung Teil bekommen noch an der höchsten Ehre und Gewalt. – Richtig, sagte er. – Glaubst du nun nicht, daß das selten werde der Fall sein? – Wie sollte es nicht! – Man muß sie also prüfen durch, was wir damals schon sagten, Anstrengung und Furcht und Lust, jetzt aber sagen wir auch noch, was wir damals ausließen, daß man sie in vielerlei Kenntnissen üben müsse, um zu sehen ob sie auch im Stande sind in den schwersten Forschungen auszuhalten, oder ob sie hier die Flucht ergreifen, wie andere sich anderwärts davon machen. – So ziemt es sich (504) allerdings, sagte er, sie zu prüfen. Aber welches hältst du für die schwierigsten Forschungen? – Du erinnerst dich doch, sprach ich, daß wir dreierlei in der Seele unterschieden und daraus ermittelt hatten in Beziehung auf Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit, was jeder von diesen wäre. Oder nicht? – Wenn ich mich dessen nicht erinnerte, sagte er, verdiente ich ja gar nicht das übrige zu hören. – Auch was vor diesem gesagt war? – Welches doch? – Wir sagten ja, um dieses auf das allervollkommenste einzusehn gebe es einen anderen weiteren Gang, den man machen müsse, wenn es so deutlich werden solle; Beweise aber, die mit dem vorher gesagten zusammenhingen, könnten wir so auch anknüpfen, und ihr sagtet, das reiche hin. So wurden demnach dies damals erklärt mit nach meiner Meinung mangelhafter

Genauigkeit, wenn aber für euch befriedigend, so mögt ihr das sagen. – Mir wenigstens, sagte er, schien es angemessen, und so auch den Andern. – Aber Freund, sprach ich, wenn in dergleichen das Maß auch nur im mindesten hinter dem rechten zurückbleibt, ist es gar nicht mehr angemessen; denn unvollständiges ist nichts das Maß von irgend etwas. Allein manche glauben bisweilen es sei schon hinreichend so und bedürfe nicht noch weiter untersucht zu werden. – Freilich, sagte er, begegnet das sehr vielen aus Trägheit. – Aber mit dieser, sprach ich, soll doch der Hüter des Staates und der Gesetze am wenigsten zu schaffen haben. – Natürlich, sprach er. – Ein solcher also, Freund, sagte ich, muß den weiteren Weg gehen und sich nicht minder im Forschen anstrengen als in Leibesübungen, oder, wie wir eben sagten, er wird die größte Einsicht und die ihm am eigentümlichsten zukommt nie zu Stande bringen. – Ist denn dieses, sagte er, nicht die größte? sondern gibt es noch größeres als die Gerechtigkeit, und was wir damals durchgingen? – Auch größeres noch, sprach ich; aber auch schon von diesem muß er nicht wie wir jetzt nur einen Umriß schauen, sondern die allervollständigste Ausarbeitung nicht unterlassen. Oder ist es nicht lächerlich, in andern unbedeutenden Dingen alles zu tun und sich anzustrengen um sie auf das genaueste und reinste zu haben, in dem größten aber nicht auch die größte Genauigkeit zu fordern? – Das ist freilich, sagte er, ein ganz würdiger Gedanke. Aber was du nun meinst unter der größten Einsicht und worauf sie sich bezieht, meinst du jemand werde ablassen dich nicht danach zu fragen? – Nicht eben, sprach ich. Also frage nur auch du. Auf jeden Fall hast du es schon nicht selten gehört, und entweder denkst du nur eben nicht daran, oder du hast wieder im Sinne mich zu fassen und mir Schwierigkeiten zu machen. Ich glaube aber (505) eher das letztere. Denn daß die Idee des Guten die größte Einsicht ist, hast du schon vielfältig gehört, als durch welche erst das gerechte und alles was sonst Gebrauch von ihr macht nützlich und heilsam wird. Und auch jetzt weißt du wohl gewiß, daß ich dies sagen will, und noch überdies, daß wir sie nicht hinreichend kennen; wenn wir sie aber nicht kennen, weißt du wohl, daß, wenn wir auch ohne sie alles andere noch so gut wüßten, es uns doch nicht hilft, wie auch nicht, wenn wir etwas hätten ohne das Gute. Oder meinst du, es helfe uns etwas alle Habe zu haben, nur die gute nicht? oder alles zu verstehn, ohne das gute, schönes und gutes aber nichts zu verstehn? – Beim Zeus, ich nicht, sagte er. – Aber das weißt du ja doch wohl auch, daß der Menge die Lust das Gute zu sein scheint, denen aber, die sich mehr wissen, die Einsicht. – Wie sollte ich nicht! – Und, Lieber, daß die dieses meinenden nicht zu zeigen wissen, welche Einsicht, sondern am Ende genötiget werden zu sagen die des Guten. – Und das gar lächerlich, sagte er. – Wie sollte es nicht, sprach ich, wenn sie uns erst vorwerfen, daß wir das Gute nicht kennen, und dann doch wieder mir uns reden als kennten wir es; denn sie sagen es sei die Einsicht des Guten, als verständen wir nun wieder was sie meinen, wenn sie das Wort gut aussprechen. – Ganz richtig, sagte er. – Und wie? die das Gute als die Lust erklären, sind die etwa weniger irrig als die andern, oder werden sie nicht auch genötigt zu gestehen, es gebe schlechte Lust? – Gar sehr. – Also kommt heraus, denke ich, daß sie gestehen, gutes und schlechtes sei dasselbe. Oder nicht? – Wie anders! – Also daß es vielen und großen Streit darüber gibt, ist offenbar. – Wie sollte es nicht! – Und ist nicht auch das klar, daß von gerechtem und schönem viele nur was so scheint, wenn es auch nicht ist, tun und haben wollen und dafür angesehen sein. Gutes aber genügt niemanden nur scheinbares zu haben, sondern jeder sucht was gut ist, und den Schein verachtet hiebei schon jeder. – Freilich, sagte er. – Was also jede Seele anstrebt und um deswillen alles tut, ahndend es gebe so etwas, aber doch nur schwankend und nicht recht treffen könnend was es wohl ist, noch zu einer festen Überzeugung gelangend wie auch bei andern Dingen, daher aber auch anderes mit verfehlt, was irgend nutz wäre: sollen über diese so wichtige Sache (506) auch jene besten im Staat so im Dunkeln sein, in deren Hände wir alles geben wollen? – Wohl am wenigsten, sagte er. – Ich wenigstens glaube, fuhr ich fort, daß gerechtes und schönes, wenn nicht gewußt in wiefern beides auch gut ist, eben keinen sonderlichen Hüter haben werden an dem er

dies nicht weiß; mir aber ahnet, daß auch jenes beides selbst niemand vorher genau erkennen werde. – Und gar recht ahnet dir, sagte er. – Also unsere Verfassung wird vollständig geordnet sein, wenn ein Hüter, der dieser Dinge kundig ist, die Aufsicht über sie führt? – Notwendig, sagte er. Aber du, o Sokrates, sagst denn du Erkenntnis sei das Gute oder Lust, oder ein anderes als beides? – Du trefflicher Mann, sprach ich, dir sah ich es schon lange an, daß du nicht genug haben würdest an dem, was Andere hierüber meinen. – Es scheint mir auch nicht recht, sagte er, o Sokrates, daß man nur Anderer Lehren hierüber soll vorzutragen wissen, seine eigene aber nicht, zumal wenn man so lange Zeit sich hiemit beschäftigt hat. – Wie? sprach ich, dünkt dich denn das recht, was einer nicht weiß, darüber doch zu reden als wisse er es? – Keinesweges wohl, sagte er, als wisse er es; wohl aber soll er als Meinung vortragen wollen, was er darüber meint. – Wie? fuhr ich fort, hast du es denn den Meinungen ohne Erkenntnis nicht abgemerkt, wie etwas schmähliges sie alle sind, da ja die besten von ihnen blind sind? oder dünken dich die ohne Vernunft doch etwas richtig vorstellen besser zu sein als Blinde, die auch ihren Weg richtig treffen? – Gar nicht, sagte er. – Du willst also schmählisches sehen, blindes und krummes, da du von Andern klares und schönes hören kannst? – Daß du uns beim Zeus, o Sokrates, sprach Glaukon, nur nicht noch am Ende im Stich lassest. Denn wir wollen zufrieden sein, wenn du auch nur eben so, wie du über die Gerechtigkeit und Besonnenheit und das übrige geredet hast, auch über das Gute reden willst. – Auch ich, sprach ich, lieber Freund, wollte gar sehr zufrieden sein! aber daß ich es nur nicht unvermögend bin, und wenn ich es dann doch versuche, mich ungeschickt gebärde und euch zu lachen mache! Allein, ihr herrlichen, was das Gute selbst ist, wollen wir für jetzt doch lassen; denn es scheint mir für unsern jetzigen Anlauf viel zu weit auch nur bis zu dem zu kommen, was ich jetzt darüber denke. Was mir aber als ein Sprößling und zwar als ein sehr ähnlicher des Guten erscheint, will ich euch sagen, wenn es euch auch so recht ist; wo nicht, so wollen wir es lassen. – Nein, sprach er, sage es nur; und des Vaters Beschreibung magst du uns ein andermal entrichten. – Ich wollte, sagte ich, daß ich euch die ganze Schuld zahlen und ihr sie einstreichen könntet, und nicht wie jetzt nur die Zinsen. Diesen Zins also und Sprößling des Guten nehmt für jetzt auf (507) Abschlag. Hütet euch jedoch, daß ich euch nicht wider Willen mit einer verfälschten Rechnung über diese Zinsen hintergehe. – Wir wollen uns schon, sagte er, nach Möglichkeit hüten; sage nur an! – Nachdem ich euch, sagte ich, werde zum Anerkenntnis und in Erinnerung gebracht haben das im vorigen gesagte und auch sonst schon oft erklärte. – Welches denn? fragte er. – Vieles schöne, sprach ich, und vieles gute was einzeln so sei nehmen wir doch an, und bestimmen es uns durch Erklärung. – Das nehmen wir an. – Dann aber auch wieder das Schöne selbst und das Gute selbst und so auch alles was wir vorher als vieles setzten, setzen wir als Eine Idee eines jeden, und nennen es jegliches was es ist. – So ist es. – Und von jenem vielen sagen wir, daß es gesehen werde aber nicht gedacht; von den Ideen hingegen, daß sie gedacht werden aber nicht gesehen. – Auf alle Weise freilich. – Womit nun an uns sehen wir das Gesehene? – Mit dem Gesicht, sagte er. – Nicht auch eben so, sprach ich, mit dem Gehör das gehörte, und so mit den übrigen Sinnen alles wahrnehmbare? – Freilich. – Hast du auch wohl den Bildner der Sinne beachtet, wie er das Vermögen des Sehens und Gesehenwerdens bei weitem am köstlichsten gebildet hat? – Nicht eben, sagte er. – Also betrachte es so. Bedürfen wohl das Gehör und die Stimme noch ein anderes Wesen, damit jenes höre und diese gehört werde, so daß, wenn dieses dritte nicht da ist, jenes nicht hören kann und diese nicht gehört werden? – Keines, sagte er. – Und ich glaube, sprach ich, daß auch die meisten andern, um nicht zu sagen alle, dergleichen nichts bedürfen. Oder weißt du einen anzuführen? – Ich keinen, sagte er. – Aber das Gesicht und das Sichtbare, merkst du nicht, daß die eines solchen bedürfen? – Wie so? – Wenn auch in den Augen Gesicht ist, und wer sie hat versucht es zu gebrauchen, und wenn auch Farbe für sie da ist: so weißt du wohl, wenn nicht ein drittes Wesen hinzukommt, welches eigens hiezu da ist seiner Natur nach, daß dann das Gesicht doch nichts

sehen wird, und die Farben werden unsichtbar bleiben. – Welches ist denn dieses, was du meinst? fragte er. – Was du, sprach ich, das Licht nennst. – Du hast Recht, sagte er. – Also sind durch eine nicht geringe Sache der Sinn des Gesichts und das Vermögen des Gesehenwerdens (508) mit einem köstlicheren Bande als die anderen solchen Verknüpfungen an einander gebunden, wenn doch das Licht nichts unedles ist. – Weit gefehlt wohl daß es das sein sollte. – Und von welchem unter den Göttern des Himmels sagst du wohl, daß dieses abhängt, dessen Licht mache daß unser Gesicht auf das schönste sieht und daß das Sichtbare gesehen wird. – Denselbigen, sagte er, den auch du und jedermann; denn offenbar fragst du doch nach der Sonne. – Verhält sich nun das Gesicht so zu diesem Gott? – Wie? – Das Gesicht ist nicht die Sonne, weder es selbst noch auch das worin es sich befindet, und was wir Auge nennen. – Freilich nicht. – Aber das sonnenähnlichste denke ich ist es doch unter allen Werkzeugen der Wahrnehmung. – Bei weitem. – Und auch das Vermögen, welches es hat, besitzt es doch als einen von jenem Gott ihm mitgeteilten Ausfluß. – Allerdings. – So auch die Sonne ist nicht das Gesicht, aber als die Ursache davon wird sie von eben demselben gesehen. – So ist es, sprach er. – Und eben diese nun, sprach ich, sage nur daß ich verstehe unter jenem Sprößling des Guten, welchen das Gute nach der Ähnlichkeit mit sich gezeugt hat, so daß wie jenes selbst in dem Gebiet des Denkbaren zu dem Denken und dem Gedachten sich verhält, so diese in dem des Sichtbaren zu dem Gesicht und dem Gesehenen. – Wie? sagte er, zeige mir das noch genauer. – Die Augen, sprach ich, weißt du wohl, wenn sie einer nicht auf solche Dinge richtet, auf deren Oberfläche das Tageslicht fällt, sondern auf die nächtlicher Schimmer: so sind sie blöde und scheinen beinahe blind, als ob keine reine Sehkraft in ihnen wäre? – Ganz recht, sagte er. – Wenn aber, denke ich, auf das was die Sonne bescheint: dann sehen sie deutlich, und es zeigt sich, daß in eben diesen Augen die Sehkraft wohnt. – Freilich. – Eben so nun betrachte dasselbe auch an der Seele. Wenn sie sich auf das heftet, woran Wahrheit und das Seiende glänzt: so bemerkt und erkennt sie es, und es zeigt sich daß sie Vernunft hat. Wenn aber auf das mit Finsternis gemischte, das entstehende und vergehende: so meint sie nur und ihr Gesicht verdunkelt sich so, daß sie ihre Vorstellungen bald so bald so herumwirft, und wiederum aussieht, als ob sie keine Vernunft hätte. – Das tut sie freilich. – Dieses also, was dem erkennbaren Wahrheit mitteilt und dem erkennenden das Vermögen hergibt, sage sei die Idee des Guten; aber wie sie der Erkenntnis und der Wahrheit als welche erkannt wird, Ursache zwar ist: so wirst du doch, so schön auch diese beide sind, Erkenntnis und Wahrheit, doch nur, wenn du dir jenes als ein anderes und noch schöneres als beide denkst, richtig denken. Erkenntnis aber und Wahrheit, so wie dort Licht und (509) Gesicht für sonnenartig zu halten zwar recht war, für die Sonne selbst aber nicht recht, so ist auch hier diese beiden für gutartig zu halten zwar recht, für das Gute selbst aber gleichviel welches von beiden anzusehen nicht recht, sondern noch höher ist die Beschaffenheit des Guten zu schätzen. – Eine überschwängliche Schönheit, sagte er, verkündigst du, wenn es Erkenntnis und Wahrheit hervorbringt, selbst aber noch über diesen steht an Schönheit. Für Lust also hältst du es doch gewiß nicht. – Frevle nicht! sprach ich, sondern betrachte sein Ebenbild noch weiter so. – Wie? – Die Sonne, denke ich, wirst du sagen, verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachstum und Nahrung, ohnerachtet sie selbst nicht das Werden ist. – Wie sollte sie das sein! – Eben so nun sage auch, daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt. – Da sagte Glaukon sehr komisch, Apoll das ist ein wundervolles Übertreffen! – Du bist eben, sprach ich, selbst Schuld daran, indem du mich gezwungen hast zu sagen was mir davon dünkt. – Und daß du nur ja nicht aufhörst, sagte er, wenigstens nicht bis du die Ähnlichkeit mit der Sonne noch weiter durchgenommen hast, wenn noch etwas zurück ist. – Gewiß, sagte ich, ist noch mancherlei zurück. – So lasse nur ja, sagte er, auch nicht das kleinste aus. – Ich werde



wohl, denke ich, gar vieles auslassen müssen; indes soviel für jetzt möglich ist, davon will ich mit Willen nichts übergehen. – Ja nicht, sagte er. – Merke also, sprach ich, wie wir sagen, daß dieses zwei sind und daß sie herrschen, das eine über das denkbare Geschlecht und Gebiet, das andere über das sichtbare, damit du nicht, wenn ich sage über den Himmel, meinst ich wolle in Worten spielen. Also diese beiden Arten hast du nun, das denkbare und sichtbare. – Die habe ich. – So nimm nun wie von einer in zwei geteilten Linie die ungleichen Teile, und teile wiederum jeden Teil nach demselben Verhältnis das Geschlecht des sichtbaren und das des denkbaren: so gibt dir vermöge des Verhältnisses von Deutlichkeit und Unbestimmtheit in dem sichtbaren der eine Abschnitt Bilder. Ich nenne aber Bilder zuerst die Schatten, dann die Erscheinungen im Wasser und die sich auf allen dichten (510) glatten und glänzenden Flächen finden und alle dergleichen, wenn du es verstehst. – Ich verstehe es. – Und als den andern Abschnitt setze das, dem diese gleichen, nämlich die Tiere bei uns und das gesamte Gewächsreich und alle Arten des künstlich gearbeiteten. – Das setze ich, sagte er. – Wirst du auch die Sache selbst behaupten wollen, sprach ich, daß in Bezug auf Wahrheit und nicht, wie sich das Vorstellbare von dem Erkennbaren unterscheidet, so auch das nachgebildete von dem welchem es nachgebildet ist? – Das möchte ich gar sehr, sagte er. – So betrachte nun auch die Teilung des denkbaren wie dies zu teilen ist. – Wonach also? – Sofern den einen Teil die Seele genötigt ist, indem sie das damals abgeschnittene als Bilder gebraucht, zu suchen von Voraussetzungen aus nicht zum Anfange zurückschreitend, sondern nach dem Ende hin, den andern hingegen auch von Voraussetzungen ausgehend, aber zu dem keiner Voraussetzung weiter bedürftigen Anfang hin, und indem sie ohne die bei jenem angewendeten Bilder mit den Begriffen selbst verfährt. – Dieses, sagte er, was du da erklärst, habe ich nicht gehörig verstanden. – Hernach aber, sprach ich; denn wenn folgendes noch vorangeschickt ist, wirst du es leichter verstehen. Denn ich denke du weißt, daß die, welche sich mit der Meßkunst und den Rechnungen und dergleichen abgeben, das Gerade und Ungerade und die Gestalten und die drei Arten der Winkel und was dem sonst verwandt ist in jeder Verfahrungsart voraussetzend, nachdem sie dies als wissend zum Grunde gelegt keine Rechenschaft weiter darüber weder sich noch andern geben zu dürfen glauben, als sei dies schon allen deutlich, sondern hievon beginnend gleich das weitere ausführen und dann folgerechterweise bei dem anlangen, auf dessen Untersuchung sie ausgegangen waren. – Allerdings, sagte er, dies ja weiß ich. – Auch daß sie sich der sichtbaren Gestalten bedienen und immer auf diese ihre Reden beziehen, ohnerachtet sie nicht von diesen handeln, sondern von jenem, dem diese gleichen, und um des Vierecks selbst willen und seiner Diagonale ihre Beweise führen, nicht um deswillen welches sie zeichnen, und so auch sonst überall dasjenige selbst was sie nachbilden und abzeichnen, wovon es auch Schatten und Bilder im Wasser gibt, deren sie sich zwar als Bilder bedienen, immer aber jenes selbst zu erkennen trachten, was man nicht anders sehen kann als mit dem Verständnis. – Du hast Recht, sagte er. – Diese Gattung also (511) sagte ich allerdings sei auch erkennbares, die Seele aber sei genötigt bei der Untersuchung derselben sich der Voraussetzung zu bedienen, nicht so daß sie zum Anfang zurückgeht, weil sie sich nämlich über die Voraussetzungen hinauf nicht versteigen kann, sondern so daß sie sich dessen als Bilder bedient, was von den unteren Dingen dargestellt wird, und zwar derer die im Vergleich mit den andern als hell und klar verherrlicht und in Ehren gehalten werden. – Ich verstehe, sagte er, daß du meinst, was zur Geometrie und den ihr verwandten Künsten gehört. – So verstehe denn auch, daß ich unter dem andern Teil des denkbaren dasjenige meine, was die Vernunft unmittelbar ergreift, indem sie mittelst des dialektischen Vermögens Voraussetzungen macht, nicht als Anfänge, sondern wahrhaft Voraussetzungen als Einschnitt und Anlauf, damit sie bis zum Aufhören aller Voraussetzung an den Anfang von allem gelangend, diesen ergreife, und so wiederum, sich an alles haltend was mit jenem zusammenhängt, zum Ende hinabsteige, ohne sich überall irgend etwas sinnlich wahrnehmbaren, sondern nur der Ideen selbst an und für sich dazu

zu bedienen, und so am Ende eben zu ihnen, den Ideen, gelange. – Ich verstehe, sagte er, zwar noch nicht genau, denn du scheinst mir gar vielerlei zu sagen, doch aber daß du bestimmen willst, was vermittelst der dialektischen Wissenschaft von dem seienden und denkbaren geschaut werde, sei sicherer als was von den eigentlich so genannten Wissenschaften, deren Anfänge Voraussetzungen sind, welche dann die Betrachtenden mit dem Verstande und nicht mit den Sinnen betrachten müssen. Weil sie aber ihre Betrachtung nicht so anstellen, daß sie bis zu den Anfängen zurückgehen, sondern nur von den Annahmen aus: so scheinen sie dir keine Vernunftkenntnis davon zu haben, obgleich, ginge man vom Anfange aus, sie ebenfalls erkennbar wären. Verstand aber scheinst du mir die Fertigkeit der Meßkünstler und was dem ähnlich ist zu nennen, als etwas zwischen der bloßen Vorstellung und der Vernunftkenntnis zwischen inne liegendes. – Vollkommen richtig, sprach ich, hast du es aufgefaßt! Und nun nimm mir auch die diesen vier Teilen zugehörigen Zustände der Seele dazu, die Vernunftinsicht dem obersten, die Verstandesgewißheit dem zweiten, dem dritten aber weise den Glauben an und dem vierten die Wahrscheinlichkeit; und ordne sie dir nach dem Verhältnis, daß soviel das, worauf sie sich beziehn, an der Wahrheit Teil hat, soviel auch jedem von ihnen Gewißheit zukomme. – Ich verstehe, sagte er, und räume es ein, und ordne sie wie du sagst.

## Siebentes Buch

### Siebentes Buch

(514) Nächst dem, sprach ich, vergleiche dir unsere Natur in Bezug auf Bildung und Unbildung folgendem Zustande. Sieh nämlich Menschen wie in einer unterirdischen höhlenartigen Wohnung, die einen gegen das Licht geöffneten Zugang längs der ganzen Höhle hat. In dieser seien sie von Kindheit an gefesselt an Hals und Schenkeln, so daß sie auf demselben Fleck bleiben und auch nur nach vorne hin sehen, den Kopf aber herumzudrehen der Fessel wegen nicht vermögend sind. Licht aber haben sie von einem Feuer, welches von oben und von ferne her hinter ihnen brennt. Zwischen dem Feuer und den Gefangenen geht oben her ein Weg, längs diesem sieh eine Mauer aufgeführt, wie die Schranken welche die Gaukler vor den Zuschauern sich erbauen, über welche herüber sie ihre Kunststücke zeigen. – Ich sehe, sagte er. – Sieh nun längs dieser Mauer Menschen allerlei Gefäße tragen, die über die Mauer herüber ragen, und Bildsäulen und andere steinerne und hölzerne (515) Bilder und von allerlei Arbeit; Einige, wie natürlich, reden dabei, andere schweigen. – Ein gar wunderliches Bild, sprach er, stellst du dar und wunderliche Gefangene. – Uns ganz ähnliche, entgegnete ich. Denn zuerst, meinst du wohl, daß dergleichen Menschen von sich selbst und von einander etwas anderes zu sehen bekommen als die Schatten, welche das Feuer auf die ihnen gegenüberstehende Wand der Höhle wirft? – Wie sollten sie, sprach er, wenn sie gezwungen sind zeitlebens den Kopf unbeweglich zu halten! – Und von dem vorübergetragenen nicht eben dieses? – Was sonst? – Wenn sie nun mit einander reden könnten, glaubst du nicht, daß sie auch pflegen würden dieses vorhandene zu benennen was sie sähen? – Notwendig. – Und wie, wenn ihr Kerker auch einen Widerhall hätte von drüben her, meinst du, wenn einer von den Vorübergehenden spräche, sie würden denken etwas anderes rede als der eben vorübergehende Schatten? – Nein, beim Zeus, sagte er. – Auf keine Weise also können diese irgend etwas anderes für das wahre halten als die Schatten jener Kunstwerke? – Ganz unmöglich. – Nun betrachte auch, sprach ich, die Lösung und Heilung von ihren Banden und ihrem Unverstande, wie es damit natürlich stehn würde, wenn ihnen folgendes begegnete. Wenn einer entfesselt wäre, und gezwungen würde sogleich aufzustehn, den Hals herumzudrehn, zu gehn und gegen das Licht zu sehn, und indem er das täte immer Schmerzen hätte, und wegen des flimmernden Glanzes nicht recht vermöchte jene Dinge zu erkennen, wovon er vorher die Schatten sah: was meinst du wohl, würde er sagen, wenn ihn einer versicherte, damals habe er lauter nichtiges gesehen, jetzt aber dem seienden näher und zu dem mehr seienden gewendet sähe er richtiger, und ihm jedes vorübergehende zeigend ihn fragte und zu antworten zwänge was es sei? meinst du nicht er werde ganz verwirrt sein und glauben, was er damals gesehn sei doch wirklicher als was ihm jetzt gezeigt werde? – Bei weitem, antwortete er. – Und wenn man ihn gar in das Licht selbst zu sehen nötigte, würden ihm wohl die Augen schmerzen und er würde fliehen und zu jenem zurückkehren was er anzusehen im Stande ist, fest überzeugt, dies sei weit gewisser als das letzt gezeigte? – Allerdings. – Und, sprach ich, wenn ihn einer mit Gewalt von dort durch den unwegsamen und steilen Ausgang schleppte, und nicht losließe bis er ihn an das Licht der Sonne gebracht hätte, wird er nicht viel Schmerzen haben und sich gar ungern schleppen lassen? Und wenn er nun an das Licht kommt und die Augen voll Strahlen hat, wird er (516) nichts sehen können von dem was ihm nun für das wahre gegeben wird. – Freilich nicht, sagte er, wenigstens sogleich nicht. – Gewöhnung also, meine ich, wird er nötig haben um das obere zu sehen. Und

zuerst würde er Schatten am leichtesten erkennen, hernach die Bilder der Menschen und der andern Dinge im Wasser, und dann erst sie selbst. Und eben so was am Himmel ist und den Himmel selbst würde er am liebsten in der Nacht betrachten und in das Mond- und Sternenlicht sehn als bei Tage in die Sonne und in ihr Licht. – Wie sollte er nicht! – Zuletzt aber, denke ich, wird er auch die Sonne selbst, nicht Bilder von ihr im Wasser oder anderwärts, sondern sie selbst an ihrer eigenen Stelle anzusehn und zu betrachten im Stande sein. – Notwendig, sagte er. – Und dann wird er schon herausbringen von ihr, daß sie es ist die alle Zeiten und Jahre schafft und alles ordnet in dem sichtbaren Raume, und auch von dem was sie dort sahen gewissermaßen die Ursache ist. – Offenbar, sagte er, würde er nach jenem auch hiezu kommen. – Und wie, wenn er nun seiner ersten Wohnung gedenkt und der dortigen Weisheit und der damaligen Mitgefangenen, meinst du nicht er werde sich selbst glücklich preisen über die Veränderung, jene aber beklagen? – Ganz gewiß. – Und wenn sie dort unter sich Ehre, Lob und Belohnungen für den bestimmt hatten, der das vorüberziehende am schärfsten sah und sich am besten behielt was zuerst zu kommen pflegte und was zuletzt und was zugleich, und daher also am besten vorhersagen konnte was nun erscheinen werde: glaubst du es werde ihn danach noch groß verlangen, und er werde die bei jenen geehrten und Machthabenden beneiden? oder wird ihm das Homerische begegnen und er viel lieber wollen das Feld als Tagelöhner bestellen einem dürftigen Mann und lieber alles über sich ergehen lassen als wieder solche Vorstellungen zu haben wie dort, und so zu leben? – So, sagte er, denke ich wird er sich alles eher gefallen lassen als so zu leben. – Auch das bedenke noch, sprach ich. Wenn ein solcher nun wieder hinunterstiege und sich auf denselben Schemel setzte: würden ihm die Augen nicht ganz voll Dunkelheit sein, da er so plötzlich von der Sonne herkommt? – Ganz gewiß. – Und wenn er wieder in der Begutachtung jener Schatten wetteifern sollte mit denen, die immer dort gefangen gewesen, während es ihm noch vor den Augen flimmert ehe er sie wieder dazu einrichtet, und das möchte keine kleine Zeit seines Aufenthalts (517) dauern, würde man ihn nicht auslachen und von ihm sagen, er sei mit verdorbenen Augen von oben zurückgekommen, und es lohne nicht, daß man versuche hinaufzukommen; sondern man müsse jeden, der sie lösen und hinaufbringen wollte, wenn man seiner nur habhaft werden und ihn umbringen könnte, auch wirklich umbringen? – So sprächen sie ganz gewiß, sagte er. – Dieses ganze Bild nun, sagte ich, lieber Glaukon, muß du mit dem früher gesagten verbinden, die durch das Gesicht uns erscheinende Region der Wohnung im Gefängnisse gleich setzen, und den Schein von dem Feuer darin der Kraft der Sonne; und wenn du nun das Hinaufsteigen und die Beschauung der oberen Dinge setzest als den Aufschwung der Seele in die Gegend der Erkenntnis, so wird dir nicht entgehen was mein Glaube ist, da du doch dieses zu wissen begehrt. Gott mag wissen ob er richtig ist; was ich wenigstens sehe, das sehe ich so, daß zuletzt unter allem erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird, wenn man sie aber erblickt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, daß sie für Alle die Ursache alles richtigen und schönen ist, im sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugend, im erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend, und daß also diese sehen muß, wer vernünftig handeln will es sei nun in eigenen oder in öffentliche Angelegenheiten. – Auch ich, sprach er, teile die Meinung, so gut ich eben kann. – Komm denn, sprach ich, teile auch diese mit mir, und wundere dich nicht, wenn diejenigen, die bis hieher gekommen sind, nicht Lust haben menschliche Dinge zu betreiben, sondern ihre Seelen immer nach dem Aufenthalt oben trachten; denn so ist es ja natürlich, wenn sich dies nach dem vorher aufgestellten Bilde verhält. – Natürlich freilich, sagte er. – Und wie? kommt dir das wunderbar vor, fuhr ich fort, daß von göttlichen Anschauungen unter das menschliche Elend versetzt einer sich übel gebärdet, und gar lächerlich erscheint, wenn er, so lange er noch trübe sieht und ehe er sich noch an die dortige Finsternis hinreichend gewöhnt hat, schon genötiget wird vor Gericht oder anderwärts zu streiten über die Schatten des gerechten

oder die Bilder zu denen sie gehören, und dieses auszufechten, wie es sich die etwa vorstellen, welche die Gerechtigkeit selbst niemals gesehen haben? – Nicht im mindesten zu verwundern! (518) sagte er. – Sondern, wenn einer Vernunft hätte, fuhr ich fort, so würde er bedenken, daß durch zweierlei und auf zwiefache Weise das Gesicht gestört sein kann, wenn man aus dem Licht in die Dunkelheit versetzt wird, und wenn aus der Dunkelheit in das Licht. Und eben so würde er denken gehe es auch mit der Seele, und würde, wenn er eine verwirrt findet und unfähig zu sehen, nicht unüberlegt lachen, sondern erst zusehen, ob sie wohl von einem lichtvolleren Leben herkommend aus Ungewohnheit verfinstert ist, oder ob sie aus größerem Unverstande ins hellere gekommen durch die Fülle des Glanzes geblendet wird; und so würde er dann die eine wegen ihres Zustandes und ihrer Lebensweise glücklich preisen, die andere aber bedauern; oder, wenn er über diese lachen wollte, wäre sein Lachen nicht so lächerlich, als das über die, welche von oben her aus dem Lichte kommt. – Sehr richtig gesprochen, sagte er. – Wir müssen daher, sprach ich, so hierüber denken, wenn das bisherige richtig ist, daß die Unterweisung nicht das sei, wofür Einige sich vermessen sie auszugeben. Nämlich sie behaupten, wenn keine Erkenntnis in der Seele sei, könnten sie sie ihr einsetzen wie wenn sie blinden Augen ein Gesicht einsetzten. – Das behaupten sie freilich, sagte er. – Die jetzige Rede aber, sprach ich, deutet an, daß dieses der Seele eines Jeden einwohnende Vermögen, und das Organ, womit jeder begreift, wie das Auge nicht anders als mit dem gesamten Leibe zugleich sich aus dem Finstern ans Helle wenden konnte, so auch dieses nur mit der gesamten Seele zugleich von dem Werdenden abgeführt werden muß, bis es das Anschauen des Seienden und des glänzendsten unter dem Seienden aushalten lernt. Dieses aber, sagten wir, sei das Gute; nicht wahr? – Ja. – Hievon nun eben, sprach ich, mag sie wohl die Kunst sein, die Kunst der Umlenkung, auf welche Weise wohl am leichtesten und wirksamsten dieses Vermögen kann umgewendet werden, nicht die Kunst ihm das Sehen erst einzubilden, sondern als ob es dies schon habe und nur nicht recht gestellt sei und nicht sehe wohin es solle, ihm dieses zu erleichtern. – Das leuchtet ein, sagte er. – Die andern Tugenden der Seele nun, wie man sie zu nennen pflegt, mögen wohl sehr nahe liegen denen des Leibes; denn in der Wirklichkeit früher nicht vorhanden, scheinen sie erst hernach angebildet zu werden durch Gewöhnungen und Übung; die des Erkennens aber mag wohl vielmehr einem göttlicheren angehören, wie es scheint, welches seine Kraft niemals verliert, nur aber durch Lenkung nützlich und (519) heilbringend oder auch unnütz und verderblich wird. Oder hast du noch nicht auf die geachtet, die man böse aber klug nennt, wie scharf ihr Seelchen sieht und wie genau es dasjenige erkennt worauf es sich richtet, daß es also kein schlechtes Gesicht hat, aber dem Bösen dienen muß, und daher, je schärfer es sieht, um desto mehr Böses tut. – Allerdings, sagte er. – Eben dieses indes an einer solchen Natur, wenn sie von Kindheit an gehörig beschnitten und das dem Werden oder der Zeitlichkeit verwandte ihr ausgeschnitten worden wäre, was sich wie Bleikugeln an die Gaumenlust und andere Lüste und Weichlichkeiten anhängt und das Gesicht der Seele nach unten wendet, würde dann hievon befreit sich zu dem wahren hinwenden und dann bei denselbigen Menschen auch dieses auf das schärfste sehen, eben wie das dem es jetzt zugewendet ist. – Natürlich, sagte er. – Und wie, sprach ich, ist nicht auch dies natürlich und nach dem bisher gesagten notwendig, daß weder die Ungebildeten und der Wahrheit unkundigen dem Staat gehörig vorstehen werden, noch auch die, welche man sich immerwährend mit den Wissenschaften beschäftigen läßt? die einen, weil sie nicht einen Zweck im Leben haben, auf welchen zielend sie alles täten, was sie tun für sich und öffentlich; die andern, weil sie gutwillig gar nicht Geschäfte werden betreiben wollen, in der Meinung, daß sie noch immer auf den Inseln der Seligen leben und also abwesend sind. – Richtig, sagte er. – Uns also, als den Gründern der Stadt, sprach ich, liegt ob die trefflichsten Naturen unter unsern Bewohnern zu nötigen, daß sie zu jener Kenntnis zu gelangen suchen, welche wir im vorigen als die größte aufstellten, nämlich das Gute zu sehen, und die Reise aufwärts dahin anzutreten; aber

wenn sie dort oben zur Genüge geschaut haben, darf man ihnen nicht erlauben, was ihnen jetzt erlaubt wird. – Welches meinst du? – Dort zu bleiben, sprach ich, und nicht wieder zurückkehren zu wollen zu jenen Gefangenen, noch Anteil zu nehmen an ihren Mühseligkeiten und Ehrenbezeugungen, mögen diese nun geringfügig sein oder bedeutend. – Also, sagte er, wollen wir ihnen Unrecht zufügen, und Schuld daran sein daß sie schlechter leben, da sie es besser könnten? – Du hast wieder vergessen Freund, sprach ich, daß der Gesetzgeber sich nicht dieses angelegen sein läßt, daß Ein Geschlecht im Staat sich ausgezeichnet wohl befinde, sondern daß er im ganzen Staate Wohlsein muß hervorzubringen suchen, indem er die Bürger ineinander fügt und sie teils überredet, teils nötigt einander mitzuteilen von dem Nutzen den jeder dem gemeinen Wesen leisten kann, und indem er Männer dieser Art (520) dem Staate selbst zuzieht, nicht um sie hernach gehn zu lassen wohin jeder will, sondern um sich selbst ihrer für den Verein, des Staates zu bedienen. – Richtig, sagte er; das hatte ich freilich vergessen. – Betrachte nun, o Glaukon, fuhr ich fort, daß wir den bei uns sich bildenden Philosophen kein Unrecht tun werden, sondern ganz gerechtes gegen sie aussprechen, wenn wir ihnen zumuten für die Andern Sorge zu tragen und sie in Obhut zu halten. Wir werden ihnen nämlich sagen, daß die in andern Staaten Philosophen werden billigerweise an den Arbeiten in denselben keinen Teil nehmen; denn sie bilden sich zu solchen von freien Stücken wider Willen der jedesmaligen Verfassung, und das sei ganz billig, daß was von selbst gewachsen ist, da es niemanden für seine Kost verpflichtet ist, auch nicht Lust hat jemanden Kostgeld zu bezahlen. Euch aber haben wir zu eurem und des übrigen Staates Besten wie in den Bienenstöcken die Weisel und Könige erzogen und besser und vollständiger als die übrigen ausgebildet, so daß ihr tüchtiger seid an beidem teilzunehmen. Ihr müßt also nun wieder herabsteigen jeder in seiner Ordnung zu der Wohnung der Übrigen, und euch mit ihnen gewöhnen das Dunkle zu schauen. Denn gewöhnt ihr euch hinein: so werdet ihr tausendmal besser als die dortigen sehen, und jedes Schattenbild erkennen was es ist und wovon, weil ihr das schöne, gute und gerechte selbst in der Wahrheit gesehen habt. Und so wird uns und euch der Staat wachend verwaltet werden und nicht träumend, wie jetzt die meisten von solchen verwaltet werden, welche Schattengefecht miteinander treiben und sich entzweien um die Obergewalt, als ob sie ein gar großes Gut wäre. Das Wahre daran ist aber dieses, der Staat, in welchem die zur Regierung berufenen am wenigsten Lust haben zu regieren, wird notwendig am besten und ruhigsten verwaltet werden, der aber entgegengesetzte Regenten bekommen hat, auch entgegengesetzt. – Ganz gewiß, sagte er. – Meinst du nun, daß unsere Zöglinge uns ungehorsam sein werden, wenn sie dies hören, und sich nicht jeder an seinem Teil im Staate werden mitplagen wollen, die übrige viele Zeit aber mit einander im reinen wohnen? – Unmöglich! antwortete er; denn nur Gerechtes fordern wir ja von Gerechten. Auf alle Weise jedoch werden sie nur recht wie zu etwas notwendigem jeder zu seiner Amtsführung gehn, ganz das Gegenteil von denen die jetzt in den Staaten regieren. – Denn so verhält es sich, Freund, sprach ich. Wenn du denen, welche regieren sollen, eine Lebensweise (521) ausfindest, welche besser ist als das Regieren, dann kannst du es dahin bringen, daß der Staat wohl verwaltet werde; denn in einem solchen allein werden die wahrhaft Reichen regieren, die es nicht an Golde sind, sondern woran der Glückselige reich sein soll, an tüchtigem und vernunftmäßigem Leben. Wenn aber Hungerleider und Arme an eigenem Gut an die öffentlichen Angelegenheiten gehn, in der Meinung von dort her Gutes an sich reißen zu müssen: so geht es nicht. Denn wird die Verwaltung etwas, worum man sich reißt und schlägt: so muß ein solcher einheimischer und innerer Krieg die Kriegführenden selbst und den übrigen Staat verderben. – Vollkommen richtig, sagte er. – Kennst du nun, sprach ich, eine andere Lebensweise, welche aus der bürgerlichen Gewalt wenig macht, als die der ächten Philosophie? – Keine beim Zeus, sprach er. – Nun aber sollen ja nicht Liebhaber des Regierens dazu gelangen, weil sie sonst als Mitbewerber darum streiten werden. – Freilich. – Welche Andere also willst du nötigen mit der Fürsorge für den Staat

sich zu befassen, als welche sowohl dessen am kundigsten sind, wodurch ein Staat gut verwaltet wird, als auch welche zugleich andere Belohnungen kennen und eine andere Lebensweise als die staatsmännische? – Keine Andere, sagte er. –

Willst du also, daß wir nun schon dieses überlegen, auf welche Weise wir zu solchen gelangen, und wie man sie ans Licht heraufbringt nach Art Einiger, von denen erzählt wird, sie seien aus der Unterwelt zu den Göttern hinaufgestiegen? – Wie sollte ich nicht wollen! sagte er. – Das ist nun freilich, scheint es, nicht wie sich eine Scherbe umwendet, sondern es ist eine Umlenkung der Seele, welche aus einem gleichsam nächtlichen Tage zu dem wahren Tage des Seienden jene Auffahrt antritt, welche wir eben die wahre Philosophie nennen wollen. – Allerdings. – Also müssen wir sehen, welche unter allen Kenntnissen eine solche Kraft habe? – Wie sollten wir nicht! – Welche Wissenschaft also o Glaukon könnte wohl ein solcher Zug sein für die Seele von dem Werdenden zu dem Seienden? Dieses aber fällt mir eben noch ein indem ich rede; sagten wir nicht, unsere Herrscher müßten notwendig in ihrer Jugend wackre Kriegerkämpfer sein? – Das sagten wir. – Also muß ja wohl die Wissenschaft die wir suchen auch dieses noch dazu haben außer jenem. – Was denn? – Kriegerischen Männern nicht unbrauchbar zu sein. – Das muß sie, wenn es angeht. – In der Gymnastik und Musik aber sind sie uns ja zuvor schon unterwiesen worden. – So war es, sagte er. – Und die Gymnastik hat es doch ganz mit einem Werdenden und Vergänglichem zu tun, denn sie führt Aufsicht über Wachstum und Verfall des Leibes. – Offenbar. – Diese also wäre nicht die gesuchte Wissenschaft. – Freilich nicht. – Aber etwa die Musik, (522) wie wir sie früher beschrieben haben? – Aber die war ja, sagte er, ein Gegenstück zur Gymnastik, wenn du dich erinnerst. Sie erzog durch Gewöhnungen unsere Wächter mittelst des Wohlklanges eine gewisse Wohlgestimmtheit nicht Wissenschaft ihnen einflößend, und mittelst des Zeitmaßes die Wohlgemessenheit, woneben sie in Reden noch anderes diesem ähnliches hatte, mochten es nun die fabelhafteren sein oder die der Wahrheit verwandteren; eine Wissenschaft aber, die zu demjenigen gut ist was du jetzt suchst, war wohl gar nicht in ihr. – Auf das genaueste, sprach ich, bringst du es mir in Erinnerung. Denn dergleichen hatte sie in der Tat nicht. Aber, bester Glaukon, wo wäre nun eine solche? Die Künste dünken uns doch insgesamt unedel zu sein? – Freilich. – Also was für eine andere Kenntnis bleibt uns noch übrig, wenn Musik Gymnastik und Gewerbskünste ausgeschlossen sind? Wohl, sagte ich, wenn wir außer diesen nichts mehr finden können: so laß uns etwas von dem nehmen, was sich auf sie alle bezieht. – Was doch? – Wie jenes gemeine, dessen alle Künste und Verständnisse und Wissenschaften noch dazu bedürfen, was auch jeder mir zuerst lernen muß. – Was denn? sagte er. – Jenes schlichte, sprach ich, die Eins und zwei und drei zu verstehen; ich nenne es aber, um es kurz zusammenzufassen, Zahl und Rechnung. Oder ist es damit nicht so, daß jegliche Kunst und Wissenschaft daran teilnehmen muß? – Gar sehr, sagte er. – Nicht auch, sprach ich, die Kriegskunst? – Diese nun ganz notwendig, sagte er. – Wenigstens, sagte ich, den Agamemnon stellt doch in der Tragödie Palamedes überall als einen ganz lächerlichen Feldherrn dar. Oder besinnst du dich nicht, daß er sagt, nachdem er die Zahl ausgemittelt, habe er die Ordnungen dem Heer eingerichtet vor Ilion, und die Schiffe und alles andere gezählt, als ob sie vorher wären ungezählt gewesen, und Agamemnon, wie es scheint, nicht einmal gewußt habe wieviel Füße er hatte, wenn er ja nicht zählen konnte. Und was für ein Feldherr muß er also wohl gewesen sein? – Ein gar abgeschmackter, sagte er, wenn das wahr ist. – Wollen wir also nicht festsetzen, daß für einen Kriegsmann zählen und rechnen können eine notwendige Kenntnis sei? – Diese wohl vorzüglich, sagte er, wenn er nur etwas von den Aufstellungen versteht, ja wenn er nur ein Mensch sein soll. – Denkst du nun, sprach ich, über diese Kenntnis eben das (523) was ich? – Was denn? – Sie mag wohl zu dem auf die Vernunftseinsicht führenden, was wir suchen, ihrer Natur nach gehören, niemand aber sich ihrer recht als eines auf alle Weise zum Sein

hinziehenden bedienen. – Wie, sagte er, meinst du das? – Ich will versuchen, sprach ich, deutlich zu machen wie es mir vorkommt. Wie ich aber bei mir selbst unterscheide, was ein Leitungsmittel zu dem ist, wovon wir reden, und was nicht, das betrachte zuerst mit mir, und stimme dann bei oder stimme ab, damit wir auch dieses deutlicher sehen, ob es so ist wie mir ahndet. – Zeige es nur, sagte er. – Ich zeige dir also, sprach ich, wenn du es siehst, in den Wahrnehmungen einiges, was gar nicht die Vernunft zur Betrachtung auffordert, als werde es schon hinreichend durch die Wahrnehmung bestimmt, anderes hingegen, was auf alle Weise jene herbeiruft zur Betrachtung, als ob dabei die Wahrnehmung nichts gesundes ausrichte. – Offenbar, sagte er, meinst du was sich nur von ferne zeigt und was nach Licht und Schatten gezeichnet ist. – Diesmal, sprach ich, hast du gar nicht getroffen, was ich meine. – Was also, sagte er, meinst du denn? – Nicht auffordernd, sprach ich, ist das, was nicht in eine entgegengesetzte Wahrnehmung zugleich ausschlägt; was aber dazu ausschlägt setze ich als auffordernd, weil die Wahrnehmung nun dieses um nichts mehr als sein Gegenteil kund gibt, sie mag nun von nahem darauf zukommen oder von weitem. So wirst du aber wohl deutlicher sehen, was ich meine. Dies, sagen wir also, wären drei Finger, der kleinste und hier der andere und der mittlere. – Ja, sagte er. – Und denke, daß ich von ihnen als in der Nähe gesehenen rede. Betrachte mir aber nun dieses an ihnen. – Was doch? – Ein Finger ist offenbar jeder von ihnen auf gleiche Weise, und in sofern ist es ganz einerlei, ob man ihn in der Mitte sieht oder am Ende, und ob er weiß ist oder schwarz, stark oder dünn, und was noch mehr dergleichen, denn durch alles dieses wird die Seele der Meisten nicht aufgefordert die Vernunft weiter zu fragen, was wohl ein Finger ist; denn nirgends hat ihnen derselbe Anblick gezeigt, daß ein Finger auch das Gegenteil von einem Finger ist. – Freilich nicht, sagte er. – Dies wäre also offenbar nicht die Vernunft auffordernd oder aufregend.. – Offenbar nicht. – Wie aber ihre Größe und Kleinheit? sieht auch die das Gesicht hinreichend, und so daß es ihm keinen Unterschied macht, ob einer in der Mitte liegt oder am Ende? und erkennt eben so Dicke und Dünneheit, Weichheit und Härte das Gefühl? und zeigen nicht ebenfalls die andern Sinne dergleichen alles nur mangelhaft an? Oder geht es nicht in jedem Sinne so, daß zuerst der über das Harte (524) gesetzte Sinn auch über das Weiche muß gesetzt sein, und der Seele wahrnehmend hartes und weiches als dasselbe meldet? – So ist es, sagte er. – Muß nun nicht hiebei die Seele zweifelhaft werden, als was ihr doch die Wahrnehmung das harte andeutet, wenn sie doch dasselbe weich nennt, und so auch die des leichten und schweren, als was doch leicht und schwer, wenn sie doch das schwere als leicht und das leichte als schwer kund gibt. – Freilich, sagte er, müssen diese Aussagen der Seele gar wunderlich erscheinen und näherer Betrachtung bedürftig. – Natürlich also versucht die Seele bei dergleichen zuerst Überlegung und Vernunft herbeirufend zu erwägen, ob jedes solche angemeldete eins ist oder zwei. – Natürlich. – Und erscheint es als zwei, so ist doch jedes von beiden ein anderes und eines. – Ja. – Und wenn jedes von beiden Eins ist und beide zwei, so erkennt sie doch zwei gesonderte, denn ungesondert würde sie nicht zweie erkennen, sondern Eins. – Richtig. – Großes freilich und kleines, sagten wir, sah auch das Gesicht, aber nicht gesondert, sondern als ein vermischtes. Nicht wahr? – Ja. – Um aber dieses deutlich zu machen ward die Vernunft genötiget ebenfalls großes und kleines zu sehen, nicht vermischt sondern getrennt, also auf entgegengesetzte Weise wie jenes. – Richtig. – Und nicht wahr, von daher fiel es uns zuerst ein danach zu fragen, was wohl recht das große und kleine ist? – Allerdings. – Und so nannten wir dann das eine das Erkennbare, das andere Sichtbare. – Ganz richtig, sagte er. – Dieses nun wollte ich auch jetzt sagen, daß einiges auffordernd für die Vernunft ist, anderes nicht; was nämlich in die Sinne fällt zugleich mit seinem Gegenteil als auffordernd setzend, was aber nicht als nicht erregend für die Vernunft. – Jetzt verstehe ich es schon, sagte er, und es dünkt mich auch so. – Wie nun die Zahl und die Einheit, zu welchem von beiden scheinen sie dir zu gehören? – Ich weiß nicht, sagte er. – Berechne es nur, sprach ich, nach dem vorhergesagten. Denn wenn die Einheit deutlich genug an



und für sich gesehen oder von sonst einem Sinne ergriffen wird: so könnte sie dann keine Hinleitung sein zum Wesen, eben wie wir von dem Finger sagten. Wenn aber mit ihr zugleich immer irgend ein Widerspiel von ihr gesehen wird, so daß kein Ding mehr Eins zu sein scheint, als auch das Gegenteil davon; dann wäre schon eine weitere Beurteilung nötig, und die Seele würde müssen darüber bedenklich werden und den Gedanken in sich aufregend untersuchen und weiter fragen, was doch die Einheit selbst (525) ist. Und so gehörte dann die Beschäftigung mit der Einheit unter jene leitenden und zur Beschauung des Seienden hinlenkenden. – Eben diese aber, sagte er, hat die Wahrnehmung die es mit dem Eins zu tun hat, ganz besonders an sich. Denn wir sehen dasselbige Ding zugleich als Eines und als unendlich vieles. – Wenn nun die Eins, sprach ich, so wird wohl die gesamte Zahl eben dieses an sich haben. – Allerdings. – Das Zählen aber und Rechnen hat es ganz und gar mit der Zahl zu tun. – Freilich. – Dies also zeigt sich als leitend zur Wahrheit. – Auf ganz vorzügliche Weise. – Und gehört also unter die Kenntnisse die wir suchten. Denn dem Krieger ist es seiner Aufstellungen wegen notwendig, dieses zu verstehen; dem Philosophen aber, weil er sich dabei über das Sichtbare und das Werden erheben und das Wesen ergreifen muß, oder er ist doch nie der eigentliche Rechner. – So ist es, sagte er. – Unser Staatswächter aber ist ein Krieger und ein Philosoph. – Wie sollte er nicht! – So wäre denn die Kenntnis ganz geeignet, o Glaukon, sie gesetzlich einzuführen, und die, welche an dem größten im Staate teilhaben sollen zu überreden, daß sie sich an die Rechenkunst geben und sich mit ihr beschäftigen, nicht auf gemeine Weise, sondern bis sie zur Anschauung der Natur der Zahlen gekommen sind durch die Vernunft selbst, nicht Kaufs und Verkaufs wegen wie Handelsleute und Krämer darüber nachsinnend, sondern zum Behuf des Krieges und wegen der Seele selbst und der Leichtigkeit ihrer Umkehr von dem Werden zum Sein und zur Wahrheit. – Sehr wohl gesprochen, sagte er. – Und nun, sprach ich, begreife ich auch, nachdem die Kenntnis des Rechnens so beschrieben ist, wie herrlich sie ist und uns vielfältig nützlich zu dem was wir wollen, wenn einer sie des Wissens wegen betreibt und nicht etwa des Handels wegen. – Wie so, sagte er? – Dadurch ja was wir eben sagten, wie sehr sie die Seele in die Höhe führt und sie nötigt mit den Zahlen selbst sich zu beschäftigen, nimmer zufrieden, wenn einer ihr Zahlen, welche sichtbare und greifliche Körper haben, vorhält und darüber redet. Denn du weißt doch, die sich hierauf verstehen, wenn einer die Einheit selbst im Gedanken zerschneiden will, wie sie ihn auslachen und es nicht gelten lassen; sondern wenn du sie zerschneidest, vervielfältigen jene wieder, aus Furcht, daß die Einheit etwa nicht als Eins, sondern als viele Teile angesehen werde. – Ganz richtig, sagte er. – Was meinst du nun, Glaukon, wenn jemand (526) sie fragte, Ihr wunderlichen, von was für Zahlen redet ihr denn, in welchen die Einheit so ist wie ihr sie wollt, jede ganz jeder gleich und nicht im mindesten verschieden, und keinen Teil in sich habend, was denkst du würden sie antworten? – Ich denke dieses, daß sie von denen reden, welche man nur denken kann, unmöglich aber auf irgend eine andere Art handhaben. – Siehst du also, sprach ich, Lieber, wie notwendig diese Kenntnis uns in der Tat sein muß, da sie die Seele so offenbar nötigt sich der Vernunft selbst zu bedienen zum Behuf der Wahrheit selbst? – Gar sehr freilich, sagte er, teile sie dieses. – Und wie hast du wohl dies schon bemerkt, wie die, welche von Natur Zahlkünstler sind, auch in allen andern Kenntnissen sich schnell fassend zeigen, die von Natur langsamen aber, wenn sie im Rechnen unterrichtet und geübt sind, sollten sie auch keinen andern Nutzen daraus ziehn, wenigstens darin alle gewinnen, daß sie in schneller Fassungskraft sich selbst übertreffen. – So ist es, sagte er. – Und gewiß auch, wie ich denke, wirst du nicht leicht vieles finden, was dem Lernenden und Übenden so viel Mühe machte als eben dieses. – Gewiß nicht. – Aus allen diesen Gründen also dürfen wir die Kenntnis nicht loslassen, sondern die edelsten Naturen müssen darin unterwiesen werden. – Ich stimme ein, sagte er. –

Dies eine also, sprach ich, stehe uns fest. Das andere aber, was damit zusammenhängt, wollen wir

auch sehn ob uns das etwas nützt? – Welches, fragte er? oder meinst du die Meßkunst? – Eben diese, sprach ich. – Was nun an ihr auf das Kriegswesen Bezug hat, sagte er, so ist wohl offenbar, daß dieses nützt. Denn um Lager abzustecken, feste Plätze einzunehmen, das Heer zusammenzuziehn oder auszudehnen und für alles was die Richtung des Heeres in den Gefechten selbst und auf den Märschen betrifft, wird es einen großen Unterschied machen ob einer ein Meßkünstler ist oder nicht. – Zu dem allen, sagte ich, ist freilich ein sehr kleiner Teil der Rechenkunst und der Meßkunst hinreichend; der größere und weiter vorschreitende Teil derselben aber, laß uns zusehen ob der einen Bezug hat auf jenes, nämlich zu machen, daß die Idee des Guten leichter gesehen werde. Es trägt aber, sagten wir, alles dasjenige hiezu bei, was die Seele nötigt sich nach jener Gegend hinzuwenden, wo das seligste von allem Seienden sich befindet, welches eben sie auf jede Weise sehen soll. – Richtig gesprochen, sagte er. – Also wenn die Meßkunst uns nötigt das Sein anzuschauen, so nutzt sie; wenn das Werden, (527) so nutzt sie nicht. – Das behaupten wir freilich. – Und dieses, sprach ich, wird uns wohl niemand, wer nur ein wenig von Meßkunst versteht, bestreiten, daß diese Wissenschaft ganz anders ist, als die welche sie bearbeiten darüber reden. – Wie so? – Sie reden nämlich gar lächerlich und notdürftig; denn es kommt heraus, als ob sie etwas ausrichteten, und als ob sie eines Geschäftes wegen ihren ganzen Vortrag machten, wenn sie quadrieren, verlängern, zusammennehmen und was sie sonst für Ausdrücke haben; die ganze Sache aber wird bloß der Erkenntnis wegen betrieben. – Allerdings, sagte er. – Und ist nicht auch noch dies einzuräumen? – Was doch? – Daß wegen der Erkenntnis des immer seienden, nicht des bald entstehenden bald vergehenden? – Leicht einzuräumen, sagte er. Denn offenbar ist die Meßkunst die Kenntnis des immerseienden. – Also, Bester, wäre sie auch eine Leitung der Seele zum Wesen hin und ein Bildungsmittel philosophischer Gesinnung, daß man nämlich oben habe, was wir jetzt gar nicht geziemend nach unten halten. – So sehr als möglich tut sie das. – So sehr als möglich müssen wir also, sprach ich, darauf halten, daß dir die Leute in deinem Schönstaate der Geometrie nicht unkundig seien. Und auch der Nebengewinn davon ist nicht unbedeutend. – Welcher? – Dessen du erwähntest in Bezug auf den Krieg; ja auch bei allen andern Kenntnissen, um sie vollkommener aufzufassen, wird ein gewaltiger Unterschied sein zwischen denen, die sich mit Geometrie abgegeben haben und die nicht. – Ein gänzlicher beim Zeus, sagte er. – Also diese zweite Kenntnis wollen wir unserer Jugend aufgeben. – Das wollen wir. –

Und wie? die Sternkunde etwa als die dritte? oder meinst du nicht? – Ich gewiß, sagte er. Denn die Zeiten immer genauer zu bemerken der Monate sowohl als der Jahre ist nicht nur dem Ackerbau heilsam und der Schifffahrt, sondern auch der Kriegskunst nicht minder. – Wie anmutig du bist, sprach ich, daß du scheinst die Leute zu fürchten, sie möchten meinen du wollest unnütze Kenntnisse aufbringen. Das aber ist die Sache, nichts geringes, jedoch schwer zu glauben, daß durch jede dieser Kenntnisse ein Sinn der Seele gereinigt wird und aufgeregt, der unter andern Beschäftigungen verloren geht und erblindet, da doch an dessen Erhaltung mehr gelegen ist als an tausend Augen; denn durch ihn allein wird die Wahrheit gesehen. Die nun dieser Meinung auch sind, werden deine Rede, es ist nicht zu sagen wie, vortrefflich finden; die aber hiervon noch nichts irgend gemerkt haben, werden ganz natürlich glauben, daß du nichts sagest. Denn einen andern Nutzen, der der Rede wert wäre, sehn sie nicht dabei. So sieh nun lieber (528) gleich, zu welchen von beiden du redest, oder ob du für keinen von beiden Teilen, sondern dein selbst wegen vorzüglich die Sache untersuchst, nur aber auch niemanden mißgönnen willst, wer etwa noch einen Nutzen davon haben kann. – So, sprach er, will ich am liebsten vorzüglich mein selbst wegen reden sowohl als auch fragen und antworten. – So lenke denn, sprach ich, wieder zurück. Denn nicht richtig haben wir jetzt eben das nächste an der Meßkunde angegeben. – Wie so, fragte er. – Indem wir, sprach ich, nach der Fläche gleich den Körper in Bewegung nahmen, ohne ihn

zuvor an und für sich betrachtet zu haben. Und es wäre doch recht, gleich nach der zweiten Ausdehnung die dritte zu nehmen. Diese hat es aber zu tun mit der Ausdehnung des Würfels und mit allem was Tiefe hat. – Richtig, sagte er. Aber dies, o Sokrates, scheint noch nicht gefunden zu sein. – Und zwar, sprach ich, aus doppelter Ursache; sowohl weil kein Staat den rechten Wert darauf legt, wird hierin nur wenig erforscht bei der Schwierigkeit der Sache, als auch bedürfen die Forschenden eines Anführers, ohne den sie nicht leicht etwas finden werden, und der wird sich zuerst schwerlich finden, und wenn er sich auch fände, würden ihm, wie die Sache jetzt steht, die, welche in diesen Dingen forschen, weil sie sich selbst zuviel dünken, nicht gehorchen. Wenn aber ein ganzer Staat sich an die Spitze stellte, der die Sache gehörig zu schätzen wüßte: so würden sowohl diese gehorchen als auch die Sache würde, wenn anhaltend und angestrengt untersucht, wohl ans Licht kommen müssen, wie sie sich verhält, da sie schon jetzt, wiewohl von den meisten gar nicht geachtet, sondern eher gehemmt, und von den Forschenden selbst, welche die rechte Einsicht nicht haben, nur so weit als sie nützlich ist, dennoch dem allen zum Trotz vermöge ihres innern Reizes gedeiht, und man sich gar nicht wundern muß, daß sie so weit ans Licht gekommen ist. – Anziehend, sagte er, ist sie freilich ganz besonders. Aber erkläre mir noch deutlicher, was du eben meintest. Die ganze Lehre von den Ebenen nanntest du doch Geometrie. – Ja, sprach ich. – Und dann zunächst ihr erst die Astronomie, darauf aber lenktest du um. – Eilfertig, sprach ich, alles recht schnell durchzunehmen, verspätete ich mich vielmehr. Denn da die Methode die Tiefe oder das Körperliche zu finden das nächste war, übersprang ich diese, weil es mit der Untersuchung noch lächerlich steht, und nannte nächst der Meßkunde die Sternkunde, die es mit der Bewegung des körperlichen zu tun hat. – Richtig gesprochen. – So wollen wir denn, sprach ich, die Sternkunde als die vierte setzen, als würde die jetzt ausgelassene sich schon einstellen, wenn nur ein Staat sich darum bekümmerte. – Natürlich! sagte er. Und was du mir eben tadeltest, o Sokrates, wegen der Sternkunde, daß ich sie auf gemeine Art gelobt, so will ich sie jetzt so wie du sie auch treibst loben. Denn das dünkt mich (529) jedem deutlich, daß diese die Seele nötigt nach oben zu sehen, und von dem hiesigen dorthin führt. – Vielleicht, sprach ich, ist es jedem deutlich außer mir; denn mir scheint es nicht so. – Sondern wie? – Daß sie, wie sich jetzt die, welche sie als Philosophie erheben wollen, mit ihr beschäftigen, grade unterwärts sehen macht. – Wie meinst du das? fragte er. – Gar vornehm, sprach ich, scheinst du mir die Kenntnis von dem was droben ist bei dir selbst zu bestimmen was sie ist. Denn du wirst wohl auch, wenn einer Gemälde an der Decke betrachtet und hinaufgereckt etwas unterscheidet, glauben, daß der mit der Vernunft betrachtet und nicht mit den Augen. Vielleicht nun ist deine Ansicht die rechte, meine aber einfältig. Denn ich kann wieder nicht glauben, daß irgend eine andere Kenntnis die Seele nach oben schauen mache als die des seienden und unsichtbaren; mag einer nun nach oben gereckt oder nach unten blinzeln hievon etwas lernen. Wenn aber einer auch noch so sehr nach oben gereckt irgend wahrnehmbares in sich aufzunehmen trachtet: so läugne ich sogar, daß er etwas lerne, weil es von nichts dergleichen eine Wissenschaft gibt, und daß je seine Seele aufwärts schaue, sondern nur unterwärts, und wenn er auch ganz auf dem Rücken liegend in die Höhe guckte zu Wasser oder zu Lande. – Da ist mir recht geschehen, sagte er, und wohlverdient hast du mich gescholten. Aber wie meinst du, müsse man die Sternkunde anders lernen als jetzt geschieht, wenn sie mit Augen für das was wir meinen erlernt werden soll? – So, sprach ich, daß man diese Gebilde am Himmel, da sie doch im sichtbaren gebildet sind, zwar für das beste und vollkommenste in dieser Art halte, aber doch weit hinter dem wahrhaften zurückbleibend, in was für Bewegungen die Geschwindigkeit, welche ist, und die Langsamkeit, welche ist, sich nach der wahrhaften Zahl und allen wahrhaften Figuren gegen einander bewegen und was darin ist fortreiben, welches alles nur mit der Vernunft zu fassen ist, mit dem Gesicht aber nicht. Oder meinst du etwa? – Keinesweges wohl. – Also, sprach ich, jene bunte Arbeit am Himmel muß man nur als Beispiele gebrauchen um jenes nämlich zu erlernen, wie wenn einer auf des Daidalos oder

eines andern Künstlers oder Malers vortrefflich gezeichnete und fleißig ausgearbeitete Vorzeichnungen trifft. Denn wenn einer, der sich auf Meßkunde versteht, diese sieht, so wird er wohl finden, daß sie vortrefflich gearbeitet sind, aber lächerlich doch diese im Ernst darauf anzusehn, als ob man darin das Wesen des Gleichen oder Doppelten oder irgend eines andern Verhältnisses fassen könnte. (530) – Wie sollte das nicht lächerlich sein! sagte er. – Meinst du nun nicht, sprach ich, es werde dem wahrhaft Sternkundigen eben so ergehen, wenn er die Bewegungen, der Gestirne betrachtet? er werde zwar glauben so vortrefflich als nur immer dergleichen Werke zusammengesetzt sein können, sei gewiß von dem Bildner des Himmels dieser und was in ihm ist auch zusammengesetzt; aber das Verhältnis der Nacht zum Tage und dieser zum Monat und des Monates zum Jahr und der andern Gestirne zu diesen und unter sich, meinst du nicht er werde den für ungereimt halten, welcher behauptet diese erfolgen immer auf die gleiche Weise ohne je um das mindeste abzuweichen, da sie doch Körper haben und sichtbar sind, und man müsse auf jede Weise versuchen an ihnen das Wesen zu erfassen? – Das dünkt mich nun auch, sprach er, da ich dich höre. – Also, sprach ich, um uns der Aufgaben zu bedienen, welche sie darbietet, wollen wir wie die Meßkunde so auch die Sternkunde herbeiholen, was aber am Himmel ist lassen, wenn es uns anders darum zu tun ist, wahrhaft der Sternkunde uns befließigend das von Natur vernünftige in unserer Seele aus unbrauchbarem brauchbar zu machen. – Da gibst du vielmal mehr zu tun als jetzt bei der Sternkunde geschieht. – Und ich denke wohl, sagte ich, wir werden es mit allem andern eben so einrichten müssen, wenn wir als Gesetzgeber etwas nutz sein wollen.

Aber was hast du nun noch in Erinnerung zu bringen von hieher gehörigen Kenntnissen? – Nichts jetzt sogleich, sagte er. – Aber die Bewegung selbst, sprach ich, stellt uns nicht eine, sondern mehrere Arten dar; sie nun insgesamt mag ein Sachkundiger aufzuführen wissen, die aber auch uns gleich auffallen, deren sind zwei. – Was für welche? – Es scheinen ja, sprach ich, wie für die Sternkunde die Augen gemacht sind, so für die harmonische Bewegung die Ohren gemacht, und dieses zwei verschwisterte Wissenschaften zu sein, wie die Pythagoräer behaupten und wir zugeben, oder wie sonst tun? – Zugeben. – Also sprach ich, weil das eine weitläufige Sache ist, wollen wir nur von jenen vernehmen, was sie darüber sagen, und ob noch etwas anderes zu diesem; wir aber wollen außer dem allen das unsrige wohl in Acht nehmen. – Was doch? – Daß nicht unseren Zöglingen einfalle etwas hievon unvollständig zu lernen, so daß es nicht jedesmal dahin ausgeht, worauf alles führen soll, wie wir eben von der Sternkunde sagten. Oder weißt du nicht, daß sie es mit der Harmonie eben (531) so machen? wenn sie nämlich die wirklich gehörten Akkorde und Töne gegen einander messen, mühen sie sich eben wie die Sternkundigen mit etwas ab, womit sie nicht zu Stande kommen. – Bei den Göttern, sagte er, und gar lächerlich halten sie bei ihren sogenannten Heranstimungen das Ohr hin, als ob sie den Ton von seinem Nachbar ablauschen wollten, da denn einige behaupten sie hätten noch einen Unterschied des Tones, und dies sei das kleinste Intervall, nach welchem man messen müsse, andere aber läugnen es und sagen, sie klängen nun schon ganz gleich, beide aber halten das Ohr höher als die Vernunft. – Du, sprach ich, meinst jene Guten, welche die Saiten ängstigen und quälen und auf den Wirbeln spannen. Damit aber die Erzählung nicht zu lang werde, will ich dir die Schläge mit dem Hammer und das Ansprechen und Versagen und die Sprödigkeit der Saiten, diese ganze Geschichte will ich dir schenken, und läugne, daß diese Leute etwas von der Sache sagen, sondern vielmehr jene, von denen wir eben sagten, wir wollten sie der Harmonie wegen befragen. Denn diese hier machen es eben so wie jene Astronomen, nämlich sie suchen in diesen wirklich gehörten Akkorden die Zahlen, aber sie steigen nicht zu Aufgaben, um zu suchen welches harmonische Zahlen sind und welches nicht, und weshalb beides. – Das ist auch, sagte er, eine gar wundervolle Sache. – Sehr nützlich allerdings, sprach ich, für die Auffindung des Guten und

Schönen, wenn man sie aber auf andere Weise betreibt, ganz unnütz. – Wahrscheinlich wohl, sagte er. – Ich meines Teils denke, fuhr ich fort, wenn die Bearbeitung der Gegenstände, die wir bis jetzt durchgegangen sind, auf deren Gemeinschaft unter sich und Verwandtschaft gerichtet ist und sie zusammengebracht werden wie sie zusammen gehören, so kann diese Beschäftigung schon etwas beitragen zu dem was wir wollen, und ist dann keine unnütze Mühe; wenn aber nicht, so ist sie unnütz. – So ahndet auch mir, sagte er, aber das ist gar ein großes Werk, o Sokrates. – Schon das Vorspiel, sprach ich, oder was meinst du? Oder wissen wir nicht, daß alles dies nur das Vorspiel ist zu der Melodie, welche eigentlich soll erlernt werden? Denn du meinst doch nicht, daß die in diesen Dingen stark sind, schon die Dialektiker sind? – Nein beim Zeus, außer nur gar wenige von denen die mir bekannt geworden. – Aber auch das doch nicht, daß solche, die nicht einmal vermögen irgend Rede zu stehen oder zu fordern, irgend etwas wissen werden von dem was man wie wir sagen wissen muß? – Auch das gewiß nicht, sagte er. – Also dieses, o Glaukon, ist nun wohl die Melodie (532) oder der Satz selbst, was die Dialektik ausführt? von dem auch, wie er nur mit dem Gedanken gefaßt wird, jenes Vermögen des Gesichts ein Abbild ist, von welchem wir sagten, daß es bestrebt sei auf die Tiere selbst zu schauen und auf die Gestirne selbst ja zuletzt auch auf die Sonne selbst. So auch wenn einer unternimmt Rede zu geben, der zielt ohne alle Wahrnehmung nur mittelst des Wortes und Gedanken auf das selbst was jedes ist; und wenn er nicht eher abläßt, bis er, was das Gute selbst ist, mit der Erkenntnis gefaßt hat, dann ist er an dem Ziel alles Erkennbaren, wie jener dort am Ziel alles Sichtbaren. – Auf alle Weise. – Und diesen Weg nennst du den nicht den dialektischen? – Wie sonst? – Die Lösung aber von den Banden und die Umwendung von den Schatten zu den Bildern selbst und zum Licht, und das Hinaufsteigen aus dem unterirdischen Aufenthalt an den Tag und dort auf die Tiere und Pflanzen selbst zwar und auf das Licht der Sonne nur mit Unvermögen hinschauen, wohl aber auf deren Abbilder im Wasser, hier aber auf göttliche Abbilder und Schatten des Seienden nicht der Bilder Schatten, welche durch ein anderes in Vergleich mit der Sonne eben solches Licht abgeschattet wären: das ist die Kraft, welche die gesamte Beschäftigung mit den Künsten besitzt, welche wir durchgenommen haben; und solche Anleitung gewähren sie dem besten in der Seele zum Anschauen des trefflichsten unter dem Seienden wie dort dem untrüglichsten am Leibe zu der des glänzendsten in dem körperlichen und sichtbaren Gebiet. – Ich, sprach er, nehme es so an; wiewohl es mir gar schwer scheint es anzunehmen, dann aber auch wieder schwer es nicht anzunehmen. Doch, denn man muß das ja nicht diesmal nur hören, sondern noch gar oft darauf zurückkommen, laß uns setzen, dies verhielte sich wie eben gesagt wird, und laß uns nun zu dem Satz selbst gehen und ihn eben so durchnehmen, wie wir das Vorspiel durchgenommen haben. Sprich daher, welches ist das eigentümliche Wesen der Dialektik, in was für Arten zerfällt sie, und welches sind die Wege zu ihr; denn diese wären es nun endlich, dünkt mich, die dahin führen, wo für den Angekommenen Ruhe ist vom Wege und Ende der Wanderschaft. – Du wirst nur, sprach ich, lieber Glaukon, nicht mehr im Stande sein zu folgen! Denn an (533) meiner Bereitwilligkeit soll es nicht liegen und du sollst nicht mehr nur ein Bild dessen, wovon wir reden, sehen, sondern die Sache selbst so gut sie sich mir wenigstens zeigt; ob nun richtig oder nicht, das darf ich nicht behaupten, aber daß es etwas solches gibt muß behauptet werden. Nicht wahr? – Notwendig. – Nicht auch, daß allein die Kraft der Dialektik es dem zeigen kann, welcher der erwähnten Dinge kundig ist, sonst aber es nicht möglich ist? – Auch dies, sagte er, darf man behaupten. – Und dies wenigstens, sprach ich, wird uns wohl niemand bestreiten, wenn wir sagen, daß, was jegliches selbst sei, dies keine andere Wissenschaft sucht ordentlich von allem zu finden, sondern alle andere Künste sich entweder auf der Menschen Vorstellungen und Begierden beziehen oder auch mit Hervorbringen und Zusammensetzen oder mit Pflege des Hervorgebrachten und Zusammengesetzten zu tun haben, die übrigen aber, denen wir zugaben daß sie sich etwas mit dem Seienden befassen, die Meßkunde und was mit ihr

zusammenhängt sehen wir wohl wie sie zwar träumen von dem Seienden ordentlich wachend aber es wirklich zu erkennen nicht vermögen, so lange sie Annahmen voraussetzend diese unbeweglich lassen, indem sie keine Rechenschaft davon geben können. Denn wovon der Anfang ist, was man nicht weiß, Mitte und Ende also aus diesem, was man nicht weiß, zusammengeflochten sind, wie soll wohl, was auf solche Weise angenommen wird, jemals eine Wissenschaft sein können? – Keine gewiß! sagte er. – Nun aber, sprach ich, geht die dialektische Methode allein auf diese Art alle Voraussetzungen aufhebend grade zum Anfange selbst, damit dieser fest werde, und das in Wahrheit in barbarischen Schlamm vergrabene Auge der Seele zieht sie gelinde hervor und führt es aufwärts, wobei sie als Mitdienerinnen und Mitleiterinnen die angeführten Künste gebraucht, welche wir zwar mehrmals Wissenschaften genannt haben, der Gewohnheit gemäß, die aber eines andern Namens bedürfen, der mehr besagt als Meinung aber dunkler ist als Wissenschaft – wir haben sie aber schon früher irgendwo Verständnis genannt; indes denke ich müssen die nicht über die Wörter streiten, denen eine so große Untersuchung wie uns vorliegt. – Freilich nicht! sagte er, sondern wenn eines nur das bestimmt bezeichnet für den Vortrag was man bei sich denkt. – Es beliebt uns also, sprach ich, wie zuvor die erste Abteilung Wissenschaft zu nennen, die zweite Verständnis, die dritte Glaube, die vierte Wahrscheinlichkeit; und diese beiden zusammengenommen (534) Meinung, jene beiden aber Erkenntnis. Und Meinung hat es mit dem Werden zu tun, Erkenntnis mit dem Sein; und wie sich Sein zum Werden verhält, so Erkenntnis zur Meinung, nämlich Wissenschaft zum Glauben, und Verständnis zur Wahrscheinlichkeit. Das Verhältnis dessen aber, worauf sich diese beziehen, das vorstellbare und erkennbare, und die zwifache Teilung jedes von beiden wollen wir lassen, o Glaukon, um nicht in noch vielmal größere Untersuchungen zu geraten als die vorigen. – Mir meinesteils, sagte er, gefällt das übrige alles, so weit ich folgen kann, gleichfalls. – Nennst du nun auch den Dialektiker, der die Erklärung des Seins und Wesens eines jeden faßt? Und wer die nicht hat, wirst du nicht von dem, in wie fern er nicht im Stande ist sich und Andern Rede zu stehn, in so fern auch läugnen er habe hievon Erkenntnis? – Wie könnte ich es wohl behaupten? – Also auch eben so mit dem Guten, wer nicht im Stande ist die Idee des Guten von allem andern aussondernd durch Erklärung zu bestimmen, und wer nicht wie im Gefecht durch alle Angriffe sich durchschlagend, sie nicht nach dem Schein, sondern nach dem Sein zu verfechten suchend durch dies alles mit einer unüberwindlichen Erklärung durchkommt, von dem wirst du auch weder, daß er das Gute selbst erkenne, behaupten wollen, wenn es sich so mit ihm verhält, noch auch irgend ein anderes Gute; sondern wenn er irgend ein Bild davon trifft, daß er es durch Meinung nicht durch Wissenschaft treffe, und daß er dieses Leben verträumend und verschlummernd, ehe er hier erwacht ist, in die Unterwelt kommt und vollkommen in den tiefsten Schlaf versinkt. – Beim Zeus, sagte er, gar sehr werde ich das alles sagen. – Und deine eignen Kinder, die du jetzt in unsrer Rede erziehst und bildest, wenn du die je in der Wirklichkeit erzögest, würdest du sie doch gewiß nicht lassen, wenn sie unvernünftig wären, wie Figuren den Staat regieren und das wichtigste von ihnen abhängig machen? – Freilich nicht. – Sondern du wirst es ihnen zum Gesetz machen, derjenigen Bildung vorzüglich nachzustreben, durch welche sie in Stand gesetzt werden so viel möglich als Wissende zu fragen und zu antworten. – Dies Gesetz werde ich allerdings geben mit dir. – Scheint dir nun nicht, sprach ich, die Dialektik recht wie der Sims über allen anderen Kenntnissen zu liegen, und über diese keine andere Kenntnis mehr mit Recht aufgesetzt werden zu können, sondern es mit den Kenntnissen hier ein Ende zu haben? – Mir wohl, sagte er. –

(535) Nun ist dir also noch die Verteilung übrig, sprach ich, wem wir diese Kenntnisse mitteilen wollen und auf welche Weise? – Offenbar, sagte er. – Erinnerst du dich nun noch unserer ersten Auswahl der Herrscher, was für welche wir ausgewählt haben? – Wie sollte ich nicht! sagte er. –

Übrigens nämlich meinstest du, müsse man jene Naturen auswählen; denn man müsse die festesten und tapfersten vorziehen und nach Vermögen die wohlgestaltetsten. Außerdem aber müssen wir nun noch suchen nicht nur edle und mutige von Gesinnung, sondern auch die für diesen Unterricht günstigen Anlagen müssen sie haben. – Und welche bezeichnest du als solche? – Scharfblick, o Bester, sprach ich, müssen sie mitbringen, und nicht schwer lernen. Denn viel eher noch wird die Seele mutlos bei schwierigen Kenntnissen als bei Leibesübungen. Denn die Anstrengung ist ihr eigentümlicher, weil sie ausschließlich ist und sie sie nicht mit dem Körper teilt. – Richtig, sagte er. – Und einen von gutem Gedächtnis müssen wir suchen, der auch unermüdlich ist und außerordentlich arbeitslustig. Oder wie meinst du sonst werde einer jenes körperliche alles durcharbeiten können, und noch so große Aufgaben des Lernens und Nachdenkens vollenden? – Keiner gewiß, sagte er, der nicht in jedem Sinne gutgeartet ist. – Der jetzige Fehler wenigstens, sprach ich, und die Geringschätzung ist der Philosophie hieraus entstanden, daß man sich nicht gehörig mit ihr abgibt; denn nicht Unächte sollten es tun, sondern Ächte. – Wie meinst du das? – Zuerst, sagte ich, muß einer an der Arbeitsamkeit nicht hinken, der sich mit ihr abgeben will, daß er halb arbeitslustig ist und halb träge. Und so ist es doch, wenn einer zwar die Leibesübungen liebt und die Jagd, und wo es auf den Leib ankommt sich gern anstrengt, aber weder lernlustig ist noch hörlustig noch forschlustig, sondern in dem allen sich ungern anstrengt. Eben so hinkt nun auch, wer seine Arbeitslust nur auf die entgegengesetzte Seite geworfen hat. – Vollkommen richtig. – Und werden wir nicht auch in Bezug auf die Wahrheit eine Seele für verstümmelt halten müssen, welche das freiwillig falsche zwar haßt, es nicht leidend an sich selbst, und wenn Andere lügen in heftigen Unwillen geratend, das unfreiwillige aber sich leicht gefallen läßt, und wenn man sie auf der Unwissenheit ertappt nicht unwillig wird, sondern gar lustig nach Schweineart in der Dummheit herumsudelt. – (536) Allerdings, sagte er. – Auch was Besonnenheit anlangt und Tapferkeit und Großmut und alle Teile der Tugend muß man nicht weniger darauf achten, wer unächt ist und wer ächt. Denn wer dergleichen nicht zu unterscheiden weiß, es sei ein Einzelner oder ein Staat, der hat dann ohne es zu wissen hinkende und unächte, worin er nun eben auf solche treffe, jener zu Freunden, dieser zu Anführern. – Gar sehr, sagte er, verhält es sich so. – Wir aber müssen uns vor allem der Art gewaltig hüten, so daß, wenn wir nur Geradgliedrige und Geradsinnige zu so großen Unterweisungen und Übungen zulassen und ausbilden, die Gerechtigkeit selbst uns nicht wird tadeln können und wir den Staat und die Verfassung retten werden; bringen wir aber Ungeschickte dazu, so werden wir ganz das Gegenteil bewirken und der Philosophie noch mehr Gelächter zuziehn. – Das wäre ja schmähhlich, sagte er. – Freilich, sprach ich. Aber Lächerliches scheint auch mir gegenwärtig begegnet zu sein. – Was doch? – Ich vergaß, daß wir scherzten, und habe die Rede zu scharf gespannt. Denn indem ich sprach, blickte ich zugleich auf die Philosophie, und da ich sie so unwürdig geschmäht sah, scheint mir, daß ich unwillig und ereifert über die Schuldigen zu ernst gesprochen habe was ich sprach. – Nein beim Zeus, sagte er, für mich wenigstens als Zuhörer nicht. – Wohl aber für mich, sprach ich, als Redner. Das aber laß uns nicht vergessen, daß bei unserer ersten Wahl wir Alte gewählt haben, bei der jetzigen dies aber nicht angehn wird. Denn es ist dem Solon nicht zu glauben, daß alternd einer noch viel zu lernen vermag, sondern noch weniger als zu laufen; vielmehr gehören alle großen und anhaltenden Anstrengungen der Jugend. – Notwendig, sagte er. – Was nun zum Rechnen und zur Meßkunde und zu allen den Vorübungen gehört, die vor der Dialektik hergehn sollen, das müssen wir ihnen als Knaben vorlegen, indem wir jedoch die Form der Belehrung nicht als einen Zwang zum Lernen einrichten. – Warum nicht? – Weil, sprach ich, kein Freier irgend eine Kenntnis auf knechtische Art lernen muß. Denn die körperlichen Anstrengungen, wenn sie auch mit Gewalt geübt werden, machen den Leib um nichts schlechter, in der Seele aber ist keine erzwungene Kenntnis bleibend. – Richtig, sagte er. – Nicht also mit Gewalt, o Bester, (537) sprach ich,

sondern spielend beschäftige die Knaben mit diesen Kenntnissen, damit du auch desto besser sehn könntest, wohin ein jeder von Natur sich neigt. – Das hat wohl Grund, sagte er. – Erinnerst du dich nun nicht, sprach ich, daß wir sagten, man müsse die Knaben auch in den Krieg zu Pferde als Zuschauer führen, und wenn es einmal sicher ist sie auch ganz nahe hinzubringen und sie Blut kosten lassen, wie man es mit den jungen Hunden macht? – Des erinnere ich mich. – In allem diesem nun, in den Anstrengungen, dem Unterricht und den Gefahren, muß man, die jedesmal am tüchtigsten hineingehn, in eine gewisse Liste eintragen. – In welchem Alter? fragte er. – Wenn sie, sprach ich, von den notwendigen Leibesübungen losgesprochen werden. Denn diese Zeit, währe sie nun zwei oder drei Jahre, kann unmöglich noch etwas anderes ausrichten; denn Müdigkeit und Schlaf sind dem Lernen feind, auch ist dies selbst nicht eine von den kleinsten Prüfungen, wie sich jeder in den Leibesübungen zeigt. – Wie sollte es nicht. – Nach dieser Zeit aber, sprach ich, von zwanzig Jahren an sollen die vorzüglichen größere Ehre vor den andern genießen, und die den Knaben zerstreut vorgetragenen Kenntnisse müssen für sie zusammengestellt werden zu einer Übersicht der gegenseitigen Verwandtschaft der Wissenschaften und der Natur des Seienden. – Wenigstens, sprach er, wird nur das so erlernte fest sein, wem man es auch beigebracht hat. – Und, sagte ich, die stärkste Probe, wo eine dialektische Natur ist und wo nicht. Denn wer in diese Übersicht eingeht, ist dialektisch; wer nicht, ist es nicht. – Ich stimme dir bei, sagte er. – Hierauf also, sprach ich, wirst du achten müssen, und welche unter ihnen dieses am meisten sind und beharrlich im Lernen, beharrlich auch im Kriege und in allem vorgeschriebenen, diese wiederum, wenn sie dreißig Jahre zurückgelegt haben, aus den Auserwählten auswählen und zu noch größeren Ehren erheben, um, indem du sie durch die Dialektik prüfest, zu sehen, wer von ihnen Augen und die andern Sinne fahren lassend vermag auf das Seiende selbst und die Wahrheit loszugehen. Und hier ist nun viele Behutsamkeit nötig, o Bester. – Weshalb eigentlich? fragte er. – Merkst du denn nicht, sprach ich, das jetzige Übel mit der Dialektik wie groß es ist? – Welches denn? – Daß sie ganz mit Gesetzwidrigkeit angefüllt ist. – Das freilich, sagte er. – Glaubst du also, sprach ich, daß denen etwas ganz wunderbares begegnet und verzeihst ihnen nicht? – Wie so eigentlich? – Wie wenn, sprach ich, ein untergeschobenes Kind bei großem Vermögen in einem vornehmen und ausgebreiteten Geschlecht und unter vielen Schmeichlern (538) erzogen wäre, und wenn es ein Mann geworden erführe, es sei nicht von diesen Eltern die dafür ausgegeben worden, die wahren aber nicht auffinden könnte, kannst du wohl ahnden, wie dieser gegen die Schmeichler, und gegen die, welche ihn untergeschoben haben, gesinnt sein wird zuerst in der Zeit wo er noch nichts von dem Unterschieben wußte, und dann wieder in der, wo er es weiß? oder willst du meine Ahndung davon hören? – Das letztere will ich. – Ich ahnde also, sprach ich, daß er Vater und Mutter und die andern geglaubten Verwandten mehr ehren wird als die Schmeichler, und weniger übersehen, wenn sie etwas bedürfen, weniger auch etwas gesetzwidriges gegen sie tun oder reden, auch weniger ihnen in großen Dingen ungehorsam sein als den Schmeichlern in der Zeit, nämlich wo er die Wahrheit noch nicht weiß. – Natürlich. – Hat er aber das wahre gemerkt: so ahnde ich im Gegenteil, er werde an Ehrfurcht und Bemühung um jene nachlassen, den Schmeichlern aber davon zulegen und ihnen bei weitem mehr als zuvor folgen, ja indem er sich schon unverhohlen zu ihnen hält ganz nach ihrem Willen leben, um jenen Vater aber und die übrigen angeblichen Verwandten, wenn er nicht sehr rechtschaffen ist von Natur, sich gar nichts kümmern. – Du beschreibst alles wie es geschehen wird. Aber wie bezieht sich nun dieses Bild auf diejenigen, welche sich in jenes Gebiet des Denkens begeben? – So. Es gibt doch bei uns Lehren vom Gerechten und Schönen, unter denen wir von Kindheit an erzogen worden sind wie von den Eltern, ihnen gehorchend und sie ehrend. – So ist es. – Gibt es nun nicht auch andere diesen entgegengesetzte Bestrebungen, die Lust bei sich führen und unsern Seelen zwar schmeicheln und sie anlocken, aber doch diejenigen die auch nur einigermaßen tauglich sind



nicht überreden; sondern solche ehren jene väterlichen Lehren und gehorchen denen? – Die gibt es. – Wie nun, sprach ich, wenn einem mit dem es so steht eine Frage kommt und ihn fragt, was das Schöne ist, und wenn er das antwortet, was er vom Gesetzgeber gehört hat, die Rede ihn dann bestreitet und durch öftere und vielfältige Widerlegungen ihn auf den Gedanken bringt, als sei dieses um nichts mehr schön als häßlich, und eben so mit dem gerechten und guten und was er am meisten in Ehren gehalten hat: wie meinst du wird er sich nach diesem gegen jene verhalten, was Ehrfurcht und Folgsamkeit betrifft? – Notwendig, sagte er, wird er sie weder mehr eben so ehren, noch ihnen eben so gehorchen. – Wenn er nun, sprach ich, diese nicht mehr so für ehrenwert und verwandt hält wie zuvor, aber auch das wahre nicht findet, kann er sich zu einer andern Lebensweise als jener schmeichlerischen hinneigen? – Unmöglich, (539) sagte er. – Ein unrechtlicher also wird er geworden zu sein scheinen aus einem rechtlichen. – Notwendig. – Muß dies nun nicht ganz natürlich denen begegnen, die so an jene Untersuchungen geraten? und verdienen sie nicht, wie ich eben sagte, alle Nachsicht? – Und Mitleiden dazu, sagte er. – Also damit du dieses Mitleid nicht nötig habest bei den dreißigjährigen, so muß zu diesen Untersuchungen auf die umsichtigste Weise geschritten werden. – Gar sehr, sagte er. – Ist nun nicht schon dies, sprach ich, eine sehr große Vorsicht, wenn sie sie nicht zu jung kosten dürfen? Denn ich glaube es wird dir nicht entgangen sein, daß die Knäblein, wenn sie zuerst solche Reden kosten, damit umgehen als wenn es ein Scherz wäre, indem sie sie immer zum Widerspruch lenken, und den nachahmend der sie widerlegt wieder andere widerlegen, und ihre Freude daran haben wie Hündlein alle die ihnen nahe kommen bei der Rede zu zerren und zu rupfen. – Ganz über die Maßen, sagte er. – Wenn sie nun Viele widerlegt haben und von Vielen auch widerlegt worden sind, so geraten sie gar leicht dahinein, nichts mehr von dem zu glauben, was sie früher glaubten, und dadurch kommen denn sie und alles was die Philosophie betrifft bei den übrigen in schlechten Ruf. – Sehr wahr, sagte er. – Wer aber schon älter ist, sprach ich, wird an solcher Torheit keinen Teil nehmen wollen, sondern lieber den, der untersuchen und die Wahrheit ans Licht bringen will, nachahmen, als den der Scherz treibt und zum Scherz widerspricht, und so wird er selbst achtbarer sein und auch die Sache zu Ehren bringen statt in Unehre. – Richtig. – Und das vor diesem gesagte ist auch alles aus Vorsicht gesagt, daß man nur sittsame und ernste Naturen soll an Untersuchungen teilnehmen lassen, und nicht so wie jetzt der erste beste der gar nicht taugt dazu gelangen kann. – Allerdings, sagte er. – Wird es nun hinreichen, daß sie bei diesen Untersuchungen angestrengt und unablässig bleiben ohne irgend etwas anderes zu tun, sondern indem sie sich auf die umgewendete Art wie früher mit dem Leibe doppelt soviel Jahre üben als damals? – Meinst du also sechs oder vier? fragte er – Einerlei! sprach ich, nimm fünf. Aber nach diesem werden sie wieder in jene Höhle zurückgebracht und genötiget werden müssen Ämter zu übernehmen im Kriegswesen und wo es sich sonst für die Jugend schickt, damit sie auch an Erfahrung nicht hinter den Andern zurückbleiben, und auch hiebei muß man sie noch prüfen, ob sie auch werden aushalten, wenn sie so nach allen Seiten gezogen werden, oder ob sie abgleiten werden. – Wieviel Zeit aber, fragte er, setzest (540) du hiezu aus? – Fünfzehn Jahre, sprach ich. Haben sie aber fünfzig erreicht, dann muß man, die sich gut gehalten und überall vorzüglich gezeigt hatten in Geschäften und Wissenschaften, endlich zum Ziel führen und sie nötigen das Auge der Seele aufwärts richtend in das Allen Licht bringende hineinzuschauen, und wenn sie das Gute selbst gesehn haben, dieses als Urbild gebrauchend den Staat ihre Mitbürger und sich selbst ihr übriges Leben hindurch in Ordnung zu halten, jeder in seiner Reihe, so daß sie die meiste Zeit der Philosophie widmen, jeder aber, wenn die Reihe ihn trifft, sich mit den öffentlichen Angelegenheiten abmühe und dem Staat zu Liebe die Regierung übernehme, nicht als verrichteten sie dadurch etwas schönes, sondern etwas notwendiges. Und so mögen sie denn, nachdem sie Andere immer wieder eben so erzogen und dem Staat andere solche Hüter an ihrer Stelle zurückgelassen, die Inseln der Seligen bewohnen gehn. Denkmäler aber und Opfer wird

ihnen der Staat, wenn auch die Pythia damit einverstanden ist, öffentlich darbringen als guten Dämonen, wo nicht doch als seligen und göttlichen Menschen. – Vortrefflich, o Sokrates, sagte er, hast du uns die Herrscher wie ein Bildner dargestellt. – Und auch Herrscherinnen, sprach ich, o Glaukon. Denn glaube ja nicht, daß was ich gesagt, ich von Männern mehr gemeint habe als von Frauen, so viele sich von tüchtiger Natur darunter befinden. – Richtig, sagte er, wenn sie ja gleichen Teil an allem haben sollen mit den Männern wie wir ausgeführt haben. – Und gibst du zu, daß, was wir von diesem Staat und seiner Verfassung gesagt haben, nicht bloß fromme Wünsche sind, sondern schweres zwar aber doch irgendwie möglich, nur auf keine andere Weise als gesagt wurde, wenn wahrhafte Philosophen, die – einer oder mehrere – zur Obergewalt im Staat gelangt sind, mit Verachtung der jetzigen Vorzüge, weil sie diese für unedel und nichts wert halten, das Richtige, und die von diesem ausgehenden Vorzüge allein hochachten, für das allergrößte und notwendigste aber das Gerechte, und diesem dienend und es befördernd zur Einrichtung ihres Staates schreiten. – Wie aber? fragte er. – So daß sie alle, welche über zehn Jahre alt sind, hinausschicken auf das Land, und nur die jüngeren Kinder zu (541) sich nehmen, um sie, abgesehen von den jetzt geltenden Sitten, die ja auch die Eltern haben, nach ihren eigenen Gebräuchen und Gesetzen zu erziehen, welche so sind wie wir damals ausgeführt haben. Und so wird am schnellsten und leichtesten der Staat und die Verfassung, die wir beschrieben, eingerichtet selbst glücklich sein, und dem Volk unter dem er besteht die trefflichsten Dienste leisten. – Gewiß, sagte er. Und wie es gehen könnte, wenn es jemals gehn soll, dieses, o Sokrates, scheinst du mir vortrefflich ausgeführt zu haben. – Ist also nun nicht, sprach ich, unsere Rede vollständig von diesem Staat und dem ihm ähnlichen und angemessenen Manne? Denn auch dieser steht nun ganz deutlich vor uns, wie wir sagen werden daß er sein müsse. – Ganz deutlich, sagte er; und was du fragst scheint mir beendigt zu sein.

## Achtes Buch

### Achtes Buch

(543) Wohl! Dieses also ist eingestanden, o Glaukon, daß in dem vollkommen eingerichteten Staate die Weiber gemeinsam sein müssen, gemeinsam auch die Kinder und deren gesamte Erziehung, wie auch alle Geschäfte des Krieges und Friedens; und daß Könige darin diejenigen sein müssen, die sich in der Philosophie und im Kriege als die besten gezeigt haben. – Das ist eingestanden, sagte er. – Und auch das haben wir zugegeben, daß wenn die Herrscher eingesetzt sind, sie die Kriegsmänner anführen und sie in solchen Wohnungen ansiedeln werden, wie wir vorher beschrieben haben, in denen nichts eigenes für keinen ist, sondern die allen gemein sind, und auch über ihre Habe, wenn du dich erinnerst, sind wir einig geworden, worin sie bestehen soll. – Wohl erinnere ich mich, sagte er, daß wir meinten keiner dürfe irgend etwas dergleichen zu eigen besitzen wie jetzt die Anderen; sondern als Kämpfer im Kriege und Hüter hätten sie zum Lohn ihrer Obhut von den Anderen ihre jährlichen Lebensbedürfnisse zu empfangen, und dafür sich selbst und die Stadt zu besorgen. – Richtig, sprach ich. Aber weil wir nun dieses vollendet, so laß uns erinnern von wo wir hieher abgeschweift sind, damit wir auf unserm Wege wieder weiter gehen können. – Das ist nicht schwer, sagte er. Denn ohngefähr so wie jetzt sprachest du auch, als habest du alles was den Staat betrifft durchgesprochen, und sagtest, einen solchen Staat, wie du ihn damals beschrieben hattest, erkennst du für einen guten, und so auch den ihm ähnlichen Einzelnen, jedoch wie es schien als ob du einen noch trefflicheren Staat und Mann darstellen könntest. Die andern also, behauptetest du, wären verfehlt wenn dieser richtig, sagtest aber, wenn ich mich recht erinnere, es gebe der andern (544) Verfassungen vier Arten, über welche es wohl der Mühe wert wäre Erläuterungen zu haben, um ihre Fehler und die ihnen ähnlichen Einzelnen zu erkennen, damit wenn wir sie insgesamt betrachtet hätten und einig geworden wären, welches der trefflichste und welches der schlechteste Mann sei, wir dann untersuchen könnten, ob der trefflichste auch der glücklichste und der schlechteste auch der elendeste sei, oder ob es sich anders verhalte. Und indem ich fragte, welche vier Verfassungen du meinst, unterbrachen uns hiebei Polemarchos und Adeimantos, und so nähmest du die Rede wieder auf und bist bis hieher gekommen. – Vollkommen richtig hast du es uns zurückgerufen. – So gib mir nun, sagte er, wie ein Fechter dieselbige Stellung wieder, und nun ich wieder dasselbige frage, versuche mir auch zu antworten, was du damals antworten wolltest. – Wenn ich kann, sprach ich. – Und wahrlich, sagte er, bin ich sehr neugierig zu hören, was für vier Verfassungen du meinst. – Das solltest du, sprach ich, ohne Schwierigkeit. Denn die ich meine, sind die, für welche man auch Namen hat, zuerst diese von so Vielen gepriesene Kretische und zugleich auch Lakonische, die zweite die auch zum zweiten gerühmte sogenannte Oligarchie, eine Verfassung voll mancherlei Übel, ferner die von dieser ganz verschiedene und ihr zunächst entstehende Demokratie, und endlich die edle Tyrannei von allen diesen verschiedenen des Staates vierte und letzte Krankheit. Oder kennst du noch eine andere Gestalt von Verfassung, welche eine bestimmte Art bildet? Denn Gewalten von Häuptlingen und käufliche Königswürden und dergleichen Zustände mehr liegen freilich zwischen diesen, deren findet man aber nicht weniger bei den Barbaren als bei den Hellenen. – Solche werden freilich gar vielerlei und sehr wunderliche angeführt. – Und du weißt doch, daß es gewissermaßen eben soviel Arten von Menschen geben muß als von Verfassungen. Oder meinst du daß die Verfassungen von der Eiche

oder vom Felsen entstehen, und nicht aus den Sitten derer die in den Staaten sind, nach welcher Seite hin eben diese den Ausschlag geben und das übrige mit sich ziehn? – Nirgend anders her gewiß als aus diesen. – Also wenn fünf Arten des Staats, müssen auch die Seelen der Einzelnen auf fünferlei Art eingerichtet sein. – Wie sollten sie nicht? – Den nun der Aristokratie ähnlichen haben wir schon beschrieben, den wir als gut und gerecht in Wahrheit rühmen können. – Den haben wir. – Also zunächst müssen wir nun die Schlechteren durchnehmen, den streitsüchtigen zuerst und ehrgeizigen, (545) der auf der Seite der Lakonischen Verfassung steht, und dann den oligarchischen, den demokratischen und den tyrannischen, damit, wenn wir den ungerechtesten herausgefunden, wir ihn dem gerechtesten gegenüberstellen, und so die Untersuchung sich uns vollende, wie sich die reine Gerechtigkeit zu der reinen Ungerechtigkeit verhält in Absicht der Glückseligkeit oder des Elendes dessen der sie hat, damit wir entweder dem Thrasymachos folgend der Ungerechtigkeit nachtrachten, oder der jetzt schon in Beleuchtung stehenden Rede gemäß der Gerechtigkeit. – Auf alle Weise, sagte er, müssen wir es so machen. – Wie wir nun angefangen haben der größeren Deutlichkeit wegen die Gesinnung eher in der Verfassung zu betrachten als in den Einzelnen, wollen wir nicht eben so auch jetzt die ehrgeizige Verfassung, denn ich weiß keinen gangbaren Namen, man müßte sie denn Timokratie oder Timarchie nennen, betrachten, und nach ihr dann den eben solchen Mann zeichnen, hernach die Oligarchie und den oligarchischen Mann, dann nachdem wir auf die Demokratie hingeschaut uns auch den demokratischen Mann besehen, und zuletzt wenn wir in einen tyrannisch beherrschten Staat gegangen sind und diesen betrachtet haben, auch die tyrannische Seele beschauend versuchen unverwerfliche Richter zu sein über die aufgestellte Frage. – Sehr regelmäßig, sagte er, würden wir auf diese Art bei unserer Betrachtung und unserm Urteil zu Werke gehn. – Wohlan, sprach ich, laß uns also versuchen zu zeigen, auf welche Art wohl eine Timokratie aus der Aristokratie entstehen kann. Oder ist dieses ganz einfach, daß jede Änderung der Verfassung von dem herrschenden Teile selbst ausgeht, wenn nämlich in diesem Zwietracht entstanden ist; bleibt dieser aber einig, wie klein er auch sei, so kann unmöglich eine Bewegung entstehen? – So ist es freilich. – Wie soll also, o Glaukon, unser Staat in Bewegung geraten, und woher die Helfer und Herrscher gegen einander oder unter sich in Streit kommen? Oder sollen wir wie Homeros die Musen anrufen uns zu sagen, wie zuerst die Zwietracht sich entsponnen, und sollen ganz tragisch berichten, sie hätten teils mit uns wie Kindern scherzend und plaudernd, teils ganz ernst und mit hohen Worten redend gesprochen. – Wie denn? – So etwa. Schwer zwar (546) ist es, daß ein so eingerichteter Staat in Unruhe gerate; aber weil allem entstandenen doch Untergang bevorsteht, so wird auch eine solche Einrichtung nicht die gesamte Zeit bestehen, sondern sich auflösen. Die Auflösung aber ist diese. Nicht nur den aus der Erde wachsenden Pflanzen, sondern auch den auf der Erde lebenden Tieren entsteht Tragbarkeit und Unfruchtbarkeit der Seele und des Leibes, wenn Umwendungen jeglichem der Kreise Umschwung heranzuführen, kurzlebigen auch von kleinem Umfang, entgegengesetzten entgegengesetzte. Die nun, welche ihr zu Lehrern der Stadt erzogen habt, werden die Zeiten glücklicher Erzeugung und Mißwachses für euer Geschlecht, wiewohl weise, durch Berechnung mit Wahrnehmung verbunden doch nicht immer treffen, sondern diese werden an ihnen vorbeigehn, und so werden sie auch einmal Kinder zeugen, wenn sie nicht sollten. Es hat aber das göttliche erzeugt einen Umlauf, welchen eine vollkommene Zahl umfaßt, das menschliche aber eine Zahl, in welcher, als der ersten, Vermehrungen – hervorgebrachte und hervorbringende – nachdem sie drei Zwischenräume und vier Glieder von teils ähnlich und unähnlich teils überschüssig und abgängig machenden Zahlen empfangen haben, alles gegen einander meßbar und ausdrückbar darstellen; wovon dann die vierdrittige Wurzel mit der fünf zusammengespannt dreimal vermehrt zwei Harmonieen darstellt, die eine eine gleichvielmal gleiche, hundert eben so viel mal, die andere gleichlängig zwar der länglichten aber von hundert Zahlen von den aussprechbaren Durchmessern der Fünf jeder um Eins verkürzt,

unaussprechbaren aber zwei von hundert Würfeln der Drei. Diese gesamte geometrische Zahl entscheidet hierüber, über bessere und schlechtere Zeugungen; und wenn aus Unkenntnis dieser eure Wächter den Jünglingen Bräute zugesellen zur Unzeit, so wird das Kinder geben, die weder wohlgeartet sind, noch wohlbeglückt. Von diesen werden zwar die Früheren nur die besten an die Spitze stellen; doch aber, da sie unwürdig sind, werden sie, wenn sie in die Würden ihrer Väter eintreten, als Staatswächter anfangen uns zu vernachlässigen, indem sie weit geringer als sich gebührt das tonkünstlerische schätzen, demnächst auch das gymnastische, daher uns unmusischer die Jugend geraten wird. Aus diesen werden dann Herrscher hervorgehn, die gar nicht mehr recht der Wächter Eigenschaften haben, um die Hesiodische Geschlechter und die bei euch das goldne und silberne, das eherne und eiserne prüfend (547) zu erkennen. Wird aber dort Eisen mit Silber zusammengemischt und Erz mit Gold, so wird Unähnlichkeit daraus entstehn und stimmunglose Unebenheit, welche immer, wo sie sich auch einstellen, Krieg und Feindschaft gebären. Denn von dieser Abkunft, muß man sagen, sei Zwietracht, wo sie auch immer entstehe. – Und ganz richtig, sprach er, wollen wir sagen, daß sie geantwortet haben. – Wie es auch, sprach ich ganz natürlich ist, da sie ja Musen sind. – Was aber, fragte er, sagen die Musen nun weiter? – Ist nun, sagte ich, Zwietracht entstanden: so ziehen beide Geschlechter das eiserne und eherne zu Erwerb und Besitz an Land und Häusern, Gold und Silber; das goldene und silberne aber, wie sie nicht arm sind sondern von Natur reich, leiten die Seelen zur Tugend und zur alten Sitte hin. Wie sie nun Gewalt brauchen und einander entgegenstreben: so kommen sie am Ende überein Land und Häuser in Eigentum zu verwandeln und zu verteilen; die aber, welche vorher von ihnen bewacht wurden, aber als Freie und Freunde und Ernährer, diese nun unterjocht als Dienstleute auf ihren Ländereien und in ihren Häusern zu halten, selbst aber sich des Krieges und der Regierung über jene anzunehmen. – Diese Verwandlung, sagte er, scheint mir wohl von daher zu entstehn. – Wäre nun nicht, sprach ich, diese Verfassung eine mittlere zwischen Aristokratie und Oligarchie? – Gewiß. –

So verwandelt sie sich demnach. Nach der Verwandlung aber, wie wird sie eingerichtet sein? Oder wird sie nicht offenbar in einigem die vorige Verfassung nachahmen in anderm die Oligarchie, als in der Mitte zwischen beiden, einiges aber auch wieder eigenes für sich haben? – Gewiß so, sagte er. – In der Ehrerbietung nun gegen die Regierenden, und darin daß ihr Wehrstand sich des Ackerbaus und aller Hantierung und anderen Gewerbes enthalten wird, so wie in der Einrichtung gemeinsamer Speisungen und in dem Fleiß und der Sorgfalt für alles was zu den Leibesübungen und kriegerischen Spielen gehört, in dergleichen eben wird sie ja wohl die frühere nachahmen? – Ja. – Die Furcht aber, die Weisen ans Regiment zu bringen, weil einfache und strenge Männer dieser Art nicht mehr vorhanden sind sondern nur vermischte; und die Hinneigung zu den zornartigen und einfacheren, welche mehr für den Krieg geeignet sind als für den Frieden, und daß Listen und künstliche Vorrichtungen für den Krieg am meisten in (548) Ehren gehalten werden, und das beständige Kriegführen, dieses und dergleichen vieles, wird sie hingegen eigen für sich haben. – Ja. – Geldgierig aber, sprach ich, werden diese sein wie die in den Oligarchien, und werden im Dunkeln Gold und Silber heftig verehren, da sie ja nun eigene Schatzkammern haben wohin sie es verbergen können, und Umzäunungen um ihre Häuser, recht wie eigne Nester in denen sie an Weiber und an wen sie sonst wollen gar vieles verwenden können. – Sehr wahr, sagte er. – Daher werden sie auch wohl karg sein mit dem Gelde, da sie viel darauf halten und es doch nicht offenkundig besitzen, fremdes aber werden sie gern aus Lüsternheit verwenden und sich heimliche Freuden pflücken, und dann vor dem Gesetz laufen wie Kinder vor dem Vater, wie sie auch nicht durch Zusprache gezogen sind sondern mit Gewalt, weil sie die wahre Muse, die es mit Reden und Philosophie zu tun hat, vernachlässigt und die Gymnastik höher gestellt haben als die Musik. – Dies ist ja, sagte er, wie du sie beschreibst eine

gar sehr vermischte Verfassung aus Schlechtem und Gutem. – Gemischt freilich ist sie, sprach ich; und recht klar ist nur eines in ihr wegen der Herrschaft des Zornartigen, nämlich Wetteifer und Ehrsucht. – Gar sehr, sagte er. – So nun, sprach ich, wäre diese Verfassung entstanden, und eine solche wäre sie, wenn doch einer die Gestalt einer Verfassung in der Rede nur andeuten, nicht aber sie genau abzeichnen will, weil ja doch auch der Entwurf schon hinreicht um den Gerechtesten und Ungerechtesten zu erkennen, und es ein Geschäft von unabsehbarer Länge wäre, alle Verfassungen und alle Sitten so durchzunehmen, daß man nichts übergehe. – Ganz recht, sagte er. – Wer ist nun der dieser Verfassung gemäße Mann? wie käme er uns zu Stande, und was für einer würde er sein? – Ich meine, sagte Adeimantos, er würde diesem unserm Glaukon nahe kommen was Wetteifer betrifft. – Vielleicht, sprach ich, was dies betrifft, aber hierin dünkt er mich ihm nicht ähnlich zu sein. – Worin? – Eingenommener von sich selbst, sprach ich, wird er sein müssen und etwas weniger geübt in den Werken der Musen wiewohl ein Liebhaber derselben; und eben so wird er zwar gern hören, rednerisch aber keinesweges sein. Und gibt es irgend Knechte, denen wird ein solcher scharf sein, weil er Knechte nicht so (549) gering schätzt wie ein völlig gebildeter, Freien aber mild, und den Obrigkeiten höchst unterwürfig, dabei aber ist er ehrgeizig und begierig nach obrigkeitlichen Ämtern, jedoch wird er nicht wollen von wegen des Redens oder etwa der Art herrschen, sondern nur von wegen kriegerischer Taten und was dem verwandt ist, wie er denn die Leibesübungen sehr liebt und so auch die Jagd. – Das ist freilich, sprach er, die Sitte jener Verfassung. – Wird nicht auch ein solcher, sprach ich, das Geld in seiner Jugend zwar verachten, je älter er aber wird, um desto mehr es lieben, da er ja an der Natur des Geldliebenden Teil hat und nicht mehr rein auf die Tugend gerichtet ist, weil er von dem vollkommensten Wächter im Stich gelassen worden ist? – Von wem doch? sprach Adeimantos. – Von der mit Musik vereinigten Rede, sprach ich, welche allein, wem sie eingepflanzt ist, die Tugend lebenslang bewahren kann. – Wohlgesprochen, sagte er. – Ein solcher nun wäre, sprach ich, der timokratische, einem solchem Staat ähnliche Jüngling. – Allerdings. – Es entsteht aber, sprach ich, ein solcher so ohngefähr. Er ist etwa der erwachsene Sohn eines trefflichen, nur in einem nicht gut verwalteten Staat lebenden und daher Ehrenstellen, Ämter, Rechtssachen und aller solchen Geschäftigkeit so aus dem Wege gehenden Vaters, daß er lieber zu kurz kommen will um nur keine Händel zu haben. – Wie, fragte er, wird der so? – Wenn er, sprach ich, zuerst von seiner Mutter hört, wie sie darüber klagt, daß ihr Mann nicht zu den regierenden gehört, und wie sie deshalb bei den andern Weibern den kürzeren zöge, und weiter, wie sie wohl sähe daß er sich um das Vermögen keine sonderliche Mühe gäbe, noch darum stritte, und wenn er auch deshalb verhöhnt würde im Gespräch sowohl als vor Gericht öffentlich, sondern aus dergleichen allem mache er sich wenig; und wie sie wohl merke, daß er auf sich selbst immer Bedacht nehme, sie aber halte er weder sehr in Ehren, noch vernachlässige er sie auch; über dies alles nun erbittert, sagt sie ihm, sein Vater sei doch gar zu unmännlich und schlaff, und was sonst alles die Weiber bei solchen Gelegenheiten herzuleiern pflegen. – Gar vielerlei dergleichen, sprach Adeimantos, ist ganz in ihrer Weise. – Weißt du wohl, sprach ich, daß dann auch die Dienstleute von solchen bisweilen heimlich dergleichen zu den Söhnen sagen, wenn sie es recht gut zu meinen glauben; und wenn sie sehen, daß einer dem Vater Geld schuldig ist, und der ihm nicht recht zusetzt, oder daß sonst einer ihm etwas antut, so reden sie dem Sohne zu, wenn er ein Mann werde, solle er es allen solchen gedenken, und mehr ein Mann sein als sein Vater. Geht er nun aus, so (550) hört und sieht er noch mehr dergleichen, wie diejenigen, die das ihrige tun in der Stadt für einfältig gelten und wenig aus ihnen gemacht wird, die aber nicht das ihrige, geehrt und gelobt werden. Hört und sieht nun dergleichen alles der junge Mann, hört aber auch wieder des Vaters Reden und sieht sein Treiben nahebei neben dem der Andern: so wird er von beiden angezogen, indem der Vater das vernünftige in seiner Seele hegt und pflegt, die Andern aber das begehrlische und zornartige. Und weil er die Natur zwar des schlechten Mannes

nicht an sich hat, der schlechten Gesellschaft der Andern aber doch nicht entgehen kann: so kommt er von beiden auf diese Art angezogen in die Mitte und übergibt die Herrschaft in sich selbst dem mittleren, dem streitsüchtigen und zornartigen, und wird so ein hochmütiger und ehrsüchtiger Mann. – Sehr klar, sprach er, scheinst du mir dessen Entstehung beschrieben zu haben. – So hätten wir denn, sprach ich, den zweiten Staat und den zweiten Mann. – Den haben wir, sagte er. –

Wollen wir nun nach dem Aischylos den Andern an den andern Staat gestellt beschreiben? oder lieber unserm Vorsatz nach zuerst den Staat selbst? – Allerdings, sagte er, dieses. – Die nächste aber wäre, wie ich denke, die Oligarchie nach jenem Staat. – Was für eine Verfassung aber, sprach er, nennst du eigentlich Oligarchie? – Die nach der Schatzung geordnete Verfassung, sprach ich, in welcher die Reichen herrschen, die Armen aber an der Herrschaft keinen Teil haben. – Ich verstehe, sagte er. – Muß nun nicht zuerst erklärt werden wie der Übergang geschieht aus der Timarchie in die Oligarchie? – Ja. – Und das, sprach ich, ist ja wohl auch dem Blinden klar, wie sie übergeht. – Wie? – Jene Kammer, sprach ich, die jeder sich mit Geld anfüllt, verdirbt eine solche Verfassung. Denn zuerst ersinnen sie sich Aufwand und lenken dahin die Gesetze um, sie selbst und ihre Weiber. – Sehr wahrscheinlich, sprach er. – Und indem einer auf den andern sieht und ihm nacheifert, werden sie bald alle so geworden sein. –

Wahrscheinlich. – Dann treiben sie es, sprach ich, immer weiter mit dem Gelderwerben, und je mehr sie auf dieses Wert legen, um desto weniger auf die Tugend. Oder verhalten sich nicht Tugend und Reichtum so, daß immer, als läge auf jeder Schale der Waage eines, sie sich gegenseitig einander in die Höhe schnellen? – Gar sehr, sagte er. – Wird also der Reichtum in einem Staat (551) geehrt und die Reichen, so wird die Tugend minder geachtet und die Guten. – Offenbar. – Was aber jedesmal in Achtung steht, das wird auch geübt, und das nicht geachtete bleibt liegen. – So ist es. – Aus hochstrebenden und ehrsüchtigen Männern werden sie also zuletzt erwerblustige und geldliebende, und den Reichen loben und bewundern sie und ziehen ihn zu Ehren, den Armen aber achten sie gering. – Allerdings. – Dann also geben sie ein solches Grundgesetz oligarchischer Verfassung, indem sie einen Umfang des Eigentums feststellen je oligarchischer desto größer, je weniger desto geringer, und im voraus bestimmen, keiner solle am Regiment Teil haben, dessen Vermögen nicht die bestimmte Höhe erreiche. Dies setzen sie entweder mit Gewalt der Waffen durch, oder auch ehe es dazu kommt bringen sie durch Schrecken diese Verfassung zu Stande. Oder nicht so? – Allerdings so. – Die Einsetzung also ist diese. – Ja, antwortete er. Welches aber ist nun die Weise dieses Staates? und welches sind die Fehler, die wir sagten daß er an sich habe? –

Zuerst schon, sprach ich, eben diese seine Grundlage. Denn sieh nur! Wenn jemand auf diese Weise für die Schiffe Steuermänner ernennen wollte nach der Schatzung; Armen aber, wenn sie auch die Steuermannskunst viel besser verstünden, wäre sie nicht verstattet. – Die werden, sagte er, eine schlimme Fahrt schiffen. – Ist es nun nicht eben so mit jeglicher Regierung irgend einer andern Sache? – Das denke ich wenigstens. – Ausgenommen den Staat? sprach ich, oder auch beim Staat? – Wohl um so viel mehr, sagte er, als dessen Regierung die größte und schwierigste ist. – Also diesen Einen großen Fehler hätte schon die Oligarchie. – So scheint es. – Und wie, ist dieser wohl geringer als der vorige? – Welcher? – Daß ein solcher Staat notwendig nicht einer ist sondern zwei; den einen bilden die Armen, den andern die Reichen, welche beide immer jedoch sich gegenseitig auflaurend zusammenwohnen. – Beim Zeus, sagte er, der ist wohl nichts geringer. – Aber das ist wohl schön, daß sie am Ende außer Stande sind einen Krieg zu führen, weil sie sich entweder der Menge bedienen müssen, vor welcher sie sich dann, wenn sie bewaffnet ist, mehr fürchten als vor den Feinden, oder wenn sie sich ihrer nicht bedienen, so

erscheinen sie dann im Gefecht gar sehr als eine Macht von Wenigen, wozu noch kommt, daß sie auch keine Abgaben einlegen mögen, weil sie selbst das Geld lieben. – Keinesweges schön. – Und wie, was wir schon längst tadelten, die Vielgeschäftigkeit, (552) daß in einem solchen Staate dieselben Ackerbau treiben und Gewerbe und Krieg, dünkt dich dann das richtig zu sein? – Wohl keinesweges. – Nun sieh noch, ob nicht zu allen aufgezählten Übeln dies noch das größte in diesem Staate zuerst vorkommt? – Was doch für eins? – Daß Einer kann das seinige alles vertun und ein Anderer es erwerben, und der es vertan hat wohnt in der Stadt fast ohne irgend einem von ihren Teilen anzugehören, denn er ist weder Gewerbsmann noch Künstler weder Reuter noch Fußknecht, sondern er heißt schlechthin der Arme und der Unbemittelte. – Dies zuerst hier, sagte er. – Gewiß wird ja doch dies nicht verhindert in den oligarchisch eingerichteten Staaten. Denn sonst wären nicht Einige überreich und Andere ganz und gar arm. – Richtig. – Betrachte auch dieses! Als nun ein solcher Reicher das seinige vertrat, war er da irgend dem Staate mehr nutz zu etwas von dem eben angeführten? Oder schien er zwar zu den Herrschenden zu gehören, war aber in der Tat weder Herr noch Diener im Staat, sondern nur ein Verbringer des vorhandenen? – So ist es, sprach er. Jenes schien er, war aber nichts weiter als Verbringer. – Sollen wir nun nicht sagen, wie sich im Wachskuchen die Drohne erzeugt nur als eine Krankheit des Stocks: so erzeuge sich auch ein solcher im Hause recht wie eine Drohne nur als eine Krankheit des Staates. – Ganz gewiß, sagte er, o Sokrates. – Aber nicht wahr Adeimantos, die geflügelten Drohnen hat Gott alle ohne Stacheln geschaffen? von diesen zweibeinigen aber sind wohl einige zwar auch stachellos, andere aber haben gar schlimme Stacheln? und aus den Stachellosen werden Bettler auf ihr Alter, aus den Bestachelten aber alle die man schlechtes Gesindel nennt? – Vollkommen richtig, sagte er. – Offenbar also, sprach ich, in einem Staat wo du Bettler antriffst, da sind an eben diesem Ort auch Diebe verborgen und Beutelschneider und Tempelräuber und die allerlei solche Verbrechen begehen. – Offenbar, sagte er. – Wie nun, siehst du nicht, daß es Bettler gibt in den oligarchischen Staaten? – Fast wohl Alle, sagte er, die nicht zu den Regierenden gehören. – Sollen wir nun nicht glauben, sprach ich, daß es in diesen auch viel bestacheltes Gesindel gibt, welches nur die Obrigkeiten sehr sorgfältig mit Gewalt zurückhalten? – Das müssen wir freilich glauben, sprach er. – Und sollen wir nicht sagen, es habe seinen Grund in der Bildungslosigkeit und in der schlechten Erziehung und Einrichtung des Staates, daß sich solche da finden? – Das müssen wir sagen. – Ein solcher also wäre der oligarchische Staat, und mit so vielen Übeln behaftet, (553) ja vielleicht noch mit mehreren. – Ohngefähr so, sprach er. – So sei uns denn auch dieser Staat abgefertigt, den man Oligarchie nennt, und der seine Herrscher nach der Schätzung bekommt.

Laß uns nun aber auch den Mann, der diesem Staat ähnlich ist, betrachten, wie Einer so wird, und wenn er geworden, wie er beschaffen ist? – So sei es, sprach er. – Geschieht nun nicht die Umwandlung aus jenem timokratischen in den oligarchischen vorzüglich so? – Wie denn? – Wenn etwa ein Sohn eines solchen zuerst seinem Vater nachstrebt und ganz in seine Fußstapfen tritt, hernach aber ihn auf einmal am Staat wie an einer Klippe scheitern und alles das seinige ja ihn selbst in solchem Schiffbruch untergehen sieht, wenn er etwa das Heer angeführt hat oder nach Bekleidung eines andern großen Staatsamtes vor Gericht gezogen wird und von Verläumdern so mitgenommen, daß ihm das Leben abgesprochen oder er vertrieben wird oder seine bürgerliche Ehre verliert und sein ganzes Vermögen einbüßt. – So kommt es wohl, sprach er. – Hat nun der Sohn dieses erlebt und mit bestanden, und ist um alles gekommen: so wirft er, aus Furcht denke ich, jenes ehrliebende und zornartige kopflings von dem Thron in seiner Seele. Wenn er sich nun durch die Armut gedemütigt zum Erwerb gewendet hat: so wird er sich kärglich und bei wenigem spendend durch Emsigkeit wieder etwas sammeln. Glaubst du nun nicht daß ein solcher dann das begehrlische und besitzliebende auf jenen Thron setzen, und es mit der



Tiare der Halskette und dem Prachtsäbel geschmückt zum großen König in sich selbst erklären wird? – Das denke ich, sprach er. – Das vernünftige und zornartige aber, denke ich, sind jenes Knechte geworden und sitzen zu beiden Seiten vor demselben unten an der Erde, und es gestattet dem einen nichts anders zu folgern und zu betrachten als wie und woher aus wenigem Gelde vieles wird, dem anderen aber nichts anderes zu bewundern und zu verehren als den Reichtum und die Reichen, und um nichts anders sich zu beeifern als um Geldbesitz und was etwa damit zusammenhängt. – Es gibt wohl, sprach er, keine andere so schnelle und gewaltsame Umwandlung als die eines ehrliebenden Jünglings in einen geldliebenden. – Und dieser, sagte ich, ist doch der oligarchische. – Wenigstens ist er die Umwandlung eines Mannes der dem Staate ähnlich ist, aus welchem die Oligarchie sich umgestaltete. – So laß uns denn sehen, (554) ob er ihr auch ähnlich ist. – Das wollen wir. – Und nicht wahr, darin daß er das Geld am höchsten schätzt ist er ihr schon ähnlich. – Wie sollte er nicht? – Und auch in solcher Sparsamkeit und Arbeitsamkeit, daß er sich selbst nur die Erfüllung der notwendigen Begierden gut tut, zu anderem Aufwand aber nichts hergibt, sondern die übrigen Begierden als eitle unterm Druck hält. – Allerdings. – Etwas schmutzig also, indem er von allem etwas übrig behält, sammelt der Mann Schätze; und solche lobt ja auch das Volk. Ist nun dieser nicht dem oligarchischen Staat ähnlich? – Mir scheint es ja; Geld wenigstens wird am höchsten geschätzt in jenem Staat und auch bei diesem. – Und ich denke, sprach ich, wohl unterrichtet zu sein, darum müht sich ein solcher auch nicht? – Ich glaube wenigstens nicht, sagte er; sonst hätte er wohl nicht einen Blinden zum Chorführer gesetzt. – Und nun, sprach ich, betrachte dir auch noch dieses recht genau. Sollen wir nicht sagen, daß eben aus Unbildung auch drohnenhafte Begierden in ihm entstehen werden, die bettelhaften gewiß, und auch die böartigen werden wohl nur mit Gewalt durch die übrigen sorgfältigen Einrichtungen zurückgehalten werden? – Freilich wohl, sagte er. – Und weißt du auch, sprach ich, wohin du sehen mußt um ihre schlechten Streiche doch zu entdecken? – Wohin? sprach er. – Auf die Vormundschaften über die Waisen, und wo ihnen sonst etwas dergleichen vorkommt, was eine große Freiheit gewährt Unrecht zu tun. – Richtig. – Ist nun aber hieraus nicht offenbar, daß ein solcher auch in andern Geschäftsverhältnissen, worin er sich einen guten Ruf bewahrt, weil man ihn für gerecht hält, doch nur durch eine zweckmäßige Gewalt über sich selbst andere ihm einwohnende schlechte Begierden zurückhält, nicht etwa indem er sich selbst überzeugt, daß es nicht so besser wäre, auch nicht indem er sie durch Vernunft zähmt, sondern aus Not und Furcht weil er für sein übriges Eigentum zittert? – Allerdings! sagte er. – Und beim Zeus, Freund, sprach ich, bei den mehrsten von ihnen wirst du, wenn es darauf ankommt fremdes aufzuwenden, auch die den Drohnen verwandten Begierden gewiß antreffen. – Und das gar sehr, sprach er. – Ein solcher also kann auch gewiß in sich selbst nicht frei von Zwiespalt sein; und er ist auch nicht einmal Einer, sondern ein zwiefacher, nur daß doch größtenteils die besseren Begierden in ihm herrschen über die schlechteren. – So ist es. – Deshalb nun, denke ich, ist ein solcher immer noch anständiger als viele; aber die wahrhafte Tugend einer mit sich selbst einigen und wohlgestimmten Seele ist weit von ihm entfernt. – Das dünkt mich. – Und gewiß ist in der eignen Stadt der Sparsame (555) ein schlechter Mitbewerber um irgend einen schönen Sieg oder Ehrenpreis, und da er doch des Ruhmes und solcher Kämpfe wegen kein Geld aufwenden will, indem er sich immer fürchtet, die verschwenderischen Begierden aufzuregen und zum Bündnis und Wetteifer herbeizurufen, so führt er recht oligarchisch den Krieg immer nur mit wenigem von dem seinigen, wird also gewöhnlich überwunden, bleibt aber reich. – Sehr recht, sagte er. – Können wir also noch irgend ein Bedenken dagegen haben, sprach ich, daß dieser Karge und Geldschaffende nicht mit Recht in die Ähnlichkeit mit dem oligarchisch verwalteten Staate gestellt sei? – Gewiß nicht, sagte er. –

Nächst dem haben wir wohl, wie es scheint, die Demokratie zu betrachten, auf welche Weise sie

entsteht und nach welcher, wenn entstanden, sie sich hält, damit wir auch die Weise eines eben solchen Mannes kennen lernen, um ihn dann vor Gericht zu ziehn. – So wenigstens bleiben wir uns gleich in unserm Fortschritt. – Der Staat aber wandelt sich, wohl so ohngefähr von der Oligarchie in die Demokratie, aus Unersättlichkeit in dem vorgesteckten Guten, nämlich dem größtmöglichen Reichtum. – Wie so? – Weil ja die Herrschenden in diesem Staat wegen ihres großen Besitzes herrschen: so mögen sie nicht gern solche Jünglinge, die etwa ausschweifend werden, durch das Gesetz in Schranken halten, so daß es ihnen etwa nicht freistände das ihrige zu verschwenden und durchzubringen, damit sie dann das Eigentum von solchen an sich kaufen oder als Unterpfand für Darlehn annehmen können, um dadurch noch reicher und geehrter zu werden. – Das wäre ihnen eben recht. – Nun ist das doch wohl klar, daß in einem Staat unmöglich kann der Reichtum geehrt und zugleich Besonnenheit und Mäßigung genug in den Bürgern hervorgebracht werden, sondern notwendig wird entweder das eine vernachlässigt oder das andere. – Das ist hinreichend klar, sagte er. – Indem sie also in Oligarchien Zügellosigkeit übersehen und freigeben: so werden oft Menschen, die gar nicht unedel sind, in die Armut hineingedrängt. – Freilich wohl. – Diese nun, denke ich, sitzen in der Stadt wohlbestachelt und völlig gerüstet, Einige verschuldet, Andere ihrer bürgerlichen Stellung beraubt, noch Andere beides, alle aber denen zürnend und auflauernd welche das ihrige besitzen so wie den Übrigen auch, und nach Neuerung begierig. – So ist es. – Jene Sammler aber, immer auf die Sache erpicht als ob sie diese Menschen gar nicht sähen, verwunden immer wieder jeden der nur um ein wenig ausweicht, indem sie ihm ihr Gold beibringen, und (556) während sie nun an Zinsen das wer weiß wievielfache ihres ursprünglichen Vermögens aufhäufen, vermehren sie in dem Staate die Zahl der Drohnen und Armen. – Wie sollten freilich, sprach er, deren nicht Viele werden! – Und weder auf jene Weise wollen sie dieses schon auflodernde große Unheil löschen, daß sie Schranken setzen, damit nicht jeder ganz nach Gutdünken mit dem seinigen schalte, noch auch auf diese, wie wiederum vermöge eines anderen Gesetzes dergleichen aufgehoben wird. – Welches anderen denn? – Es ist nächst jenem das zweite und nötigt die Bürger sich der Tugend zu befleißigen. Denn wenn man anordnet, daß jeder die meisten solcher freiwilligen Verhandlungen auf seine eigene Gefahr abschließen muß: so werden sie in der Stadt schon minder schamlos Wucher treiben, mithin auch in ihr weniger von solchem Übel aufkommen, als wir eben beschrieben haben. – Bei weitem gewiß, sprach er. – Nun aber, sagte ich, bringen doch durch alles dieses zusammen die Regierenden ihre Regierten in diese Stimmung. Was aber sie selbst und die ihrigen betrifft, machen sie nicht ihre Jünglinge schwelgerisch, zu leiblichen und geistigen Anstrengungen untüchtig, weichlich aber und träge, wenn es darauf ankommt sich gegen Lust und Unlust zu wahren? – Wie anders? – Sie selbst aber unbesorgt um alles ausgenommen den Gelderwerb, bemühen sich um nichts mehr um die Tugend als die Armen auch. – Freilich nicht. – Wenn nun beide in solcher Verfassung, Regierende und Regierte, zusammentreffen, sei es nun auf Reisen oder bei anderen Veranlassungen bei öffentlichen Aufzügen oder im Kriege als Gefährten zur See oder im Felde, oder auch wenn sie im Augenblick der Gefahr selbst einander im Auge haben, und hier dann keinesweges die Armen von den Reichen verachtet werden können, vielmehr gar oft ein hagerer von der Sonne verbrannter Armer, wenn er in der Schlacht neben einem im Schatten verweichlichten Reichen zu stehen kommt, sieht, wie dieser wegen des vielen fremden Fleisches an Engbrüstigkeit und Beschwerden aller Art leidet: meinst du nicht, daß er bei sich denken werde, solche Leute wären nur durch seine und der Seinigen Feigheit reich, und daß wenn sie hernach unter sich zusammenkommen, einer dem andern verkündigen wird, Unsere Herren sind nichts? – Sehr wohl weiß ich, sprach er, daß sie es so machen. – Wie nun ein kränklicher Körper nur einen kleinen Anstoß von außen bekommen darf um ganz darnieder geworfen zu werden, ja bisweilen auch ohne irgend etwas äußeres sich in sich selbst entzweit: so wird auch ein Staat, der sich in gleicher

Verfassung befindet, schon aus einer geringen Veranlassung wenn von außen her den Einen von einem oligarchischen oder den Andern von einem demokratischen Staat Hülfe zugeführt (557) wird, erkranken und der innere Streit ausbrechen, bisweilen wird er auch ohne etwas äußeres in Aufruhr geraten. – Gewiß, sagte er. – So entsteht daher, denke ich, die Demokratie, wenn die Armen den Sieg davon tragen, dann von dem andern Teil Einige hinrichten, Andere vertreiben, den Übrigen aber gleichen Teil geben am Bürgerrecht und an der Verwaltung, so daß die Obrigkeiten im Staat größtenteils durchs Los bestimmt werden. – Dieses, sagte er, ist wohl die Begründung der Demokratie, mag sie nun durch die Waffen zu Stande kommen oder nachdem der andere Teil aus Furcht sich zurückgezogen hat. – Auf welche Weise, sprach ich, leben nun diese? und wie ist wiederum diese Staatsverfassung beschaffen? denn offenbar wird uns auch ein solcher demokratischer Mann zum Vorschein kommen. – Offenbar, sagte er. – Und nicht wahr, zuerst sind sie frei, und die ganze Stadt voll Freiheit und Zuversichtlichkeit, und Erlaubnis hat Jeder darin zu tun was er will? – So sagt man ja wenigstens, sprach er. – Wo aber solche Erlaubnis ist, da offenbar richtet jeder sich seine Lebensweise für sich ein, welche eben jedem gefällt. – Offenbar. – So finden sich denn in solcher Verfassung vorzüglich gar vielerlei Menschen zusammen. – Wie sollten sie nicht! – Am Ende, sprach ich, mag dies die schönste unter allen Verfassungen sein; wie ein buntes Kleid dem recht vielerlei Blumen eingewirkt sind, so könnte auch diese, in welche allerlei Sitten verwebt sind, als die schönste erscheinen. – Warum nicht? sagte er. – Und vielleicht, sprach ich, werden auch wohl Viele, die wie Kinder und Weiber auf das bunte sehen, diese für die schönste erklären. – Gewiß! sagte er. – Und es ist auch gar bequem, sprach ich, in ihr eine Verfassung zu suchen. – Wie das? – Weil sie vermöge jener Erlaubnis alle Arten von Verfassungen in sich schließt; und wenn einer, wie wir es ja eben taten, einen Staat einrichten will, so scheint es braucht er nur in eine demokratisch geordnete Stadt zu gehn, und sich dort, welcher Schnitt ihm am besten gefällt, den aussuchen, als wenn er sich in einer Trödelbude von Staatsverfassungen umsähe, und nun, so wie er ausgewählt, seinen Staat einrichten. – Nicht leicht freilich, sagte er, möchte es ihm an Mustern fehlen. – Und, fuhr ich fort, daß man so gar nicht gezwungen ist am Regiment teilzunehmen in einem solchen Staat, und wenn du auch noch so geschickt dazu bist, noch auch zu gehorchen, wenn du nicht Lust hast, und eben so wenig wenn die Andern Krieg führen auch mit zu kriegen, oder Frieden zu halten wenn die Andern ihn halten, dir aber stände es etwa nicht an; und auf der andern (558) Seite, wenn auch ein Gesetz dir verbietet ein Amt zu bekleiden oder zu Gericht zu sitzen, du doch nichts desto weniger regieren kannst und Recht sprechen, wenn es nur dir selbst in den Sinn kommt, ist solches nicht vornweg eine gar wundervolle und anmutige Lebensweise? – Vielleicht, sagte er, so vornweg wohl. – Und wie? die Milde der Verurteilten, ist die nicht manchmal prächtig? Oder hast du noch nicht gesehen, daß in einem solchen Staate Menschen, wenn sie zum Tode verurteilt oder verwiesen sind, nichts desto weniger bleiben und mitten unter den Andern herumgehen? Und als ob niemand sich drum kümmerte oder keiner es sähe, stolziert ein solcher umher wie ein Heros. – Gar viele schon, sagte er. – Und die Nachsicht dieses Staates, der so gar nichts weiß von irgend einer Kleinigkeitskrämerei, sondern daraus gar nichts macht, was wir mit so gewichtigem Ernst vorbrachten, als wir unsre Stadt einrichteten, daß, wenn nicht einer eine ganz überschwengliche Natur habe, keiner ein tüchtiger Mann wird, wenn nicht schon seine Spiele als Knabe eine edle Abzweckung haben, und er hernach auch nur dergleichen alles ernstlich treibt, wie großmütig über alles dieses hinwegschreitend ein solcher Staat nichts danach fragt, von was für Bestrebungen und Geschäften einer herkomme, der an die Staatsgeschäfte geht, sondern ihn schon in Ehren hält, wenn er nur versichert, er meine es gut mit dem Volk. – Gar edel, sagte er, ist freilich diese Nachsicht. – Dieses also, sagte ich, und anderes dem verwandtes hätte die Demokratie, und wäre wie es scheint eine anmutige regierungslose buntscheckige Verfassung, welche gleichmäßig Gleichen wie Ungleichen eine gewisse Gleichheit austeilt. – Sehr kenntlich,

sagte er, beschreibst du sie. –

Sieh nun zu, sprach ich, wer ein solcher Einzelner ist. Oder sollen wir, wie wir es auch bei der Verfassung getan haben, zuerst fragen, auf welche Weise er entsteht? – Ja, sagte er. – Sollte es also nicht so etwa geschehen? Jener sparsame oligarchische Mann habe einen Sohn, der von seinem Vater in dessen Sitten erzogen wird. – Den habe er. – Mit Gewalt also herrscht auch dieser über die ihm einwohnenden Lüste, sofern sie verschwenderisch sind, über die gewinnbringenden aber nicht, welche ja auch nicht notwendige heißen. – Offenbar, sagte er. – Sollen wir aber auch, sprach ich, damit unsere Rede nicht im Dunkeln tappe, zuvörderst die notwendigen und nicht notwendigen Begierden bestimmen? – Das wollen wir. – Also diejenigen sowohl heißen mit Recht notwendige, welche wir nicht im Stande sind abzuweisen, als auch diejenigen, deren Befriedigung uns nützlich ist; denn zu diesen beiden (559) treibt uns unsere Natur notwendig hin. Oder nicht? – Allerdings. – Mit Recht also sagen wir dieses von ihnen aus, das notwendige. – Mit Recht. – Wie aber? die einer los werden kann, wenn er von Jugend auf daran denkt, und die, wo sie gehegt werden, zu nichts gutem mitwirken, teils wohl gar zum Gegenteil, wenn wir von diesen insgesamt behaupten, daß sie nicht notwendig sind, wird das nicht richtig gesagt sein? – Richtig allerdings. – Wollen wir nicht lieber auch ein Beispiel von beiden aufstellen, was für welche es sind, damit wir einen Abriß von ihnen haben? – Das ist wohl nötig. – Also die Essen wollen soviel als Gesundheit und Leibesstärke erfordern, und zwar Brot und Fleisch, wäre eine notwendige? – So denke ich. – Und zwar die nach Brot in beider Hinsicht notwendig, sofern sie förderlich ist und sofern man nicht mehr leben könnte, wenn man sie nicht befriedigt. – Ja. – Die nach Fleisch aber nur sofern es etwas zur Leibesstärke beiträgt. – Allerdings. – Wie aber die hierüber hinaus und auf ausländische Leckereien und dergleichen geht, und die doch durch gute Zucht von Jugend an und durch Unterricht den Meisten vertrieben werden kann, und dem Leibe schädlich eben so aber auch der Seele zur Weisheit und Besonnenheit hinderlich ist, diese würden wir ja wohl mit Recht eine nicht notwendige nennen? – Vollkommen richtig. – Können wir aber nicht auch sagen, daß diese verschwenderische sind, jene aber gewinnbringende, weil sie ja nützlich sind zur Führung der Geschäfte? – Warum nicht? – Auf dieselbe Weise demnach wollen wir uns auch über die den Geschlechtstrieb betreffenden und die übrigen erklären. – Eben so. – Die wir nun vorher Drohnen nannten sollten doch solche sein, die voll dieser Lüste und Begierden von den nicht notwendigen beherrscht werden, von den notwendigen aber die sparsamen oligarchischen? – Wie wäre es anders? – Und nun also kommen wir darauf zurück, wie aus einem oligarchischen ein demokratischer wird. Es scheint mir aber größtenteils so zu geschehen. – Wie? – Wenn ein, wie wir vorher schon sagten, ungebildet und kärglich erzogener Jüngling von dem Honig der Drohnen kostet, und mit feurigen und gewitzigten Unholden zusammenkommt, welche mannigfaltige und die größten Abwechslungen darbietende Vergnügungen aller Art zu verschaffen wissen: so glaube mir, von da nimmt es seinen Anfang, daß das oligarchische in ihm sich in demokratisches verwandelt. – Ganz notwendig, sagte er. – Und wie der Staat sich verwandelte, wenn dem einen Teil ein Bündnis von außen, ähnliches dem ähnlichen, zu Hülfe kam: so verwandelt sich auch der Jüngling, wenn der einen Gattung Begierden bei ihm die verwandten und ähnlichen von außen zu Hülfe kommen. – Auf alle Weise. – Und wenn nun, denke ich, auf der andern Seite auch dem oligarchischen in ihm eine andere Hilfsmacht Beistand (560) leistet, sei es nun vom Vater her, oder von den Verwandten, die ihn zurechtsetzen und schelten: so entstehen dann in ihm Parteien und Gegenparteien und Streit mit sich selbst. – Wie sonst? – Und das eine mal muß wohl, meine ich, das demokratische dem oligarchischen weichen, und von den Begierden gehn einige zu Grunde, andere werden auch vertrieben, wenn irgend Scham in des Jünglings Seele Raum gewonnen hat; und so wird er wieder zur guten Ordnung zurückgebracht. – Das geschieht wohl bisweilen, sagte

er. – Dann aber, denke ich, werden wieder andere mit den vertriebenen verwandte und mit aufgewachsene Begierden vermöge des Mangels an Einsicht in der väterlichen Erziehung mächtig und zahlreich. – Das pflegt wohl so zu gehen, sagte er. – Diese ziehen ihn dann wieder in denselben Umgang hinein, und vermehren sich durch dieses heimliche Verkehr. – Wie sollten sie nicht! – Und am Ende, denke ich, nehmen sie die Burg in der Seele des Jünglings in Besitz, nachdem sie gemerkt haben, daß es darin fehlt an schönen Kenntnissen und Bestrebungen und an richtigen Grundsätzen, welche doch immer die besten Hüter und Wächter sind in den Seelen Gottbefeundeter Männer. – Bei weitem wohl, sagte er. – Hier aber, glaube ich, haben falsche Sätze und hoffärtige Meinungen einen Anlauf genommen und statt jener sich desselben Ortes bemächtigt. – Ja wohl, sagte er. – Geht er dann nicht wieder zu jenen Lotophagen, und lebt nun ganz öffentlich mit ihnen? Und wenn von den Angehörigen her irgend eine Hülfe für das sparsame in seiner Seele anlangt: so schließen jene hoffärtigen Reden die Tore der königlichen Feste in ihm, und lassen weder die Hilfsmacht hinein noch auch nehmen sie Reden von Älteren, weil sie ja doch nur von Einzelnen kämen, als Abgesandte auf; dagegen siegen sie im Gefecht und treiben dann die Scham, welche sie Dummheit nennen, ehrlos als Flüchtling hinaus, die Besonnenheit nennen sie unmännliches Wesen und jagen sie unter schimpflichen Behandlungen fort, Mäßigkeit aber und häusliche Ordnung stellen sie als bäurisches und armseliges Wesen dar und bringen sie über die Grenze, unterstützt von einer Menge nutzloser Begierden. – Sehr gewiß. – Haben sie nun die Seele des von ihnen eingenommenen und geweihten von diesen allen mit großem Aufwand ausgeleert und gereinigt: dann holen sie mit einem zahlreichen Chor den Übermut ein und die Unordnung und die Schwelgerei und die Unverschämtheit glänzend geschmückt und bekränzt unter Lobpreisungen und süßen Schmeichelreden, indem sie den Übermut als Wohlgezogenheit begrüßen, die Unordnung als Freisinnigkeit, die Schwelgerei als großartige Lebensweise und die Unverschämtheit (561) als mannhafte Zuversicht. Geschieht es nicht so, sprach ich, daß einer in der Jugend aus einem bei den notwendigen Begierden Auferzogenen zur Befreiung und Loslassung der nicht notwendigen übergeht? – Und das sehr deutlich, antwortete er. – Nach diesem nun, denke ich, lebt ein solcher so, daß er Geld, Zeit und Mühe um nichts mehr auf die notwendigen als auf die nicht notwendigen verwendet. Ja, wenn er glücklich ist und von jener bakchischen Begeisterung nicht noch weiter fortgerissen wird, vielmehr, nachdem er etwas älter geworden ist und das große Getümmel sich etwas verlaufen hat, er dann die Vertriebenen zum Teil wieder aufnimmt, und sich den damals eingedrungenen nicht gänzlich hingibt: so wird er dann in einem gewissen ruhigeren Gleichgewicht der Lüste leben, indem er der, welche jedesmal eintritt als ob das Los sie getroffen hätte, die Herrschaft in sich übergibt, bis sie befriedigt ist, und dann wieder einer andern, indem er keine nachteilig auszeichnet, sondern sie alle gleichmäßig pflegt. – So allerdings. – Eine wahre Rede aber, fuhr ich fort, nimmt er nicht an, noch läßt er sie in seine Wacht, wenn eine etwa aussagte, einige Lüste rührten von edlen und guten Begierden her, andere aber von schlechten, und jenen müsse man nachstreben und sie ehren, diese aber bändigen und unterwerfen; sondern hierüber hat er immer nur Eine Antwort, daß sie alle einander ähnlich sind und auf gleiche Weise zu ehren. – Gar sehr, sagte er, ist es so mit ihm bestellt, und so handelt er. – Also, sprach ich, so verlebt er für sich seine Tage immer der eben aufgeregten Begierde gefällig, bald im Rausch und übermütig, dann wieder trinkt er Wasser und hält magre Kost, bald emsig in Leibesübungen, manchmal auch träge und sich um nichts kümmernd, bald wieder als vertiefte er sich ganz in die Wissenschaft. Oft auch treibt er die öffentlichen Angelegenheiten, und wenn er aufspringt redet und handelt er, wie es sich grade trifft. Wird er einmal eifersüchtig auf Kriegsmänner, so wendet er sich dahin, und wenn auf Geldmänner, dann auf diese Seite. So daß irgend eine Ordnung oder Notwendigkeit gar nicht über sein Leben schaltet; sondern ein solches Leben nennt er anmutig und frei und selig und hält sich überall danach. – Auf alle Weise, sprach er, hast du das Leben eines Mannes

durchgenommen, der alles zu gleiche Rechten behandelt. – Und meiner Meinung nach, fuhr ich fort, ist der Mann ein gar mannigfaltiger, die meisten Sitten und Gemütsstimmungen in sich vereinigend, und schier eben so schön und bunt als jener Staat, so daß ihn auch viele Männer und Frauen seiner Lebensweise wegen beneiden, als der auch die Muster der meisten Verfassungen und Denkungsarten in sich trägt. – So, sprach er, verhält es sich. – Wie (562) nun? soll uns ein solcher Mann auf die Seite der Demokratie gestellt bleiben, als der mit Recht den Namen eines demokratischen führt? – Dahin soll er gestellt bleiben, sagte er. –

Nun wäre uns mithin noch übrig, sprach ich, die trefflichste Verfassung und den trefflichsten Mann durchzugehen, die Tyrannei und den Tyrannen. – Offenbar, sagte er. – Wohlan denn, lieber Freund, welches ist wohl die Art wie die Tyrannei entsteht? denn daß sie sich aus der Demokratie abändert, ist wohl fast offenbar! – Offenbar. – Entsteht nun etwa auf dieselbe Weise, wie aus der Oligarchie die Demokratie, auch aus der Demokratie die Tyrannei? – Wie so? – Was die Oligarchie sich als das größte Gut vorsteckte und wodurch sie auch zu Stande gekommen war, das war doch der große Reichtum. Nicht wahr? – Ja. – Die Unersättlichkeit im Reichtum aber und die Vernachlässigung alles übrigen um des Geldmachens willen gereichte ihr zum Untergang. – Richtig! sagte er. – Und die Demokratie, löst nicht auch diese sich auf durch die Unersättlichkeit in dem was sie sich als ihr Gut vorsetzt? – Was meinst du aber, daß sie sich vorsetze? – Die Freiheit, antwortete ich. Denn von dieser wirst du immer in einer demokratischen Stadt hören, daß sie das vortrefflichste sei, und daß deshalb auch nur in einer solchen leben dürfe, wer von Natur frei sei. – Das Wort wird freilich gar oft gesagt. – Ist es nun etwa nicht, was ich eben sagen wollte, die Unersättlichkeit hierin mit Vernachlässigung alles übrigen, was auch diese Verfassung umgestaltet und sie dahin bringt der Tyrannei zu bedürfen? – Wie das, sprach er. – Ich meine, wenn einer demokratischen, nach Freiheit durstigen Stadt schlechte Mundschenken vorstehen, und sie sich über die Gebühr in ihrem starken Wein berauscht: so wird sie ihre Obrigkeiten, wenn diese nicht ganz zahm sind und alle Freiheit gewähren, zur Strafe ziehn, indem sie ihnen Schuld gibt, böseartig und oligarchisch zu sein. – Das tun sie wohl, sagte er. – Und die den Obrigkeiten gehorchen mißhandelt sie als knechtisch gesinnte und gar nichts werte; und nur Obrigkeiten, welche sich wie Untergebene, und Untergebene, welche sich wie Obrigkeiten anstellen, werden wo man unter sich ist und öffentlich gelobt und geehrt. Muß nun nicht in solchem Staat die Freiheit sich notwendig überall hin erstrecken? – Wie sollte sie nicht? – Und so, sprach ich, o Freund, wird sie sich auch in die Häuser einschleichen und am Ende so weit gehn, daß auch dem Vieh die Ungebundenheit eingepflanzt wird. – Wie, sprach er, ist wohl dies gemeint? – Als wenn, sagte ich, ein Vater sich gewöhnt dem Knaben ähnlich zu werden und sich also vor den erwachsenen Söhnen zu fürchten, uns ein Sohn dem Vater, also die Eltern weder zu scheuen noch bange vor ihnen zu sein, (563) damit er nämlich recht frei sei; eben so ein Hintersasse dem Bürger und der Bürger dem Hintersassen sich gleich zu stellen, und der Fremde eben so. – Das geschieht freilich, sagte er. – Dieses, fuhr ich fort, und noch andere ähnliche Kleinigkeiten. Der Lehrer zittert in einem solchen Zustande vor seinen Zuhörern und schmeichelt ihnen; die Zuhörer aber machen sich nichts aus den Lehrern und so auch aus den Aufsehern. Und überhaupt stellen sich die Jüngeren den Älteren gleich und treten mit ihnen in die Schranken in Worten und Taten; die Alten aber setzen sich unter die Jugend und suchen es ihr gleich zu tun an Fülle des Witzes und lustiger Einfälle, damit es nämlich nicht das Ansehn gewinne, als seien sie mürrisch oder herrschsüchtig. – So ist es allerdings, sagte er. – Das äußerste aber, o Freund, was an Freiheit der Menge in solchem Staat zum Vorschein kommt, ist wohl dieses, wenn die gekauften Männer und Frauen nicht minder frei sind, als ihre Käufer. Wie groß aber zwischen Frauen und Männern und Männern und Frauen die Rechtsgleichheit und Freiheit wird, das hatten wir beinahe vergessen zu erwähnen. – Wollen wir aber doch nach dem Aischylos nun davon

reden, was uns jetzt in den Mund kommt? – Gern, sagte ich, und ich meine es so. Wieviel freier die dem Menschen unterworfenen Tiere hier sind als anderwärts, das glaubt niemand der es nicht erfahren hat. Denn die Hunde sind schon offenbar nach dem Sprichwort wie junge Fräulein; und Pferde und Esel sind gewöhnt ganz frei und vornehm immer gradeaus zu gehen, wenn sie einem auf der Straße begegnen, der ihnen nicht aus dem Wege geht, und eben so ist alles andere voll Freiheit. – Recht erzählst du mir meinen Traum, sagte er; denn oftmals ergeht es mir so, wenn ich aufs Land reise. – Die Summe nun von diesem allen, sprach ich, wenn man es zusammenrechnet, merkst du wohl, wie zart nämlich dadurch die Seele der Bürger wird, so daß wenn ihnen einer auch noch so wenig Zwang auflegen will, sie gleich unwillig werden, und es gar nicht vertragen. Und zuletzt weißt du ja, daß sie sich auch um die Gesetze gar nichts kümmern, mögen es nun geschriebene sein oder ungeschriebene, damit auf keine Weise irgend jemand ihr Herr sei. – Ja wohl, sagte er, weiß ich das. – Diese treffliche und jugendliche Regierungsweise, o Freund, sprach ich, ist es nun eben, aus welcher, wie es mir scheint, die Tyrannei hervorwächst. – Jugendlich genug freilich, sagte er, aber wie weiter? – Dieselbe Krankheit, sprach ich, an welcher die Oligarchie, wenn sie davon betroffen wird, zu Grunde geht, diese, wenn sie sich (564) auch hier einstellt, wo sie, weil jedem alles frei steht, noch weit häufiger und heftiger wird, verknechtet die Demokratie. Und in der Tat das Äußerste tun in irgend etwas, pflegt immer eine große Hinneigung zum Gegenteil zu bewirken bei der Witterung, bei den Gewächsen, bei den lebendigen Körpern und eben so auch nicht weniger bei den Staaten. – Das läßt sich hören, sagte er. – Also, auch die äußerste Freiheit wird wohl dem Einzelnen und dem Staat sich in nichts anderes umwandeln als in die äußerste Knechtschaft. – Wahrscheinlich freilich. – So kommt denn wahrscheinlich die Tyrannei aus keiner andern Staatsverfassung zu Stande als aus der Demokratie, aus der übertriebensten Freiheit die strengste und wildeste Knechtschaft. – Das hat freilich Grund, sagte er. – Jedoch ich glaube, du fragtest nicht hiernach; sondern was für eine auch in der Oligarchie vorkommende Krankheit die Demokratie in Knechtschaft bringe. – Du hast recht, sagte er. – Ich meinte nun, sagte ich, jenes Geschlecht fauler und verschwenderischer Menschen, wovon die tapferem anführen, und die feigeren ihnen folgen, und welches wir mit den Drohnen verglichen, jene mit solchen die einen Stachel führen, diese mit stachellosen. – Und richtig gewiß, sagte er. – Diese beiden nun, sprach ich, richten Unordnung an in jeder Verfassung wo sie sich auch finden, wie im Körper Schleim und Galle. Welche beide also der gute Arzt und Gesetzgeber eines Staats nicht minder als der gute Bienenvater schon von weitem hüten muß, damit sie am liebsten gar nicht hineinkommen, sind sie aber einmal da, sobald als möglich ja allenfalls auch mit den Wachskuchen selbst ausgeschnitten werden. – Ja beim Zeus, sprach er, auf jede Weise! – Laß es uns denn so, sprach ich, anfassen, damit wir genauer sehen, was wir angeben. – Wie? – In drei Teile laß uns einen demokratischen Staat einteilen, wie es sich auch verhält. Der erste Teil ist diese Gattung, welche wegen der Ungebundenheit in einem demokratischen Staat nicht minder entsteht als im oligarchischen. – So ist es. – Hier aber ist es bei weitem herber als dort. – Wie so? – Dort, weil sie nicht in Ehren gehalten, sondern von den obrigkeitlichen Ämtern zurückgedrängt wird, bleibt sie ungeübt und wird nicht kräftig; in der Demokratie aber hat diese mit wenigen Ausnahmen überall den Vorsitz. Und die hitzigsten darunter reden und handeln, die Andern setzen sich um die Gerichtsstellen her und summen, und leiden nicht, daß jemand etwas anderes sage, so daß in einem solchen Staate bis auf einiges wenige alles von dieser Gattung verwaltet wird. – Ja wohl, sagte er. – Das andere ist nun wohl dieses, was sich von der Menge ausscheidet. – Was für eines? – Wenn doch Alle aufs Erwerben gestellt sind: so werden die von Natur Sittsamen gewöhnlich die Reichsten. – Wahrscheinlich. – Von da nun, denke ich, fließt für die Drohnen der meiste und reichlichste Honig. – Wie sollte auch wohl einer, sagte er, von denen etwas auspressen, die wenig haben. – Solche Reiche aber, meine ich, (566) heißen die Weide der Drohnen. – Beinahe wohl, sagte er. – Die dritte Gattung

nun wäre also das Volk, alle die mit eignen Händen arbeiten und sich von den Staatsgeschäften enthalten, und deren Besitz gar wenig bedeutet. Diese ist die zahlreichste in der Demokratie, und die am meisten den Ausschlag gibt, wenn sie zusammengebracht ist. – Das freilich, sagte er, aber sie pflegt nicht leicht zusammengebracht zu werden, wenn sie nicht von dem Honig etwas bekommt. – Davon bekommt sie aber jedesmal, sprach ich, so oft die Vorsteher Gelegenheit finden die Vermögenden zu berauben, und davon, indem sie das meiste für sich behalten, auch unter dem Volk zu verteilen. – Auf diese Weise freilich, sagte er, bekommt sie davon. – Sonach werden doch, denke ich, diejenigen, welche man beraubt, genötigt sich durch Reden im Volk und auch so weit sie können tätlich zur Wehre zu setzen. – Wie sollten sie nicht! – Daher, wenn sie auch in der Tat gar keine Lust haben zu Neuerungen, werden sie nun doch von den Andern beschuldigt, daß sie dem Volke nachstellen und oligarchisch sind. – Das läßt sich denken. – Am Ende also, wenn sie sehen, daß das Volk nicht aus eignem Antriebe, sondern in seiner Unwissenheit und von ihren Verläumdern hintergangen doch darauf ausgeht, ihnen Unrecht zu tun, dann endlich, mögen sie nun wollen oder nicht, werden sie wirklich oligarchisch, nicht aus eignem Antriebe, sondern auch dieses bringt ihnen jenes Unheil die Drohne durch seine Stiche bei. – Offenbar. – Und so entstehen dann gegenseitige Anklagen, Rechtsstreitigkeiten und Kämpfe. – Ja wohl. – Pflegt nun dann nicht das Volk ganz vorzüglich immer Einen an seine Spitze zu stellen und diesen zu hegen und groß zu machen? – Das pflegt es freilich. – Soviel scheint mir also klar, wenn ein Tyrann entsteht, so ist dieses Vortreten seine Wurzel und anderwärts her sproßt er nicht auf. – Sehr klar! – Welches ist also der Anfang dieser Umwandlung aus einem Volksvorsteher in einen Tyrannen? oder dann offenbar, wenn der Vorsteher angefangen hat dasselbe zu tun wie jener in der Fabel, welche von dem Arkadischen Tempel des Lykäischen Zeus erzählt wird? – Was denn? – Daß wer menschliches Eingeweide gekostet hat, wenn dergleichen unter andere von anderen Opfertieren mir hineingeschnitten ist, der notwendig zum Wolfe wird. Oder solltest du die Geschichte nicht gehört haben? – Wohl habe ich. – Ist es nun nicht eben so, wenn ein Volksvorsteher, der die Menge sehr lenksam findet, sich einheimischen Blutes nicht enthält, sondern – wie sie es gern machen – auf ungerechte Beschuldigungen vor Gericht führt und Blutschuld auf sich ladet, indem er Menschenleben vertilgend und mit unheiliger Zunge und Lippe Verwandtenmord kostend bald vertreibt bald hinrichtet, wobei er auf Niederschlagung der Schulden und Verteilung der (566) Grundstücke von ferne hindeutet, daß dann einem solchen von da an bestimmt ist, entweder durch seine Feinde unterzugehen oder ein Tyrann und also aus einem Menschen ein Wolf zu werden? – Wohl ganz notwendig. – Dieser nun wird also, sagte ich, das Parteihaupt gegen die Vermögenden. – Gewiß. – Wenn der nun durchgefallen ist und gewaltsam zurückkehrt trotz seiner Gegner, kommt er dann nicht als ein gemachter Tyrann zurück? – Offenbar. – Sind sie aber zu ohnmächtig um ihn zu vertreiben oder durch Verläumdungen bei dem gemeinen Wesen hinzurichten: so stellen sie ihm nach um ihn heimlich gewaltsam zu töten. – So pflegt es wohl zu geschehen, sagte er. – Die allbekannte tyrannische Forderung also sinnen sich deshalb auch Alle aus, die einmal so weit gegangen sind, nämlich das Volk um eine Leibwache zu bitten, damit doch der Beschützer des Volkes selbst sicher sei. – Ei freilich, sagte er. – Und die geben sie ihm, weil sie besorgt sind seinetwegen, ihrer selbst wegen aber ganz guten Mutes. – Gewiß. – Wenn dies nun ein Reicher sieht, der bei seinem Reichtum zugleich im Verdacht steht ein Volksfeind zu sein: so macht er es nach dem Orakel was Kroisos bekam. Zum kieselreicheren Hermos flieht er und bleibt nicht mehr, noch schämt er sich feige zu heißen. – Ganz recht! sagte er. Zum zweitenmale möchte er auch nicht wieder in den Fall kommen. – Denn wer sich, denke ich, fangen läßt, der wird in den Tod gegeben. – Notwendig. – Jener Vorsteher aber sitzt nun nicht etwa nur groß in großer Herrlichkeit, sondern, nachdem er viele Andere zu Boden geworfen, steht er offenbar in dem Wagen des Staats und lenkt ihn allein, und ist nun aus einem Vorsteher vollständig ein Tyrann



geworden. – Wie sollte er nicht? sagte er. –

So laß uns denn, sprach ich, die Glückseligkeit des Mannes sowohl als des Staates durchgehn, in welchem ein solcher Sterblicher aufgekommen ist. – Allerdings, sagte er, wollen wir das. – Wird er nun nicht in der ersten Zeit wohl Alle anlächeln und begrüßen, wem er nur begegnet, und behaupten er sei gar kein Tyrann, und ihnen vielerlei versprechen einzeln und gemeinsam, wie er denn auch Befreiung von Schulden und Verteilung von Äckern dem Volke gewährt und denen die ihn umgeben, und wird sich gegen alle günstig und mild anstellen? – Notwendig, sagte er. – Wenn er aber, denke ich, mit den äußeren Feinden sich teils vertragen, teils sie aufgerieben hat und also Ruhe vor jenen geworden ist, dann regt er zuerst immer irgend einen Krieg auf, damit das Volk eines Anführers (567) bedürfe. – Natürlich wohl. – Nicht auch damit sie durch starke Auflagen verarmend genötiget werden an den täglichen Bedarf zu denken, und ihm weniger nachstellen können? – Offenbar. – Und auch, denke ich, wenn er Einige im Verdacht hat, daß sie freisinnig wären und ihn nicht würden fortherrschen lassen, damit er die auf gute Art aus dem Wege schaffen könne, indem er sie den Feinden Preis gibt? Ist es nicht aus allen diesen Ursachen einem Tyrannen immer notwendig Krieg zu erregen? – Notwendig. – Und wenn er so handelt, ist es doch natürlich, daß er den Bürgern immer mehr verhaßt werde? – Wie sollte er nicht? – Und werden dann nicht einige von denen, die ihn haben einsetzen helfen und mächtig sind, gegen ihn und unter sich frei mit der Sprache herausgehn und tadeln was geschieht, wenigstens die herzhaftesten unter ihnen? – Wahrscheinlich ja! – Und aller dieser muß der Tyrann sich entledigen, wenn seine Herrschaft bestehen soll, bis weder von Feind noch Freund irgend einer übrig ist, der etwas taugt. – Offenbar. – Gar scharf also muß er sehen, wer tapfer ist und wer großherzig, wer klug und wer reich. Und so glücklich ist er, daß er diesen allen, mag er nun wollen oder nicht, notwendig feind ist, und ihnen nachstellt bis er die Stadt gereinigt hat. – Eine schöne Reinigung! sagte er. – Freilich, sprach ich, entgegengesetzt der wie die Ärzte den Leib reinigen; denn diese führen das schlechteste aus und lassen das beste übrig, er aber umgekehrt. – Und doch, sagte er, kann er, wie es scheint, nicht anders, wenn er herrschen will. – So ist er also, sprach ich, von einer gar seligen Notwendigkeit gebunden, welche ihm aufliegt entweder unter einer Menge schlechter Menschen zu hausen noch dazu von diesen gehaßt, oder gar nicht zu leben. – Unter einer solchen steht er. – Je mehr er nun durch alles dieses den Bürgern verhaßt geworden ist, wird er nicht desto mehrerer und treuerer Leibwachen bedürfen? – Wie sollte er nicht? – Aber welche sind treu? und woher soll er sie sich holen? – Von selbst, sagte er, werden sie ihm in Menge zugeflogen kommen, wenn er nur den Lohn reicht. – Du scheinst mir beim Hunde, sprach ich, schon wieder irgend Drohnen zu meinen, ausländische von allerwärts her. – Ganz recht, sprach er, hast du es getroffen. – Würde er denn die an Ort und Stelle nicht wollen? – Wie so? – Würde er nicht den Bürgern ihre Sklaven nehmen, diese frei machen und sie seiner Leibwache beigesellen wollen? – Gewiß, sagte er, denn diese sind ihm die getreuesten. – So ist denn, sprach ich, ein Tyrann wahrlich ein glückseliges Wesen, wenn er sich nun solcher (568) Freunde und Getreuen rühmt, nachdem er jene früheren zu Grunde gerichtet hat. – Aber doch, sagte er, rühmt er sich wirklich solcher. – Und diese Freunde, sprach ich, bewundern ihn und die jungen Bürger halten sich zu ihm; aber die rechtschaffenen hassen und meiden ihn? – Wie sollten sie nicht? – So ist es denn gar nicht töricht, fuhr ich fort, daß die Tragödie überhaupt für weise gehalten wird und ganz besonders in ihr noch Euripides. – Wie so? – Weil auch dieses so tiefen Sinn darbietet was er gesagt hat, daß Tyrannen weise durch der Weisen Umgang sind, und offenbar meinte er, das seien die Weisen mit denen sie umgehn. – Und recht als etwas Gottgleiches, sprach er, verherrlicht er die Tyrannei und noch sonst auf vielerlei Art er sowohl als die andern Dichter. – So werden ja wohl, sagte ich, die Tragödiendichter, wenn sie weise sind, auch uns und denen, deren Staatsverfassung noch in unserer Nachbarschaft liegt, verzeihen, daß

wir sie als Lobredner der Tyrannei in unsere Verfassung nicht mit aufnehmen können. – Ich glaube wohl, sagte er, die unter ihnen feine Männer sind, werden es uns verzeihen. – Wie sie aber in den andern Städten umherziehen die Volksmassen um sich versammelnd, so locken sie durch die schönen starken und einschmeichelnden Stimmen, die sie sich noch dinge, die Verfassungen zur Tyrannei und Demokratie hinüber. – Gar sehr. – Und dafür, nicht wahr? erhalten sie noch dazu Belohnungen und Ehrenbezeugungen am meisten, wie auch natürlich, von Tyrannen, nächst dem aber auch von Demokratien. Je steiler es aber dann zu den höher liegenden Verfassungen hinaufgeht, desto mehr ermüdet gleichsam ihr Ruhm, als ob er vor Beklemmung nicht weiter fort könnte. – Freilich wohl. – Indessen, sagte ich, hieher sind wir nur abgeirrt. Laß uns noch einmal zurückgehn zu jenem schönen zahlreichen buntscheckigen und immer wieder anderen Heere des Tyrannen, wovon er es wohl erhalten wird. – Offenbar, sagte er, wenn es Tempelgüter in der Stadt gibt, wird er die einziehen, und, soweit er mit dem Erlös des Veräußerten reicht, das Volk nur zu geringeren Steuern zwingen. – Wie aber, wenn diese ausgegangen sind? – Dann offenbar, sagte er, wird er sowohl als seine Zechgenossen, Freunde und Freundinnen, vom väterlichen müssen erhalten werden. – Ich verstehe, sprach ich. Das Volk, welches ja den Tyrannen erzeugt hat, soll ihn und seine Freunde ernähren. – Das ist wohl ganz notwendig, sagte er. – Wie meinst du aber, entgegnete ich, wenn nun das Volk aufsässig wird, und sagt, es sei weder recht, daß ein erwachsener Sohn vom Vater ernährt werde, sondern (569) im Gegenteil der Vater vom Sohne, noch auch habe es ihn deshalb erzeugt und eingesetzt, um, wenn er nun groß geworden, seinen eigenen Sklaven unterworfen, ihn und diese Sklaven samt noch anderem Gesindel zu ernähren, sondern um unter seiner Anführung von den Reichen und sogenannten Edeln befreit zu werden? Und wenn es nun ihn und seine Freunde aus der Stadt gehn heißt, wie ein Vater der seinen Sohn samt dessen beschwerlichen Zechgenossen aus dem Hause treibt? – Dann, sprach er, wird das Volk beim Zeus wohl sehn, was für ein Früchtchen es sich erst erzeugt und dann gehegt und gepflegt hat, und wie es nun als der schwächere Teil die Stärkeren austreiben will. – Wie, sprach ich, meinst du? wird denn der Tyrann so dreist sein seinem Vater Gewalt zu tun, und wenn er ihn nicht überreden kann ihn gar zu schlagen? – Ja, sagte er, nachdem er ihm nämlich die Waffen genommen hat. – So erklärst du ja, sprach ich, den Tyrannen für einen der sich an seinem Vater vergreift und also ein gar unleidlicher Alterspfleger ist. Und dieses wäre nun, wie es scheint, die ganz eingestandene Tyrannei; und das Volk, wie man zu sagen pflegt, wäre, weil es schon dem Rauch der Knechtschaft wie sie unter Freien ist entgehen wollte, in die Flamme einer von Knechten ausgeübten Zwingherrschaft hineingestürzt, und hätte statt jener übergroßen und unzeitigen Freiheit die unerträglichste und bitterste Knechtschaft angezogen. – Ganz gewiß, sagte er, so geschieht dieses. – Wie nun, sprach ich, wird es nicht ganz schicklich gesagt sein, wenn wir behaupten hinlänglich auseinandergesetzt zu haben, sowohl wie Demokratie in Tyrannei übergeht, als auch wie diese einmal entstanden beschaffen ist? – Vollkommen hinreichend, sagte er.

## Neuntes Buch

### Neuntes Buch

(571) Nun also, sprach ich, ist er selbst der tyrannische Mann uns noch zu betrachten übrig, wie er sich aus dem demokratischen umgestaltet, und wenn einmal gegeben, wie er dann beschaffen ist und auf welche Weise er lebt, elend oder glücklich. – Der ist uns freilich noch übrig, sagte er. – Weißt du wohl, sprach ich, was ich noch immer vermisse? – Was denn? – Wegen der Begierden dünkt mich haben wir noch nicht gehörig unterschieden, was für welche und wievielerlei es gibt. Ist aber dies mangelhaft: so wird auch die Untersuchung unsicherer sein, die wir anstellen. – Also bis jetzt, sprach er, ist noch alles unverdorben? – Allerdings; und nun betrachte, was ich gern darin zeigen möchte. Es ist aber dieses. Unter den nicht notwendigen Vergnügungen und Begierden scheinen mir einige gesetzwidrig zu sein, welche zwar in allen Menschen entstehen, werden sie aber von den Gesetzen und den besseren mit Vernunft verbundenen Begierden im Zaum gehalten, so verlieren sie sich aus einigen Menschen entweder gänzlich, oder es bleiben doch nur wenige und schwache Spuren davon zurück, bei Andern aber erhalten sie sich stärker und häufiger. – Und welche, sagte er, meinst du denn hierunter? – Die im Schlaf zu entstehen pflegen, sprach ich, wenn das übrige in der Seele, was vernünftig und mild ist und über jenes herrscht, im Schlummer liegt, das tierische und wilde aber durch Speisen oder Getränke überfüllt sich bäumt und den Schlaf abschüttelnd losbricht, um seiner Sitte zu fröhnen. Du weißt wie es dann, als von aller Scham und Vernunft gelöst und entblößt, zu allem fähig ist. Denn sich mit der Mutter vermischen wollen, macht ihm nicht das mindeste Bedenken, wie es ja meint, oder mit irgend einem andern sei es Mensch Gott oder Tier, oder sich mit irgend etwas beflecken, und keiner Speise glaubt es sich enthalten zu müssen, und mit einem Wort von keinem Unsinn und keiner Unverschämtheit bleibt es zurück. – Vollkommen richtig, sagte er, beschreibst du es. – Wenn hingegen einer, denke ich, gesund mit sich selbst umgeht und besonnen, und sich zum Schlaf begibt, nachdem er das Vernünftige in sich aufgeregt hat und mit schönen Reden und Untersuchungen bewirtet und zum Bewußtsein seiner selbst gekommen ist, das Begehrliche aber hat er weder in Mangel gelassen noch überfüllt, damit es sich hübsch ruhig verhalte und dem Besten keine Störung verursache durch Freude oder Schmerz, sondern (572) es gewähren lasse, wenn dieses rein für sich allein betrachtet und verlangt etwas wahrzunehmen, was es nicht kennt, sei dies nun geschehenes oder gegenwärtiges oder bevorstehendes, und nachdem er eben so auch das Zornartige besänftigt hat, und nicht etwa mit einem zum Unwillen gegen Jemand aufgeregten Gemüt einschläft, sondern nachdem er die zwei Triebe beschwichtigt und nur den dritten in Bewegung gesetzt hat, in welchem das Denken einwohnt, so sich zur Ruhe gibt, weißt du wohl, daß der in solchem Zustande mit der Wahrheit vorzüglich Verkehr hat und dann am wenigsten ruchlose Gesichter in Träumen zum Vorschein kommen? – Ganz vollkommen, sagte er, bin ich allerdings dieser Meinung. – Dieses nun haben wir nur zum Überfluß als Abschweifung gesagt; was wir aber wissen wollen ist dieses, daß also eine heftige wilde und gesetzlose Art von Begierden in einem jeden wohnt, und wenn auch einige von uns noch so gemäßigt erscheinen; und dieses nun eben wird in den Träumen offenbar. Sieh also zu, ob dir dies etwas gesagt zu sein scheint, und ob du es einräumst. – Freilich räume ich es ein. – So erinnere dich nun, wie wir den Volksmann beschrieben haben, daß er sei. Er war uns also von Jugend an unter einem sparsamen Vater erzogen, der nur die auf den Erwerb gerichteten

Begierden in Ehren hielt, die nicht notwendigen aber, die sich nur auf Spiel und Verschönerung beziehen, gering achtete. Nicht wahr? – Ja. – Nachdem er nun mit stattlicheren Männern voll jener eben beschriebenen Begierden zusammengekommen war, und aus Haß gegen die väterliche Knickerei sich in allen Übermut und die gesamte Art und Weise jener hineinbegeben hatte: so wurde er, weil von besserer Natur als seine Verführer, auf beide Seiten gezogen und blieb in der Mitte zwischen beiden Lebensweisen stehen, und beider mäßig wie er meint genießend, lebt er weder ein schmutziges noch ein Gesetzverächterisches Leben, und ist uns so aus einem oligarchischen ein volksgemäßer geworden. – So war es, sagte er, und das ist unsere Vorstellung von einem solchen. – So setze denn, sprach ich, auch von diesem wieder einen, aber wenn er selbst schon älter ist noch jungen gleichfalls in des Vaters Sitten erzogenen Sohn. – Den setze ich. – Nimm ferner an, daß mit ihm auch dasselbe geschehe wie mit seinem Vater, und er in alle Ruchlosigkeit hineingeführt werde, die aber von denen, die ihn hineinführen, ganz und gar nur Freiheit genannt wird, und daß den sich in der Mitte haltenden Begierden der Vater und die andern Angehörigen beistehn, daß aber die auf der andern Seite helfenden, wenn diese gewaltigen Zauberer und Tyrannenbildner glauben den jungen Menschen nicht anders fest halten zu können, ihm suchen eine Verliebtheit einzuflößen, einen Vorsteher der mäßigen und das vorhandene verteilenden Begierden, eine große geflügelte (573) Drohne. Oder glaubst du, daß die Liebe bei solchen Menschen etwas anderes ist? – Nichts anderes nach meiner Meinung, sprach er, als eben dieses. – Wenn dann auch die übrigen Begierden diese Liebe mit Rauchwerk und Salben und Wein und Kränzen und den andern in solchen Zusammenkünften gewöhnlichen ausgelassenen Lüsten umschwirrend und sie bis auf den höchsten Grad steigernd und nährend der Drohne noch den Stachel der Sehnsucht begeben: dann wird dieser Vorsteher der Seele vom Wahnsinn als seiner Leibwache umschirmt und raset. Und wenn er dann noch einige Vorstellungen und Neigungen bei sich findet, die gutartig gezogen und der Scham noch empfänglich sind: so tötet er sie und stößt sie von sich hinaus, bis er von jeder Spur von Besonnenheit rein, und alles in ihm von jenem herbeigeholten Wahnsinn besetzt ist. – Ganz genau, sagte er, beschreibst du ja die Entstehung eines tyrannischen Mannes. – Heißt auch, sprach ich, etwa eben deshalb schon von Alters her Eros ein Tyrann? – Das mag wohl sein, sagte er. – Und hat nicht, o Freund, fuhr ich fort, auch ein trunkner Mann ein solches tyrannisches Gemüt? – Das hat er freilich. – Aber auch einer bei dem es nicht recht richtig ist, wenn er zum Wahnsinn gesteigert wird, nimmt einen Ansatz und lebt der Hoffnung er werde über Menschen nicht nur sondern gar auch über Götter herrschen können. – Allerdings, sagte er. – Ein tyrannischer also, sprach ich, du göttlicher Mann, entsteht genau genommen, wenn einer vermöge seiner Natur oder durch seine Führung oder durch beides ein Trunkenbold geworden ist oder ein Wollüstling oder ein Schwarzgalliger. – Vollkommen richtig. –

So demnach, wie sich zeigt, wird uns der Mann und ein solcher. Wie aber lebt er nun? – Darauf sagte er, des, wie sie im Scherze sprechen, sollst du mir auch sagen. – Das will ich tun, sprach ich. Ich denke nämlich von da an gibt es nun bei ihnen Feste mit lustigen Aufzügen und Schmausereien und Freudenmädchen und allem dergleichen, wenn Eros als der drinnen hausende Tyrann alles in der Seele regiert. – Notwendig, sagte er. – Sprießen da nun nicht jeden Tag und jede Nacht viele und gewaltige Begierden auf, die gar Vieles bedürfen? – Viele freilich. – So sind denn, wenn es irgend Zuflüsse gibt, diese sehr bald erschöpft. – Wie sollten sie nicht? – Dann geht also das Borgen an und die Verschleuderungen des Vermögens. – Nicht anders. – Wenn aber nun alles ausgeht, werden dann nicht notwendig die vielen und gewaltigen eingenisteten Begierden schreien, und werden nicht die auch von den übrigen Begierden, vorzüglich aber von dem Eros selbst, der die übrigen insgesamt als seine Söldner anführt, wie von Stacheln aufgetriebenen umherschwärmen und zusehn wo jemand etwas hat, dem man es mit List oder

Gewalt abnehmen (574) könne? – Gar sehr, sagte er. – Und notwendig müssen sie von überall her einbringen, oder sie werden von gewaltigen Schmerzen und Beklemmungen geängstigt werden? – Notwendig. – Wie nun die in ihm erst hinzugekommenen Lüste die früheren überwältigten und sie des ihrigen beraubten, wird nun nicht eben so auch er selbst als der jüngere mehr haben wollen als Vater und Mutter und an sich reißen, um, wenn sein eigener Anteil aufgezehrt ist, von dem väterlichen auszuteilen? – Was wohl sonst? sagte er. – Wenn sie es nun aber nicht zugeben, wird er dann nicht zuerst versuchen die Eltern zu bestehlen und zu betrügen? – Auf alle Weise. – Wenn er aber das nicht könnte, so würde er dann wohl Gewalt brauchen und rauben? – Ich denke wohl, sagte er. – Und wenn der alte Mann und die alte Frau widerstrebten und sich zur Wehre setzten, du wunderbarer, würde er wohl soviel Scheu und Schonung haben nichts tyrannisches zu begehen? – Keinesweges, sprach er, habe ich ganz guten Mut wegen der Eltern eines solchen. – Also, o Adeimantos, beim Zeus, einer Freundin wegen, die ihm erst seit kurzem lieb geworden und ihm gar nicht notwendig ist, wird ein solcher seine ihm von jeher liebe und durch die Natur verbundene Mutter, oder wegen eines jugendlich schönen erst kürzlich erworbenen und ihm gar nicht unentbehrlichen Freundes seinen schon hinfalligen alten Vater, welcher sein ältester Freund und durch solche Bande ihm verwandt ist, wohl gar mißhandeln, und diese jenen dienstbar unterwerfen, wenn er sie in demselben Hause zusammenbringt? – Ja beim Zeus, sprach er. – So ist das wohl wie sich zeigt eine große Glückseligkeit einen tyrannischen Sohn gezeugt zu haben? – Nicht sonderlich wohl, sagte er. – Wie aber, wenn dann auch das väterliche und mütterliche einen solchen im Stich läßt, und es hat sich doch schon ein großer Schwarm von Lüsten bei ihm eingelegt: wird er dann nicht wo in ein Haus müssen einbrechen, oder einem der spät bei nächtlicher Weile geht den Mantel abziehn, und zuletzt irgend ein Heiligtum ausleeren? Und bei allen diesen Handlungen werden dann jene Vorstellungen, die er immer gehabt hat von Kindheit an vom Guten und Schlechten, von diesen nur kürzlich erst aus der Knechtschaft entlassenen, bei dem Eros in Sold stehenden mit seiner Hülfe überwunden, welche früherhin, so lange er noch unter den Gesetzen und seinem Vater demokratisch für sich selbst lebte, nur im Traume während er schlief losgelassen wurden; seit er aber vom Eros tyrannisch beherrscht wird, ist er nun wachend immer ein solcher wie er sonst nur im Traume war, und wird sich weder jedes schrecklichen Mordes enthalten noch irgend einer solchen Speise oder Tat, sondern Eros lebt tyrannisch in ihm in gänzlicher Zügellosigkeit und Gesetzlosigkeit (575) als alleiniger Selbstherrscher, und wird den, welchen er besitzt, wie jener seine Stadt zu jeglichem Wagestück bringen, womit er sich selbst und den ihn umgebenden Schwarm erhalten kann, sowohl den durch schlechten Umgang von außen eingedrungenen als auch den ursprünglichen aber erst durch schlechte Sitten und ihn selbst losgelassenen und in Freiheit gesetzten. Oder ist dieses nicht das Leben eines solchen? Gewiß dieses, sagte er. – Und wenn es nun, sprach ich, nur wenige solche in einer Stadt gibt, die übrige Menge aber verständig ist: so werden sie auswandern um anderswo einem Tyrannen als Söldner zu dienen oder auch sich als Hülfsstruppen zu verdingen, wenn irgendwo Krieg ist; müssen sie aber in Ruhe und Friede bleiben, so werden sie in der Stadt selbst gar vielerlei Unheil verüben. – Was für welches meinst du doch? – Wie stehlen, einbrechen, beutelschneiden, Kleider abziehn, Tempelraub und Seelenverkäuferei treiben. Bisweilen auch werden sie falsche Ankläger, wenn sie das Reden in ihrer Gewalt haben, und falsche Zeugen und lassen sich sonst zu allerlei bestechen. – Klein, sagte er, kannst du das Unheil wohl nennen, wenn es nur wenige solche gibt. – Weil ja das kleine, sprach ich, gegen das große klein ist; und alles dieses will doch was Verderbtheit und Elend eines Staates betrifft gegen einen Tyrannen, wie man sagt, auch gar nichts bedeuten. Wenn hingegen viele solche in einer Stadt sind und noch Andere ihnen nachgehen: so sind diese es die von dem Unverstande des Volkes unterstützt denjenigen aus ihnen zum Tyrannen einsetzen, der selbst in seiner Seele den größten und stärksten Tyrannen hat. – Natürlich wohl, sagte er; denn der wird auch am meisten tyrannisch

sein. – Wenn sie sich nämlich gutwillig unterwerfen. Wenn aber die Stadt nicht einwilligt, wird er dann nicht, wie er dort gegen Vater und Mutter Gewalt brauchte, so auch gegen das Vaterland, wenn er nur stark genug ist, Gewalt brauchen, indem er neue Freunde mit hereinbringt, und unter diesen das von jeher so liebe Mutterland wie die Kreter sagen und Vaterland in einem Zustande der Knechtschaft hält und unterhält. Und dies also wäre das Ziel der Begierde eines solchen Mannes. – Dieses, sprach er, auf alle Weise. – Sind nun nicht diese, ehe sie öffentliche Männer werden und zur Herrschaft gelangen, so beschaffen? Zuerst mit welchen sie umgehn, die müssen als ihre Schmeichler mit ihnen umgehn, und immer bereit sein ihnen in allem zu dienen; oder wenn sie selbst jemandes irgend wozu bedürfen, so demütigen sie sich eben so gegen ihn, und übernehmen unbedenklich jede Rolle als ihnen ganz angehörige, haben sie es (576) aber erlangt, dann sind sie wieder fremd? – Gar sehr sind sie so. – Ihr ganzes Leben lang also sind sie niemals jemandes Freund, sondern immer herrschen sie über einen oder dienen einem Andern. Wahrer Freiheit und Freundschaft aber bleibt eine tyrannische Natur immer unkundig. – Allerdings wohl. – Können wir nun nicht solche mit Recht treulose nennen? – Wie sollten wir nicht! – Ungerecht aber doch gewiß so sehr als möglich, wenn wir anders in dem vorigen richtig über die Gerechtigkeit übereingekommen sind, was sie sei. – Das war aber gewiß richtig. – So laß uns den schlechtesten noch einmal kurz zusammenfassen. Es ist aber doch der, welcher, wie wir einen träumenden beschrieben, ein solcher wachend ist. – Allerdings. – Ein solcher aber wird nur, wer schon von Natur höchst tyrannisch zur Alleinherrschaft gelangt; und je länger er im Besitz solcher Herrschaft fortlebt, um desto mehr wird er ein solcher. – Notwendig, sagte Glaukon, welcher hier die Rede aufnahm. –

Wird nun nicht, sprach ich, wer sich als der verdorbenste zeigt, auch als der unseligste erscheinen? Und wer die längste Zeit und am meisten tyrannisch geherrscht hat, der auch am meisten und die längste Zeit ein solcher wirklich gewesen sein? Die Menge freilich meint auch mancherlei. – Notwendig, sagte er, muß sich das so verhalten. – Und so ist es doch, sprach ich, daß der tyrannische auch der tyrannisch beherrschten Stadt und der volksmäßige der demokratisch verwalteten ähnlich ist, und eben so die andern? – Wie sonst! – Also auch wohl wie sich die eine Stadt zu der andern verhält, was Tugend und Glückseligkeit betrifft, so auch der eine Mann zu dem andern? – Natürlich. – Wie also verhält sich eine tyrannisch beherrschte Stadt zu einer königlich regierten, so wie wir sie zuerst beschrieben? – Ganz als das Gegenteil, sagte er. Denn die eine ist die beste, die andere die schlechteste. – Ich will nicht fragen, entgegnete ich, welche von beiden du meinst; denn es ist offenbar. Urteilst du aber über ihre Glückseligkeit und Unseligkeit eben so oder anders? Und laß uns nicht etwa irre werden, indem wir auf den Tyrannen, der nur Einer ist, sehen, und auf die einigen Wenigen die ihn umgeben; sondern wie man sich eine Stadt ganz anschauen muß, wenn man hineinkommt, so laß uns überall herumsteigen und zusehn und dann unsere Meinung abgeben. – Sehr richtig, sagte er, ist deine Forderung; und es ist wohl jedem klar, daß keine unseliger ist als eine tyrannisch beherrschte, und keine glückseliger als eine königlich regierte. – Würde ich nun nicht, (577) sprach ich, eben so richtig hinsichtlich der Männer dieselbe Forderung stellen, indem ich nur demjenigen gestattete über sie zu entscheiden, der mit seinen Gedanken in das Gemüt eines Mannes eingehn und es anschauen kann, und nicht, indem er es nur von außen betrachtet, wie ein Kind vor der Herrlichkeit erstaunt, womit sich die Tyrannen vor denen draußen bekleiden, sondern genau zusieht? wenn ich also meinte wir sollten alle auf jenen hören, der zuerst im Stande ist zu urteilen, dann aber auch mit einem solchen zusammengewohnt hat und zugegen gewesen ist, sowohl bei häuslichen Verhandlungen wie er sich da gegen seine Angehörigen verhält, wo er am meisten entblößt zu sehen ist von allem tragischen Pomp, als auch wiederum bei öffentlichen Fährlichkeiten, und wenn ich dem, der dies alles mit angesehen hat, auftrüge auszusagen wie

sich, was Glückseligkeit und Unseligkeit anlangt, der Tyrann zu den übrigen verhält? – Sehr richtig, sagte er, würdest du auch das fordern. – Wollen wir nun einmal annehmen, sprach ich, wir seien solche die urteilen können, und auch schon auf solche Menschen getroffen sind, damit wir doch einen haben, der uns auf unsere Fragen antworte? – Ei freilich. – So komm denn, sprach ich, und betrachte es so. Die Ähnlichkeit zwischen Staat und Mann im Sinne behaltend und so einzeln sie teilweise betrachtend gib die Zustände von beiden an. – Was für welche? sagte er. – Zuerst, sprach ich, um vom Staate zu handeln, nennst du einen tyrannisch beherrschten Staat frei oder knechtisch? – Im höchsten Grade, sagte er, knechtisch. – Aber du siehst ja doch darin Herren und Freie. – Ich sehe wohl, sagte er, ein wenig der Art; das Ganze aber, wenn ich es sagen soll, und das vorzüglichste in ihm ist in einer ehrlosen und unseligen Knechtschaft. – Wenn nun, entgegnete ich, der Mann dem Staate ähnlich ist, muß dann nicht auch in ihm dieselbe Ordnung sich vorfinden, und seine Seele voll Unfreiheit und vielfältiger Knechtschaft sein, und grade die Teile derselben in der Knechtschaft sein, welche die edelsten waren, und nur die kleiner, und zwar der wertloseste und ausschweifendste, herrschen? – Notwendig, sagte er. – Wie nun? Wirst du sagen, daß eine solche Seele knechtisch sei oder frei? – Knechtisch, sage ich, gewiß. – Und weiter, der knechtische und tyrannisch beherrschte Staat tut wohl am wenigsten was er will? – Gewiß. – So wird auch wohl die tyrannisch beherrschte Seele am wenigsten tun was sie gern wollte, wenn man nämlich von der ganzen Seele redet, sondern wie sie immer vom Stachel mit Gewalt getrieben wird, muß sie auch immer voll Schrecken und Reue sein. – Wie sollte sie nicht! – Aber arm oder reich, welches muß wohl ein tyrannisch beherrschter Staat sein? – Arm. – So muß folglich auch eine tyrannische (578) Seele immer ärmlich und ungesättigt sein. – Allerdings, sprach er. – Und wie? muß nicht ein solcher Staat und ein solcher Mann immer voller Furcht sein? – Sehr notwendig. – Und glaubst du, daß du in irgend einem andern mehr Klagen und Seufzer und Angst und Weh antreffen wirst? – Nirgends. – Und glaubst du, daß dergleichen in irgend einem andern Manne mehr sein wird als in diesem tyrannischen, der von wollüstiger Liebe und andern Begierden ganz verstört ist? – Woher wohl? sagte er. – Auf alles dieses und noch mehr dergleichen hast du wohl eben gesehen als du diesen Staat für den unseligsten unter allen erklärtest. – Und mit Recht doch wohl, sagte er. – Ja freilich, sprach ich. Aber was urteilst du nun mit Hinsicht auf eben dieses von dem tyrannischen Mann? – Daß er bei weitem der unseligste ist, sagte er, von allen andern insgesamt. – Dieses, sprach ich, ist wohl nicht mehr eben so richtig gesagt. – Wie so? sprach er. – Ich denke nicht, sagte ich, daß dieser schon der am meisten solche ist. – Aber wer denn? – Der folgende wird dir vielleicht doch noch unseliger zu sein scheinen als dieser. – Welcher nur? – Derjenige tyrannische, sprach ich, welcher sein Leben nicht zu Ende bringt ohne ein öffentlicher Mann geworden zu sein, sondern so unglücklich ist, daß ihm durch ein ungünstiges Geschick die Gelegenheit geboten wird ein Tyrann zu sein. – Ich ahnde wohl, sagte er, daß nach dem vorher vorgetragenen du recht hast. – Schön, sprach ich, aber dergleichen muß man nicht meinen, sondern es sehr genau nach folgender Regel überlegen. Denn es fragt sich hier um das wichtigste, nämlich gut leben oder schlecht. – Vollkommen richtig, sprach er. – Sieh also zu ob ich recht habe. Mir dünkt nämlich wir müssen von hier aus die Sache betrachten. – Von wo aus? – Indem wir auf die reichen Leute sehen in den Städten, welche sich viele Sklaven halten. Denn diese haben doch soviel ähnliches mit den Tyrannen, daß sie über Viele herrschen; nur in der Menge hat jener den Vorzug. – Den hat er freilich. – Nun weißt du doch daß diese ganz getrost sind und sich vor ihren Hausleuten keinesweges fürchten. – Woher sollten sie sich auch fürchten! – Freilich gar nicht, erwiderte ich; aber merkst du auch die Ursache? – Ja, weil die ganze Stadt jedem Einzelnen Beistand leistet. – Ganz recht, sprach ich. Wie aber, wenn ein Gott einen Mann der fünfzig und mehr Sklaven hat aus der Stadt wegnähme und ihn selbst mit Weib und Kind und seiner übrigen Habe sowohl als seinen Hausleuten in eine Wüste setzte, wo ihm nun kein anderer Freier zu Hülfe kommen

könnte: was meinst du wohl in wie großer Furcht er schweben würde wegen seiner selbst und seiner Kinder und seiner Gattin, ob sie nicht durch (579) die Hausleute umkommen würden. – In der allergrößten, sprach er, denke ich. – Wird er dann nicht etwa einige von seinen Sklaven verhätscheln müssen und ihnen vielerlei versprechen und sie freilassen ohne weiteren Grund, und sich so als einen Schmeichler seiner eigenen Diener darstellen? – Gar sehr notwendig, sagte er, oder untergehen. – Wie aber, sprach ich, wenn der Gott ihm rundum viele solche als Nachbarn einsetzte, die es gar nicht leiden möchten, daß einer auf solche Weise Andre beherrsche, vielmehr wo sie irgend eines solchen habhaft würden ihn mit den ärgsten Strafen belegen? – So würde er, sagt er, in noch viel ärgerer Not sein, denke ich, wenn auf allen Seiten von lauter Feinden bewacht. – Ist aber nicht in der Tat der Tyrann in einer solchen Gefangenschaft gehalten, der von Natur ein solcher ist wie wir ihn beschrieben haben voll der mannigfaltigsten Besorgnisse sowohl als Begierden? Wie sehr auch seine Seele lecker ist nach neuen Genüssen, so ist er doch der einzige in der Stadt, der nicht einmal wagen kann irgend wohin auszureisen noch zu schauen was andern freien Männern Verlangen erregt, sondern er lebt die meiste Zeit in sein Haus vergraben wie ein Weib, und beneidet es auch den andern Bürgern, wenn einer auswärts reisen will und etwas treffliches sehen. – Auf alle Weise, sagte er. – Um so große Übel reicher also ist der Mann, wenn er, in sich selbst so schlecht verwaltet, daß du ihn schon als einen solchen tyrannenartigen für den unseligsten erklärtest, nun noch dazu nicht für sich zurückgezogen leben kann, sondern von irgend einem Geschick genötigt wird die tyrannische Herrschaft zu ergreifen, und unfähig wie er ist sich selbst zu beherrschen versuchen muß Andere zu regieren, wie wenn einer mit einem kränklichen und sein selbst nicht mächtigen Leibe doch nicht dürfte Ruhe halten, sondern im körperlichen Wettstreit und Kampf mit Andern sein Leben hinbringen müßte. – Sehr ähnlich ist dieses, sagte er, und vollkommen recht hast du o Sokrates. – Ist also nicht dieses, sprach ich, mein lieber Glaukon ein vollkommen elender Zustand, und lebt nicht doch noch unseliger als der dessen Leben du für das unseligste erklärtest, der Tyrann? – Offenbar ja, sagte er. – So ist demnach in Wahrheit, und wenn es einer auch nicht glaubt, der rechte Tyrann auch ein rechter Sklave, vermöge der ärgsten Augendienerei und Knechtschaft und als ein Schmeichler der schlechtesten Menschen. Und keinesweges etwa erfüllt er seine Begierden, sondern fast an allem fehlt es ihm, und der Wahrheit nach erscheint er arm, wenn einer die ganze Seele versteht ins Auge zu fassen, und sein ganzes Leben lang immer in Furcht und voll Krampf und Schmerzen, wenn er anders in gleichem Zustande ist wie der Staat über den er gebietet. Und (580) dem gleicht er doch; nicht wahr? – Gar sehr, sagte er. – Und nun werden wir dem Mann auch das noch zuteilen müssen, was wir auch vorher schon sagten, daß er nämlich neidisch treulos ungerecht freudlos frevelhaft gottlos aller Schlechtigkeit Pfleger und Beschützer eben der Herrschaft wegen noch mehr sein und immer mehr werden muß als zuvor, und daß er aus allen diesen Gründen mehr als sonst jemand selbst unglücklich ist, und auch diejenigen die ihm nahe stehen zu solchen macht. – Kein vernünftiger, sagte er, wird dir das widersprechen. – So komm denn, sagte ich, und wie, wer in irgend einer Sache über Alle durchweg richten soll, sein Urteil abgibt, so sprich auch du jetzt aus über alle, welcher nach deiner Meinung an Glückseligkeit der erste ist und welcher der zweite und so der Reihe nach über alle fünf, den königlichen, den timokratischen, den oligarchischen, den demokratischen, den tyrannischen. – Leicht, sagte er, ist ja das Urteil. Denn nach der Ordnung wie sie aufgetreten sind weise ich ihnen wie Chören ihren Rang an, sowohl an Tugend und Schlechtigkeit als an Glückseligkeit und dem Gegenteil. – Sollen wir nun einen Herold dingen, fragte ich, oder rufe ich selbst aus, Aristons Sohn hat den Spruch getan, der trefflichste und gerechteste sei auch der glücklichste, dies sei aber der am meisten königlich gesinnte und sich selbst königlich beherrschende; der schlechteste aber und ungerechteste sei auch der unseligste, und dies sei der am meisten tyrannisch gesinnte und auch sich selbst sowohl als den Staat so tyrannisch als möglich beherrschende. – Das sei ausgerufen!



sagte er. – Soll ich etwa noch dazusetzen, fragte ich, einerlei ob es allen Menschen und Göttern entgeht oder nicht, daß sie solche sind? – Das setze hinzu! sprach er. Wohl denn! sagte ich. Dies also sei unser erster Beweis; der zweite aber dürfte, wenn du meinst, dieser sein. – Welcher ist dies? – Wenn doch, wie der Staat in drei Gattungen geteilt ist, so auch eines jeglichen Seele in dreierlei: so wird, wie mich dünkt, noch ein anderer Beweis möglich sein. – Und was für einer wäre das? – Dieser. Für diese drei zeigen sich mir auch dreierlei Arten von Lust, für jede einzelne eine besondere; und eben so auch dreierlei Begierden und Regierungen. – Wie meinst du dies? sprach er. – Das eine, sagen wir, war doch womit der Mensch lernt, das andere womit er sich ereifert, das dritte aber konnten wir seiner Vielartigkeit wegen nicht mit einem einzigen ihm eigentümlichen Namen benennen, sondern was es größtes und stärkstes in sich schloß, danach benannten wir es. Das begehrlische nannten wir es wegen der Heftigkeit der auf Speise und Trank und Liebessachen und was hiemit sonst (581) noch zusammenhängt bezüglich Begierden, und das geldliebende auch weil vorzüglich durch Geld die Begierden dieser Art befriediget werden. – Und recht war das wohl, sprach er. – Wenn wir also auch von der hierher gehörigen Lust und Liebe sagten, daß sie auf Gewinn und Nutzen gehe: so würden wir uns in der Erklärung doch auf Ein Hauptstück stützen, so daß wir uns selbst doch immer etwas bestimmtes dächten so oft wir diesen Teil der Seele aussprechen? und wenn wir ihn also das geldliebende und eigennütziges nannten, so wäre er richtig benannt? – Das scheint mir wenigstens, sagte er. – Wie aber das zornartige? sagen wir nicht doch, daß dieses auf das Machthaben und Siegen und Berühmtsein ganz und gar ausgehe? – Allerdings. – Wenn wir dies also das ehrliebende und streitlustige überschrieben, würde das wohl angemessen sein? – Vollkommen angemessen gewiß. – Wiederum womit wir lernen, davon ist doch jedem offenbar, daß es ganz und gar immer darauf gestellt ist die Wahrheit zu wissen, wie es mit der steht, und daß um Geld und Ruhm dieses unter allen dreien sich am wenigsten kümmert. – Bei weitem. – Nennen wir also dieses lernlustig und weisheitliebend: so ist es wohl seiner Art und Weise gemäß benannt? – Wie sollte es nicht! – Nun aber, sprach ich, herrscht doch auch in den Seelen der Einen dieses, der Anderen ein anderes von diesen, welches sich eben trifft? – So ist es, sagte er. – Deshalb nun laß uns zuvörderst sagen, daß es auch drei Arten von Menschen gibt, eine weisheitliebende, eine streitlustige und eine eigennütziges. – Offenbar wohl. – Dann auch drei Arten von Lust, jedem von diesen eine zugehörig. – Allerdings. – Weißt du auch wohl, sprach ich, daß wenn du drei solche Menschen jeden besonders fragen wolltest, welche von diesen drei Lebensweisen die angenehmste sei, dann jeder seine eigene vorzüglich herausrühmen wird? Und der Gewerbsmann wird sagen in Vergleich mit dem Geldschaffen sei die Lust an der Ehre oder den Kenntnissen gar nichts wert, ausgenommen wenn etwas der Art Geld bringt. – Gewiß! sagte er. – Und wie der Ehrliebende? sprach ich. Hält der nicht die Lust am Gelde für etwas gemeines; und wiederum die am Lernen, wenn eine Kenntnis nicht Ehre bringt für leeren Dunst und Possenspiel? – So ist es, sagte er. – Und der Weisheitliebende, sollen wir etwa nicht annehmen, der glaube von den andern Arten der Lust im Vergleich mit der, die Wahrheit zu wissen, wie sie sich verhält, und immer lernend mit etwas der Art zu verkehren, daß sie es eben nicht sonderlich weit in der Lust gebracht haben, und er nenne sie recht eigentlich notwendige, weil er diese andern gar nicht brauchen würde, wenn die Not nicht wäre? – Das, sagte er, müssen wir ja genau wissen. – Wenn nun also, sprach ich, die Lust jeder Gattung mit den anderen im Streit ist, und so auch jede Lebensweise selbst, und zwar nicht über das edler oder schändlicher leben und schlechter oder besser, sondern eben über das angenehmer und schmerzloser selbst: wie können wir denn erkennen (582) wessen Aussage die richtigste ist? – Dies, sagte er, weiß ich nicht sonderlich zu sagen. – Betrachte es doch so. Womit muß denn das beurteilt werden, was richtig beurteilt werden soll? Nicht mit Erfahrung Einsicht und Vernunftgründen? Oder weiß einer ein besseres Hülfsmittel als diese? – Woher doch! sagte er. – So schau doch. Welcher von diesen drei Männern ist wohl der erfahrenste in

allen diesen Arten der Lust von denen die Rede war? Dünkt dich der Eigennützig, wenn er nun die Wahrheit selbst was sie ist kennen lernt erfahrender zu sein in der Lust an der Erkenntnis als der Weisheitliebende in der am Gewinn? – Weit gefehlt wohl! sagte er. Denn diesem ist es ja schon von seiner Kindheit an notwendig auch die anderen zu kosten; der Eigennützig aber, wenn er nun auch lernt wie das Seiende geartet ist, braucht deshalb nicht notwendig diese Lust zu kosten, noch eine Erfahrung davon zu machen wie süß sie ist; vielmehr, wenn er auch dazu aufgeregt wäre, würde es ihm nicht leicht sein. – Also, sprach ich, hat vor dem Eigennützig der Weisheitliebende bei weitem den Vorzug an Erfahrung in beiden Arten der Lust? – Bei weitem freilich. – Wie aber verhält er sich gegen den Ehrliebenden? Ist er wohl unerfahrender in der Lust am Geehrtwerden als jener in der am Weisesein? – Wohl nicht, sagte er; denn Ehre folgt ja doch, wenn sie nur wirklich erlangen wonach jeder strebt, ihnen allen insgesamt. Denn auch der Reiche wird von Vielen geehrt und der Tapfere und der Weise, so daß von der Lust am Geehrtwerden, was sie sei, Alle eine Erfahrung haben. Die Anschauung des Wahren aber kann unmöglich ein Anderer gekostet haben, welche Lust sie bei sich führt als nur der Weisheitliebende. – Von wegen der Erfahrung also, sagte ich, urteilt dieser am trefflichsten unter allen jenen Männern. – Bei weitem. – Und auch er allein wird wohl nur mit Einsicht zur Erfahrung gekommen sein. – Wie anders! – Aber auch das Werkzeug mittelst dessen die Sache beurteilt werden muß, ist nicht das Werkzeug des Eigennützig oder Ehrliebenden, sondern des Weisheitliebenden. – Welches doch? – Nach Vernunftgründen sagten wir ja doch solle geurteilt werden. Nicht wahr? – Ja. – Eben die sind aber doch das Werkzeug von diesem vorzüglich. – Wie sollten sie nicht! – Wenn also das zu beurteilende am besten nach Reichtum und Gewinnst beurteilt würde, so müßte was der Eigennützig lobt und tadelt notwendig das richtigste sein. – Notwendig ja. – Und wenn nach Ehre Sieg und Tapferkeit, dann wohl was der Streitlustige und Ehrliebende? – Offenbar. – Da aber nach Erfahrung Einsicht und Vernunftgründen? – Notwendig, sagte er, ist dann, was der Weisheitliebende und Vernunftliebende lobt, das richtigste. – Von den drei Arten (583) der Lust also wäre die desjenigen Teils der Seele, vermöge dessen wir lernen, die angenehmste, und in welchem unter uns dieser herrscht, dessen Lebensweise die angenehmste? – Wie könnte es anders sein? sagte er. Da ja als gebührender Lobredner der Weise seine eigene Lebensart lobt. – Welches aber, sprach ich, sagt wohl der Richter sei die zweite Lebensweise und die zweite Lust? – Offenbar wohl die des Kriegerischen und Ehrliebenden, denn sie steht ihm näher als die des Gewerbmannes. – Die letzte also wie es scheint ist die des Eigennützig. – Wie anders? sprach er.

Dies wären also nun zwei Gänge hintereinander, und zweimal hätte der Gerechte den Ungerechten besiegt; dem dritten aber ganz nach olympischer Weise für den rettenden und olympischen Zeus siehe nun zu, daß nämlich die Lust der Andern außer der des Weisen auch nicht ganz wahr ist noch auch rein, sondern ein trüber Schattenriß gleichsam, wie ich glaube von einem der Weisen gehört zu haben; und dies wäre doch die größte und entscheidendste Niederlage. – Bei weitem; aber wie meinst du dies? – So, sprach ich. Ich denke es zu finden, wenn du mir antwortest, indem ich es mit dir suche. – So frage denn! sagte er. – Sprich also, hab ich an; sagen wir nicht Schmerz sei das Gegenteil der Lust? – Allerdings. – Und weder Lust haben noch Schmerz sei auch etwas? – Etwas, gewiß. – Also zwischen diesen beiden in der Mitte eine gewisse Ruhe der Seele in Bezug hierauf? oder meinst du es nicht so? – Vollkommen so, sagte er. – Und besinnst du dich nicht auf die Reden der Kranken, die sie führen wenn sie krank sind? – Was für welche? – Daß doch nichts angenehmer sei als Gesundsein; aber ehe sie krank geworden, sei ihnen ganz entgangen, daß jenes das angenehmste sei. – Sehr wohl besinne ich mich, sagte er. – Und hörst du nicht auch die, welche in heftigen Schmerzen liegen, sagen, es sei nichts angenehmer als wenn der Schmerz aufhört? – Das höre ich. – Und nun merkst du wohl,

daß es noch viele andere Umstände gibt, worin die Menschen, wenn es ihnen verdrießlich geht, das keinen Verdruß haben und die Ruhe in dieser Beziehung als das allerangenehmste preisen, nicht aber das Lust haben. – Dies wird ihnen vielleicht, sagte er, eben dann angenehm und wohltuend, die Stille. – Und wenn einer aufhört Lust zu empfinden, dann wird wohl, sagte ich, die Stille der Lust ihm schmerzlich sein. – Vielleicht, sagte er. – Was wir also nur eben zwischen beiden zu sein behaupteten, die Ruhe, das wird wohl beides sein, Schmerz sowohl als Lust. – So scheint es. – Ist denn aber auch möglich, daß was keines von beiden ist, beides werde? – Nein, scheint mir. – Wenn aber das angenehme in der Seele entsteht und das unangenehme: so ist doch beides eine Bewegung. Oder nein? – (584) Ja. – Und das weder schmerzliche noch angenehme hatte sich uns das nicht doch eben als eine Ruhe und als etwas zwischen diesen beiden gezeigt. – So hatte es sich freilich gezeigt. – Wie kann man also mit Recht das Nicht Schmerz haben für angenehm halten, und das Nicht Lust empfinden für schmerzvoll? – Gar nicht. – Also auch dieses ist nicht, sprach ich, sondern die Ruhe erscheint nur jedesmal neben dem schmerzlichen angenehm und neben dem angenehmen schmerzlich; und an diesen Erscheinungen ist nichts gesundes in Bezug auf das Wesen der Lust, sondern sie sind ein Gaukelspiel. – Wie wenigstens, sagte er, unsere Rede andeutet. – So sieh denn, sprach ich, auf solche Lust, welche nicht aus Schmerz entsteht, damit du nicht etwa für jetzt glaubst, dieses beides verhalte sich so, daß Lust das Aufhören des Schmerzes sei, und Schmerz der Lust. – Wohin also, und welche meinst du? – Gar viele, sagte ich, gibt es auch andere, wenn du aber willst so betrachte gleich die angenehmen Empfindungen des Geruchs. Denn diese entstehen ohne daß man vorher die mindeste Unlust gehabt plötzlich in großer Stärke, und wenn sie aufgehört haben, lassen sie nicht eine Spur von Unlust zurück. – Vollkommen richtig, sagte er. – So wollen wir denn nicht glauben die Befreiung von der Unlust sei reine Lust, noch die von der Lust solche Unlust. – Freilich nicht. – Aber doch, sagte ich, sind wenigstens die durch den Leib zur Seele gelangenden und vorzüglich so genannten Lüste die meisten beinahe und größten von dieser Art, Erledigungen von Schmerzen. – Das sind sie freilich. – Und nicht wahr die über Zukünftiges aus der Erwartung entstehenden Vorempfindungen angenehme und unangenehme verhalten sich eben so? – Eben so. – Weißt du nun wohl wie diese insgesamt beschaffen sind, und womit vorzüglich zu vergleichen? – Womit? – Nimmst du auch an, sprach ich, daß es in den Dingen ein Oben gibt und ein Unten und eine Mitte? – Ich gewiß. – Und wenn einer sich von unten nach der Mitte bewegt, meinst du, daß er etwas anderes glauben werde als sich nach oben zu bewegen? und wenn er, in der Mitte zur Ruhe gelangt, dahin schaut woher er gekommen ist, wird er wohl etwas anderes glauben als oben zu sein, da er das wahre Oben nicht gesehen hat? – Beim Zeus, sagte er, ich glaube nicht daß ein solcher etwas anderes glauben wird. – Aber wenn er nun wieder in Bewegung käme: so würde er glauben sich nach unten zu bewegen und würde auch recht glauben? – Wie sollte er nicht? – Und das alles würde ihm doch begegnen, weil er keine Kunde hätte von dem was wahrhaft oben ist und unten und in der Mitte? – Offenbar. – Kannst du dich also wundern, wenn auch die der Wahrheit Unkundigen sowohl von vielen andern Dingen keine gesunden Vorstellungen haben, als auch zu Lust und Unlust sich so verhalten, daß wenn sie nach der Unlust hin (585) sich bewegen, sie richtig glauben und wirklich Unlust haben, wenn aber von der Unlust weg nach der Mitte hin, Wunder wie sehr glauben zur Erfüllung und zur Lust zu gelangen, aber wie wenn man graues neben schwarzem sieht aus Unkunde des weißen, so indem sie neben der Schmerzlosigkeit die Unlust betrachten aus Unkunde der Lust sich täuschen? – Beim Zeus, sprach er, ich würde mich nicht wundern, sondern weit mehr wenn es nicht so käme. – So betrachte es denn sagte ich, einmal so. Sind nicht Hunger und Durst und dergleichen gewisse Leerheiten des körperlichen Zustandes? – Wie sollten sie nicht? – Unwissenheit und Unverstand aber sind die nicht wiederum eben so eine Leerheit in dem Zustande der Seele? – Freilich wohl. – Angefüllt also würde, wer Nahrung zu sich nimmt, und wer Verstand bekommt? – Was sonst? –

Welches ist aber die wahrhaftere Anfüllung, die mit einem minder oder die mit einem mehr seienden? – Offenbar die mit einem mehr. – Welche von beiden Gattungen nun glaubst du wohl habe mehr Anteil am reinen Sein, die wozu Brot und Getränk und Gekochtes und alle Nahrungsmittel insgesamt gehören, oder die Gattung der richtigen Vorstellung und der Wissenschaft und des Verstandes und alles dessen insgesamt was Tugend ist? Beurteile es aber so. Was an dem sich immer gleichen und unsterblichen haftet und an der Wahrheit, sowohl solcherlei selbst seiend als auch in solchem entstehend, dünkt dich dies in höherem Grade zu sein, oder das an dem nie sich selbst gleichen und sterblichen als selbst solches oder in solchem entstehend? – Bei weitem mehr, sagte er, das an dem immer sich selbst gleichen. – Also das Wesen des sich immer gleichen hat das mehr am Sein Anteil als am Wissen? – Keinesweges. – Und wie an der Wahrheit? – Auch das nicht. – Wenn aber weniger an der Wahrheit, dann auch am Sein. – Notwendig. – Überhaupt also wird das zur Pflege des Leibes gehörige in seinen verschiedenen Arten minder als die Arten des zur Pflege der Seele gehörigen an der Wahrheit und dem Sein Anteil haben? – Bei weitem wohl. – Und meinst du nicht eben so auch der Leib minder als die Seele? – Ich gewiß. – Wird also nicht auch das mit wahrhafter seiendem angefüllte selbst auch wahrhafter seiende wahrhafter angefüllt als das mit minder seiendem und selbst minder seiende? – Wie könnte es anders sein! – Wenn also mit der Natur angemessenem angefüllt werden angenehm ist: so würde auch das wahrhafter und mit wahrhafter seiendem angefüllte sich wirklicher und wahrhafter Wohlbefinden in wahrhafter Lust, dem aber minder seiendes zugeteilt wird, das würde auch minder wahrhaft und auf die Dauer angefüllt werden, und hätte nur Teil an einer unzuverlässigen und minder wahrhaften Lust. – Ganz notwendig, (586) sagte er. – Die also der Einsicht und Tugend bar sind, in Schmausereien aber und dergleichen sich immer pflegen, bewegen sich wie es uns vorkam nach unten hin und dann wieder bis zur Mitte und schweben hier zeitlebens, über dieses aber hinaus zu dem wahrhaften Oben haben sie niemals weder hinaufgesehen noch einen Anlauf dorthin genommen, und sind also auch mit seiendem nie wahrhaft angefüllt worden, noch haben sie je eine dauernde und reine Lust geschmeckt; sondern nach Art des Viehes immer auf den Boden sehend und zur Erde und den Tischen gebückt nähren sie sich und bespringen sich einander auf der Weide; und wenn sie aus habsüchtiger Begierde nach diesen Dingen ausschlagen und stoßen, so töten sie sich auch unter einander mit eisernen Hörnern und Hufen aus Unersättlichkeit, weil sie nicht mit seiendem weder ihr seiendes noch dasjenige was empfangenes festhält angefüllt haben. – Vollkommen wie in einem Götterspruch, o Sokrates, sprach Glaukon, bezeichnest du ja die Lebensweise der großen Menge. – Leben nun nicht solche auch notwendig in mit Unlust gemischten Lüsten in gleichsam Doppelgängern oder Schattenbildern der wahren Lust, welche nur durch die Zusammenstellung Farbe bekommen, so daß, sie als gewaltig erscheinen und diesen Toren wahnsinnige Leidenschaften zu sich einflößen und der Gegenstand heftigen Streites werden, wie auch um das Schattenbild der Helena nach Stesichoros unter den Trojanern solcher Streit entstand aus Unkunde der wahren. – Notwendig, sagte er, muß es sich so begeben. – Und wie? muß nicht eben dergleichen notwendig auch mit dem zornartigen begegnen, wenn einer dasselbige vollbringt, neidischerweise aus Ehrgeiz oder gewaltsamerweise aus Streitlust oder zornigerweise aus Ungeschlachtheit, indem er Sättigung an Ehre Sieg und Wiedervergeltung erstrebt ohne Einsicht und Vernunft? – Ähnliches, sagte er, erfolgt notwendig auch hiebei. – Wie also? sprach ich, Wollen wir kühnlich sagen, daß von allen auf das eigennützige sowohl als das streitlustige bezüglichen Begierden, diejenigen, welche der Erkenntnis und vernünftiger Rede nachgehend und nur nach deren Anleitung der Lust nachstrebend diejenigen Lüste erlangen, auf welche die Vernunft hindeutet, daß diese sowohl die wahrhaftesten erlangen werden, so weit ihnen nämlich möglich ist wahres zu erlangen, weil sie ja der Wahrheit gefolgt sind, als auch die ihnen eigentümlich zugehörigen, wenn doch das beste für einen jeden auch das ihm eigentümlichste ist.

– Gewiß wohl, sprach er, ist dies ja das eigentümlichste. – Folgt also die ganze Seele dem weisheitliebenden und ist ihm nicht aufsässig: so gelangt jeder Teil dazu, daß er nicht nur übrigens das seinige verrichtet und gerecht ist, sondern jeder erntet auch an Lust das ihm zugehörige und beste und soviel irgend möglich das (587) wahrhafte. – Offenbar ja. – Wenn hingegen einer von den andern Teilen die Gewalt bekommt: so vermag nicht einmal er selbst sich die ihm zukommende Lust zu verschaffen, und nötiget auch die andern, daß sie fremder und nicht wahrhafter Lust nachgehen müssen. – So ist es; sagte er. – Wird also nicht, was am weitesten von der Weisheitsliebe und der Vernunft absteht, auch dieses am meisten bewirken? – Bei weitem. – Und steht nicht, was von Gesetz und Ordnung, eben das auch am weitesten von der Vernunft ab? – Unläugbar. – Am weitesten aber hatten sich ja die verliebten und tyrannenhaften Begierden gezeigt? – Bei weitem. – Am wenigsten aber die königlichen und sittsamen? – Ja. – Also wird auch, denke ich, der Tyrann am meisten von wahrer und eigentümlicher Lust entfernt bleiben, jener aber am wenigsten. – Notwendig. – Auch am unerfreulichsten wird also der Tyrann leben, der König aber am anmutigsten. – Ganz notwendig. – Und weißt du wohl, sprach ich, um wieviel unerfreulicher ein Tyrann lebt als ein König? – Wenn du es mir sagst, antwortete er. – Da es, wie sich gezeigt hat, drei Arten der Lust gibt, von denen die eine ächt ist, zwei aber unächt, so ist der Tyrann auf die jenseitige der unächtigen hinübergestiegen, indem er Gesetz und Vernunft geflohen hat, und lebt nun mit gewissen knechtischen und söldnerischen Lüsten; wieviel er aber dabei zu kurz kommt, ist gar nicht leicht zu sagen, außer etwa so. – Wie doch? fragte er. – Von dem oligarchischen ist doch der Tyrann der dritte; denn zwischen beiden war noch der Volksmann. – Ja. – Also besitzt er auch, wenn das vorige richtig ist, von Jenem ab mit der Wahrheit verglichen, das dritte Schattenbild der Lust? – So ist es. – Der oligarchische aber ist wiederum der dritte vom königlichen, wenn wir den aristokratischen und königlichen an dieselbe Stelle bringen. – Der dritte freilich. – Um das dreifache des dreifachen also, sprach ich, steht der Tyrann von der wahrhaften Lust entfernt. – So scheint es. – Und das Schattenbild der tyrannischen Lust wäre also die Fläche, die zu jener Zahl als ihrer Wurzel gehört. – Unläugbar ja. – Aus der Wurzel und der dritten Potenz also wird erhellen, um welche Entfernung er absteht. – Offenbar, sagte er, dem wenigstens, der sich auf das Rechnen versteht. – Also wenn einer die Sache umkehrend von dem Könige sagen wollte wie weit er vermöge der Wahrheit seiner Lust von dem Tyrannen entfernt ist: so wird er nach vollendeter Vervielfältigung finden, daß er siebenhundert und neun und zwanzig mal anmutiger lebt, der Tyrann also unseliger ist in demselben Maß und gleicher Entfernung. – Eine wunderbare Rechnung, sagte er, hast du da zusammengetragen von dem Unterschiede zwischen den beiden Männern, (588) dem Gerechten und dem Ungerechten, was Lust und Unlust betrifft. – Und doch eine richtige und ihrem Leben angemessene Zahl, sprach ich, da ihnen ja Tage und Nächte, Monate und Jahre angemessen sind. – Das sind sie ja freilich, sagte er. – Und wie? wenn der gute und gerechte den schlechten und ungerechten schon an Lust um so vieles überwindet: um wie unendlich viel mehr wird er ihn nicht überwinden in des Lebens Wohlgestaltung und Schönheit und Tüchtigkeit? – Unendlich weit freilich beim Zeus, sagte er. –

Wohlan, sprach ich, weil wir nun hieher gelangt sind mit unserer Rede: so laß uns das zuerst gesagte wieder aufnehmen, weshalb wir hieher gekommen sind. Es wurde doch gesagt, Unrecht tun nütze dem, der vollkommen ungerecht zwar sei, gerecht aber erscheine. Oder ist nicht so gesagt worden? – Allerdings so. – Nun also, sprach ich, laß uns mit diesem reden, nachdem wir einig geworden sind, was es mit beidem, dem Unrecht und dem Gerechthandeln, auf sich habe. – Wie aber? fragte er. – Laß uns zuerst ein Bildnis der Seele in Worten anfertigen, an welchem, wer jenes behauptete, sehen könne, was er gesagt hat. – Was für eines? fragte er. – Von der Art eines, sprach ich, wie die Fabel lehrt, daß es vor Zeiten Naturen gegeben habe, die der Chimaira und der Skylla und des Kerberos und noch verschiedene andere werden ja beschrieben,

daß sie viele Gestalten in eines zusammengewachsen gewesen seien. – Das wird freilich erzählt. – So bilde dir denn Eine Gestalt eines gar bunten und vielköpfigen Tieres rundherum Köpfe von zahmen und wilden Tieren habend und im Stande dies alles abzuwerfen und aus sich hervorzubringen. – Dazu gehört ein tüchtiger Bildner, sagte er; indessen da doch Worte leichter zu handhaben sind als Wachs und dergleichen, so sei es gebildet. – Nun auch noch Eine andere Gestalt des Löwen und eine des Menschen: bei weitem das größte aber sei die erste und das nächste die zweite. – Dieses, sagte er, ist schon leichter, und es ist gebildet. – Weiter verknüpfe nun diese dreie in eines, so daß sie miteinander zusammenwachsen. – Sie sind verknüpft, sagte er. – Und nun bilde außen um sie herum das Bildnis des Einen, nämlich des Menschen, so daß es dem der das Innere nicht sehen kann, sondern nur die äußere Hülle sieht, als Ein lebendes Wesen erscheint, nämlich ein Mensch. – Das sei herumgebildet, sagte er. – Und nun gehen wir zu dem, welcher behauptet, diesem Menschen nütze Unrecht, Gerechthandeln aber sei ihm nichts nütze, und sagen ihm er behaupte nichts anders, als es nütze ihm jenes vielgestaltige Tier nebst dem Löwen und was ihm angehört durch Wohlleben stark zu machen, den Menschen aber Hungers (589) sterben zu lassen und abzuschwächen, so daß er sich muß schleppen lassen wohin eben eines von jenen beiden ihn zieht, und nicht etwa sie aneinander zu gewöhnen und eines mit dem andern zu befreunden, sondern sie sich unter einander beißen und im Streite verzehren zu lassen. – Auf alle Weise, sprach er, behauptet das der, welcher das Unrecht lobt. – Also auch wohl wer das gerechte für nützlich erklärt, der würde behaupten, man müsse solches tun und reden, wodurch des Menschen innerer Mensch recht zu Kräften kommt, und sich auch des vielköpfigen Geschöpfes annehmen kann wie ein Landmann das zahme nährend und aufziehend, dem wilden aber, nachdem er sich die Natur des Löwen zu Hülfe genommen, wehrend, daß es nicht wachse, auf daß er so, für alle gemeinsam sorgend, nachdem er sie unter einander und mit ihm selbst befreundet, sie so erhalte. – Offenbar behauptet wiederum dieses, wer das gerechte lobt. – Auf alle Weise also sagt ja der das wahre, der das Gerechte erhebt, der aber das Unrecht, täuscht sich. Denn mag man nun auf die Lust sehen oder auf den guten Ruf oder auf die Förderung: so hat der Lobredner des Rechts die Wahrheit für sich, der Tadler aber sagt nicht gesundes und tadelt ohne zu wissen was. – Gewiß, sagte er, weiß er es ganz und gar nicht. – So laß ihn uns denn in der Güte überreden, da er ja auch nicht mit Willen fehlt, und ihn fragen, Würden wir nicht doch sagen, o Lieber, daß auch das edle und schlechte sich aus solchen Ursachen geltend gemacht habe, das edle nämlich als dasjenige, wodurch das tierische in der Natur unter den Menschen oder vielmehr unter das Göttliche gebracht wird, das schändliche aber, weil es das zahme unter die Gewalt des wilden bringt? wird er beistimmen, oder wie? – Wenn er anders mir folgen will, sagte er. – Kann es nun wohl, sprach ich, dieser Erklärung zufolge irgend einem nützlich sein, ungerechterweise Geld zu nehmen, wenn doch dergleichen etwas geschieht, daß, indem er das Geld nimmt, zugleich das beste von ihm selbst dem schlechtesten verknechtet wird? Oder soll man sagen, daß zwar, wenn er für Geld einen Sohn oder eine Tochter in die Knechtschaft gäbe, zumal noch unter wilde und böse Menschen, es ihm nicht nützen könnte auch noch so viel unter solcher Bedingung zu empfangen; wenn er aber das göttlichste sein selbst in des ungöttlichsten und gräulichsten Gewalt gibt (590) ohne Erbarmen, dann wäre er nicht elend und hätte nicht für einen weit unseligern Verlust Geld genommen, als Eriphyle, die jenen Schmuck annahm für ihres Mannes Leben? – Bei weitem wohl! sprach Glaukon, denn ich will dir für ihn antworten. – Und meinst du nicht, daß auch die Zügellosigkeit um deswillen von je her getadelt werde, weil in dergleichen allem jenes ungeschlachte große vielgestaltige Tier weit über die Gebühr freigelassen wird? – Offenbar, sagte er. – Anmaßendes und unfreundliches Wesen aber wird ja wohl getadelt, sofern das löwenartige und schlangenartige auf übelstimmende Weise angespannt und genährt wird? – Allerdings. – Und wird nicht Üppigkeit und Weichlichkeit wegen Erschlaffung und Abspannung des nämlichen getadelt, wenn jenes Feigheit darin

hervorbringt? – Nicht anders. – Schmeichelei aber und Niederträchtigkeit etwa nicht, wenn jemand eben dieses das zornartige jenem ungetümen Tier unterwirft, und des Geldes wegen und aus unersättlicher Begierde nach diesem es durch Mißhandlungen von Jugend an gewöhnt statt des Löwen den Affen zu spielen? – Ei freilich! sagte er. – Niedriges Handwerk aber und Tagelöhnerei, weshalb, meinst du, liegt darauf ein Schimpf? Sollen wir wohl eine andere Ursache angeben, als sofern jenes trefflichste in einem von Natur so schwach ist, daß es über die andern Tiere in ihm nicht herrschen kann, sondern ihnen dienen muß, und nur die Dienstleistungen, welche sie fordern, zu erlernen vermag? – So scheint es wohl, sagte er. – Sollen wir nun nicht sagen, damit doch auch ein solcher von demselbigen beherrscht werde wie der trefflichste, müsse er der Knecht jenes trefflichsten, welcher das Göttliche herrschend in sich hat, werden? Keinesweges jedoch in der Meinung der Knecht solle zu seinem eigenen Schaden beherrscht werden, wie Thrasymachos von den Beherrschten meinte; sondern daß es beiden das beste sei von dem göttlichen und verständigen beherrscht zu werden, am liebsten zwar so, daß jeder es als sein eignes in sich selbst habe, wenn aber nicht, dann daß es ihm von außen gebiete, damit wir Alle als von demselben beherrscht auch nach Vermögen einander insgesamt ähnlich seien und befreundet. – Und ganz mit Recht geschehe es so, sagte er. – Und auch das Gesetz, sprach ich, zeigt ja deutlich, daß es dergleichen anrät, welches doch Allen im Staat auf gleiche Weise verbündet ist; und so auch die Regierung der Kinder, indem wir sie nicht lassen frei sein, bis wir in ihnen wie im Staat eine Verfassung angerichtet haben, und das edelste in ihnen, nachdem wir es mittelst desselbigen in uns gepflegt und (591) erzogen, auf ähnliche Weise zum Wächter und Regenten bestellt haben, und hierauf lassen wir sie dann frei. – Das ist freilich klar, sagte er. – Auf welche Weise, o Glaukon, und aus welchem Grunde sollen wir also sagen, ungerecht und zügellos sein oder schlechtes tun sei nützlich, wenn einer, wiewohl er schlechter dadurch wird, doch mehr Geld oder anderweitiges Vermögen erwerben kann? – Auf keine Weise wohl, sagte er. – Und wie, daß es nützlich sei, wenn man unrecht tue verborgen bleiben und seine Strafe nicht erleiden? Oder wird nicht der verborgen bleibende noch schlechter; wenn einer aber nicht verborgen bleibt, sondern gestraft wird, wird dann nicht das tierische in ihm besänftigt und gezähmt, das zahme aber frei gemacht, so daß die ganze Seele, indem sie nach der edelsten Natur geordnet nun Besonnenheit und Gerechtigkeit mit Weisheit annimmt, eine weit trefflichere Beschaffenheit erlangt als ein Leib, welcher Stärke und Schönheit mit Gesundheit überkäme, um soviel mehr nämlich als die Seele selbst preiswürdiger ist als der Leib? – Auf alle Weise gewiß, sagte er. – Wird also nicht, wer Verstand hat, sein Leben so einrichten, daß er alles seinige hiezu anspannt, indem er zuerst diejenigen Kenntnisse in Ehren hält, welche seine Seele zu einer solchen bilden können, die anderen aber zurücksetzt? – Offenbar, sagte er. – Demnächst, fuhr ich fort, des Leibes Beschaffenheit und Ernährung wird er nicht nur keinesweges der tierischen und vernunftlosen Lust anheimgebend und dahin gewendet leben, sondern nicht einmal auf die Gesundheit vorzüglich sehend und das vorzüglich betreibend, daß er kräftig gesund und schön werde, wenn er nicht dadurch zugleich auch züchtig und besonnen würde; vielmehr immer wird er sich zeigen als Einer der die Verhältnisse des Leibes in Bezug auf die Übereinstimmung in der Seele ordnet. – Auf alle Weise, sagte er, wenn er anders in der Tat ein der Harmonie Kundiger sein soll. – Nicht auch eben so, sprach ich, die Anordnung und Verhältnismäßigkeit in dem Besitz des Vermögens? und er wird uns wohl nicht dessen Masse, betäubt von der Bewunderung der Menge, ins unendliche mehren um sich endlose Übel zu bereiten? – Ich denke wohl nicht, sagte er. – Sondern er wird ja wohl, fuhr ich fort, die in ihm bestehende Verfassung wohl beachtend, und sich hütend, daß er nicht dort etwas aufstöre durch Überfluß oder Mangel an Vermögen, hierauf hinstuernd so genau er es irgend vermag, sein Vermögen sowohl vermehren als verwenden. – Offenbar ja, sagte er. – Und so wird er wohl auch, was Ehre betrifft, auf dasselbige sehend an einiger teilnehmen und sie genießen, wovon er nämlich glaubt es werde ihn

besser machen; wovon aber es werde die bestehende innere Verfassung auflösen, davor wird er sich hüten sowohl im Hause als im öffentlichen Leben. – Also, sprach er, wird er sich wohl nicht wollen mit Staatssachen einlassen, wenn ihm jenes am Herzen liegt? – Beim Hunde, sprach ich, in seinem eigenen Staate gar sehr, vielleicht jedoch nicht in seinem Vaterlande, wenn ihm nicht ein göttliches Geschick zu Hülfe kommt. – Ich verstehe, sagte er, du meinst in dem Staate den wir jetzt durchgegangen sind und angeordnet haben, und der in unseren Reden liegt; denn auf der Erde glaube ich nicht, daß er irgendwo zu finden sei. – Aber, sprach ich, im Himmel ist doch vielleicht ein Muster aufgestellt für den der sehen will, und nach dem was er sieht sich selbst einrichten. Es gilt aber gleich ob ein solcher irgendwo ist oder sein wird, denn dessen Angelegenheiten allein wird er doch verwalten wollen, eines anderen aber gar nicht. – Wahrscheinlich wohl, sagte er.



## Zehntes Buch

### Zehntes Buch

(595) Und gewiß, sprach ich, auch an vielem anderen bemerke ich in diesem Staate, wie wir ihn vortrefflich angelegt haben, nicht am schwächsten aber behaupte ich dies, wenn ich an die Dichtkunst gedenke. – An was doch? fragte er. – Daß wir auf keine Weise aufnehmen was von derselben darstellend ist. Denn daß diese ganz vorzüglich nicht aufzunehmen sei, das zeigt sich, wie mich dünkt, jetzt noch deutlicher, seitdem wir die verschiedenen Teile der Seele einzeln von einander gesondert haben. – Wie meinst du das? – Um es nur zu euch zu sagen – denn ihr werdet mich doch nicht angeben bei den Tragödiendichtern und den übrigen darstellenden insgesamt – mir scheint dergleichen alles ein Verderb zu sein für die Seelen der Zuhörer, so viele ihrer nicht das Heilmittel besitzen, daß sie wissen wie sich die Dinge in der Wirklichkeit verhalten. – In welcher Hinsicht sagst du dieses? – Ich muß mich wohl erklären, sprach ich, wiewohl eine Liebe und Scheu, die ich von Kindheit an für den Homeros hege, mich hindern will zu reden. Denn er mag doch wohl aller dieser trefflichen Tragiker erster Lehrer und Anführer gewesen sein. Aber kein Mann soll uns doch über die Wahrheit gehen; also muß ich wohl sagen was ich denke. – Auf alle Weise, sagte er. – So höre denn, oder vielmehr antworte. – Frage nur. – Was Darstellung überhaupt ist, weißt du mir das wohl zu sagen? denn ich selbst sehe noch nicht recht was sie sein will. – Und, sagte er, da soll ich es wohl sehen? – Das wäre ja, sprach ich, gar nichts (596) sonderbares, denn schon oft haben stumpfsichtige etwas eher gesehen als scharfsichtigere. – Das ist wohl richtig, sagte er; aber in deiner Gegenwart könnte ich nicht einmal das Herz fassen zu sagen was mir etwa einfiel; also sieh du nur selbst zu. – Willst du also daß wir die Betrachtung hiebei anfangen nach der gewohnten Weise? Nämlich Einen Begriff pflegen wir doch jedesmal aufzustellen für jegliches Viele, dem wir denselben Namen beilegen. Oder verstehst du mich nicht? – Wohl verstehe ich. – Nehmen wir also was du willst von solchem Vielen! Wie, wenn es dir recht ist, gibt es doch viele Bettgestelle und Tische? – Wie sollte es nicht. – Aber Begriffe gibt es doch nur zweie für diese Geräte, der eine das Bett, der andre der Tisch. – Ja. – Und pflegen wir nicht zu sagen, daß die Verfertiger jegliches dieser Geräte auf den Begriff sehend so der eine die Bettgestelle macht der andere die Tische, deren wir uns bedienen, und eben so auch alles andere? Denn den Begriff selbst verfertigt doch keiner von diesen Meistern; wie sollte er auch? – Auf keine Weise. – Aber sieh einmal zu, nennst du auch diesen einen Meister? – Welchen doch? – Der alles macht, was jeder von diesen Handwerkern. – Das ist ja ein außerordentlicher und wundervoller Mann! – Noch eben nicht; aber bald wirst du es wohl noch stärker ausdrücken. Denn dieser selbige Handwerker ist im Stande nicht nur alle Geräte zu machen, sondern auch alles insgesamt, was aus der Erde wächst, macht er, und alle Tiere verfertigt er, die andern wie auch sich selbst, und außerdem noch den Himmel und die Erde und die Götter, und alles im Himmel und unter der Erde im Hades insgesamt verfertigt er. – Einen ganz wunderbaren Sophisten, sagte er, beschreibst du da. – Glaubst du es etwa nicht? sprach ich; und sage mir, dünkt es dich überall keinen solchen Meister zu geben, oder daß einer nur auf gewisse Weise alle diese Dinge verfertigt, auf andere aber wieder nicht? oder merkst du nicht, daß auch du selbst im Stande bist auf gewisse Weise alle diese Dinge zu machen? – Und, fragte er, was ist doch dies für eine Weise? – Gar keine schwere, sprach ich, sondern die vielfältig und in der Geschwindigkeit angewendet wird. Am schnellsten aber wirst du wohl, wenn du nur einen

Spiegel nehmen und den überall umhertragen willst, bald die Sonne machen und was am Himmel ist, bald die Erde, bald auch dich selbst und die übrigen lebendigen Wesen und Geräte und Gewächse, und alles wovon nur so eben die Rede war. – Ja scheinbar, sagte er, jedoch nicht in Wahrheit seiend. – Schön, sprach ich, und wie es sich gebührt triffst du die Rede. Nämlich einer von diesen Meistern, meine ich, ist auch der Maler. Nicht wahr? – Wie sollte er nicht? – Aber du wirst sagen, meine ich, er mache nicht wahrhaft was er macht. Wiewohl auf gewisse Weise macht auch der Maler ein Bettgestell. Oder nicht? – Ja, sagte er, ein scheinbares auch er. – (597) Wie aber der Tischler? Sagtest du nicht doch eben, daß auch er ja den Begriff nicht macht, der doch eigentlich, wie wir behaupten, das Bettgestell ist, sondern ein Bettgestell mache er? – Das sagte ich freilich! – Also wenn er nicht macht was ist: so macht er auch nicht das seiende, sondern nur dergleichen etwas wie das seiende; seiendes aber nicht? und wenn jemand behaupten wollte, das Werk des Tischlers oder sonst eines Handwerkers sei im eigentlichsten Sinne seiend, der schiene wohl nicht richtig zu reden? – Freilich nicht, sagte er, wie es wenigstens denen vorkommen würde, die sich mit dergleichen Reden beschäftigen. – So wollen wir uns demnach nicht wundern, wenn auch dieses etwas trübes ist gegen die Wahrheit. – Freilich nicht. – Willst du nun, daß wir eben hiervon auch den Nachbildner aufsuchen, wer er wohl ist? – Wenn du willst, sagte er. – Also dieses werden uns drei Bettgestelle, die eine, die in der Natur seiende, von der wir, denke ich, sagen würden, Gott habe sie gemacht. Oder wer sonst? – Niemand, denke ich. – Eine aber der Tischler. – Ja, sagte er. – Und eine der Maler. Nicht wahr? – So sei es. – Maler also, Tischler, Gott, diese drei sind Vorsteher der dreierlei Bettgestelle. – Ja, drei. – Gott aber, wollte er nun nicht oder war eine Notwendigkeit für ihn nicht mehr als Ein Bettgestelle zu machen, so machte er auch nur Eins allein, jenes was das Bettgestelle ist. Zwei solche aber oder mehrere sind von Gott nicht eingepflanzt worden, und werden es auch nicht werden. – Wie so? sagte er. – Weil, sprach ich, wenn er auch nur zwei gemacht hätte: so würde sich doch wieder Eine zeigen, wovon jene beiden die Gestalt an sich hätten, und so wäre dann jene, was das Bettgestelle ist, und nicht die Zweie. – Richtig! sagte er. – Dieses nun wissend, denke ich, hat Gott, weil er wahrhaft der Verfertiger des wahrhaft seienden Bettgestells sein wollte und nicht eines Bettgestells noch auch ein Tischler, sie als Eine dem Wesen nach gebildet. – So scheint es ja. – Sollen wir diesen also den Wesenbildner hievon nennen oder ohngefähr so? – Das ist ja wohl billig, sagte er, da er ja dieses und alles andere dem Wesen nach gemacht hat. – Und wie den Tischler? nicht den Werkbildner des Bettgestelles? – Ja. – Nennen wir auch wohl den Maler Werkbildner und Verfertiger desselben? – Keinesweges. – Aber was denn sagst du, daß er von dem Bettgestelle sei? – Ich denke, entgegnete er, am schicklichsten nennen wir ihn Nachbildner desselben, wenn jene die Werkbildner sind. – Sei es! sprach ich. Des dritten Erzeugnisses Vorsteher von dem Wesen ab nennst du also Nachbildner. – Allerdings, sagte er. – Dieses also wird auch der Tragödiendichter sein, wenn er doch Nachbildner ist, ein dritter von dem Könige und dessen wahren Wesen, und so auch alle andern Nachbildner. – So scheint es. – Über den Nachbildner also (598) sind wir eins; sage mir aber vom Maler noch dieses. Dünkt er dich darauf auszugehen von jeglichem jenes Eine in der Natur nachzubilden oder die Werke der zweiten Bildner? – Die der Werkbildner, sagte er. – Und wie sie sind, oder wie sie erscheinen? denn auch dieses unterscheide mir wohl. – Wie meinst du? sagte er. – So. Ein Bettgestelle, wenn man es von der Seite sieht oder von grade über oder wie sonst, ist es deshalb von sich selbst verschieden oder das zwar gar nicht, es erscheint aber anders? Und mit allem andern eben so? – So ist es, sagte er; es erscheint anders, ist aber nicht verschieden. – Nun betrachte mir eben dieses. Auf welches von beiden geht die Malerei bei jedem? das seiende nachzubilden, wie es sich verhält oder das erscheinende, wie es erscheint, als eine Nachbildnererei der Erscheinung oder der Wahrheit? – Der Erscheinung, sagte er. – Gar weit also von der Wahrheit ist die Nachbildnererei; und deshalb, wie es scheint, macht sie auch alles, weil sie von jeglichem nur ein wenig trifft und das im

Schattenbild. Wie der Maler, das läugnen wir doch nicht, der wird uns Schuster Tischer und die andern Handwerker nachbilden ohne irgend etwas von diesen Künsten irgend zu verstehen; aber doch, ist er nur ein guter Maler, und zeigt, wenn er einen Tischer gemalt hat, ihn nur hübsch von fern, so wird er doch Kinder wenigstens und unkluge Leute anführen, daß sie das Gemälde für einen wirklichen Tischer halten. – Wie sollte er nicht! – Aber dieses, meine ich, o Freund, müssen wir doch von Allen dieser Art denken, wenn uns jemand von einem berichtet, er habe einen Menschen angetroffen der alle Handwerke verstehe, und alles andere, was sonst jeder nur einzeln weiß, verstehe er um nichts weniger genau als irgend einer, den muß man doch gleich darauf anreden, daß er ein einfältiger Mensch ist, den ein Taschenspieler oder ein Nachbildner angeführt hat, daß er ihn wirklich für allweise hält, weil er selbst nämlich nicht fähig ist Erkenntnis und Unkenntnis und Nachbildung zu sichten. – Vollkommen richtig, sagte er. – Nächst dem, sprach ich, laß uns nun die Tragödie vornehmen und ihren Anführer Homeros, weil wir ja doch immer von Einigen hören, daß diese Dichter alle Künste verstehen, und alles menschliche was sich auf Tugend und Schlechtigkeit bezieht, und das göttliche dazu. Denn notwendig müsse der gute Dichter, wenn er worüber er dichtet gut dichten solle, als ein Kundiger dichten, oder er werde nicht im Stande sein zu dichten. Wir müssen also zusehn, ob diese etwa von diesen Nachbildnern hintergangen worden sind, und wenn sie ihre (599) Werke sehen nicht merken, daß diese um das gedritte von der Wahrheit abstehen, und leicht sind auch einem der Wahrheit nicht kundigen zu dichten, weil sie nämlich Erscheinungen dichten nicht wirkliches, oder ob sie vielleicht Recht haben, und die guten Dichter das alles wirklich verstehen, wovon sie den Meistern scheinen gut zu reden. – Allerdings, sagte er, müssen wir das untersuchen. – Meinst du nun wohl, wenn einer beides machen könnte, das nachzubildende und das Schattenbild, er sich gestatten würde viel Mühe auf die Verfertigung der Schattenbilder zu wenden, und dieses an die Spitze seines Lebens zu stellen als das beste was er habe? – Ich wohl nicht. – Sondern, denke ich, wenn er doch der Wahrheit dieser Dinge kundig wäre, welche er nachbildet: so würde er ja weit eher seine Mühe an die Werke selbst wenden als an die Nachbildungen, und würde versuchen viele und treffliche Werke als Denkmale von sich zurückzulassen, und würde weit lieber wollen der Gepriesene sein als der Lobredner. – Das denke ich, sagte er; denn nicht gleich ist die Ehre sowohl als der Vorteil. – Über das übrige nun wollen wir nicht erst Rechenschaft fordern vom Homeros oder welchem Dichter sonst, daß wir sie fragten, wenn einer von ihnen wirklich heilkundig wäre, und nicht nur ein Nachbildner heilkundiger Reden, wen denn wohl ein alter oder neuer Dichter gesund gemacht haben solle wie Asklepios, oder was für Schüler in der Heilkunde einer hinterlassen habe, wie jener seine Nachkommen? Auch über die andern Künste wollen wir sie nicht erst befragen, sondern das gut sein lassen; über das größte und herrlichste aber, wovon Homeros zu handeln unternimmt, Kriege und Führung von Feldzügen Anordnung der Städte und Bildung der Menschen ist es doch billig ihn ausforschend zu fragen, Lieber Homeros, wenn du denn was Tugend anlangt nicht der dritte von der Wahrheit abstehende Verfertiger des Schattenbildes bist, wie wir den Nachbildner bestimmt haben, sondern doch der zweite, und wirklich zu erkennen vermochtest, durch welche Bestrebungen die Menschen besser werden oder schlechter im häuslichen Leben sowohl als im öffentlichen: so sage uns doch welche Stadt denn durch dich eine bessere Einrichtung bekommen hat, wie Lakedaimon durch den Lykurgos und so viele andere große und kleine Städte durch Andere mehr? Welche Stadt führt dich denn auf als einen tüchtigen Gesetzgeber, und der ihr Wohl begründet habe? denn Italien und Sikilien nennt den Charondas und wir den Solon; dich aber welche? wird er wohl eine angeben können? – Ich denke nicht, sagte Glaukon; auch wird ja dergleichen nicht einmal von den Homeriden selbst behauptet. – Aber wird wohl irgend eines Krieges aus Homeros Zeiten gedacht, der unter (600) seiner Anführung oder Beratung glücklich zu Ende gebracht worden? – Keiner. – Aber doch als eines menschlicher Werke kundigen Mannes werden viele und

brauchbare Erfindungen in den Künsten oder zu andern Verrichtungen von ihm angeführt, wie von dem Milesischen Thaies oder dem Skythen Anacharsis? – Ganz und gar dergleichen nichts. – Wenn also nicht öffentlich, so wird doch wohl Homeros Einigen einzeln der Anführer in ihrer Ausbildung gewesen sein, welche sich an seinem Umgang erfreuten und den Nachkommen eine homerische Lebensweise überliefern konnten, wie Pythagoras selbst vorzüglich deshalb gesucht war, und auch jetzt noch die Späteren, die ihre Lebensweise die pythagorische benennen, für ausgezeichnet vor allen Andern gelten? – Auch dergleichen, sagte er, wird nichts gerühmt; denn Kreophylos des Homeros Freund wäre ja noch lächerlicher seiner Bildung nach als sein Name, wenn das wahr ist was vom Homeros erzählt wird. Es wird nämlich erzählt, daß man sich erstaunlich wenig um ihn bekümmert bei eben jenem als er dort lebte. – Das wird freilich erzählt. Aber meinst du wohl, o Glaukon, wenn Jemand wirklich im Stande gewesen wäre Menschen auszubilden und besser zu machen als einer der hierin nicht nur Nachbildner war, sondern Einsicht davon hatte, daß er sich nicht würde gar viele Freunde gemacht haben und von ihnen geehrt und geliebt worden sein? Sondern Protagoras der Abderit und der Keische Prodikos sollten durch ihren Umgang ihre Zeitgenossen zu dem Glauben haben bringen können, daß sie weder ihr Hauswesen noch ihren Staat gut zu verwalten würden im Stande sein, wenn nicht sie ihre Bildung leiteten, und diese zwar werden solcher Weisheit halber so sehr geliebt, daß nicht viel fehlt ihre Freunde trügen sie überall auf den Schultern umher: den Homeros aber, wenn er im Stande gewesen wäre ihnen zur Tugend förderlich zu sein, oder den Hesiodos hätten ihre Zeitgenossen umherziehen lassen bänkelsängern, und würden nicht viel mehr an ihnen gehangen haben als an ihrem Gelde und sie genötiget bei ihnen daheim zu bleiben, oder wenn sie sie nicht überreden konnten, sollten sie nicht mit ihren Kindern ihnen nachgezogen sein, wohin jene nur gingen bis sie der Bildung genug gehabt hätten? – Auf alle Weise, sagte er, scheinst du mir vollkommen recht zu haben! o Sokrates. – Wollen wir also feststellen, daß vom Homeros an alle Dichter nur Nachbildner von Schattenbildern der Tugend seien und der andern Dinge worüber sie dichten, die Wahrheit aber gar nicht berühren; sondern wie wir eben sagten, der Maler werde etwas machen was man für einen Schuhmacher hält ohne selbst etwas von der Schusterei zu verstehen, und für die welche nichts davon verstehen sondern nur auf Farben und Umrisse sehen? – Das sagten wir. – Eben so denke ich, wollen wir auch von dem Dichter sagen, daß er Farben gleichsam von jeglicher Kunst in Wörtern und Namen auftrage, ohne daß er etwas verstünde als eben nachbilden; so daß Andere solche, wenn sie die Dinge nach seinen Reden betrachten, mag er nun von der (601) Schusterei handeln in gemessener wohlgebauter und wohlklingender Rede, glauben müssen daß es vollkommen richtig gesetzt sei, oder mag er vom Kriegswesen oder was du sonst irgend willst handeln, so einen gewaltigen Reiz habe eben dieses von Natur. Denn wie die Werke der Dichter entkleidet von den Farben dieser Tonkunst an und für sich vorgetragen sich zeigen, das denke ich weißt du; du hast es ja wohl einmal wahrgenommen. – Das habe ich freilich, sagte er. – Nicht wahr, sprach ich, sie gleichen jugendlichen aber nicht schönen Gesichtern, wie die anzusehen sind, wenn ihre Blütezeit vorüber ist? – Vollkommen, sagte er. – So komm, und betrachte auch noch dieses! Der Verfertiger des Schattenbildes, der Nachbildner sagen wir doch verstehe von dem was wirklich ist nichts, sondern nur davon wie jedes erscheint. Nicht so? – Ja. – Dieses nun laß uns nicht halb gesagt liegen, sondern laß es uns vollständig betrachten. – Sprich nur, sagte er. – Der Maler, sagen wir, kann uns Zaum und Gebiß malen? – Ja. – Machen aber wird sie der Rieme und der Kupferschmidt? – Freilich. – Wie nun Zügel und Stange beschaffen sein müssen, versteht das der Zeichner? oder nicht einmal der Kupferschmidt und der Rieme, der sie macht, sondern nur jener allein, der sich derselben zu bedienen weiß, der Reiter? – Vollkommen richtig. – Wollen wir nun nicht sagen, daß es sich mit allem so verhalte? – Wie? – Daß es für jedes diese drei Künste gibt, die gebrauchende, die verfertigende, die nachbildende? – Ja. – Nun aber bezieht sich doch eines jeglichen Gerätes und Werkzeuges so wie jedes lebenden

Wesens und jeder Handlung Tugend Schönheit und Richtigkeit auf nichts anderes als auf den Gebrauch, wozu eben jegliches angefertigt ist oder von der Natur hervorgebracht. – Richtig. – Notwendig also ist auch der gebrauchende immer der erfahrenste, und muß dem Verfertiger Bericht erstatten, wie sich das was er gebraucht gut oder schlecht zeigt im Gebrauch. Wie der Flötenspieler muß dem Flötenmacher Bescheid sagen von den Flöten welche ihm gute Dienste tun beim Blasen, und muß ihm angeben wie er sie machen soll, dieser aber muß Folge leisten. – Natürlich. – Der eine also als Wissender gibt an was gute und schlechte Flöten sind, der andre aber verfertigt sie als glaubender? – Ja. – Von demselben Gerät also hat der Verfertiger einen richtigen Glauben wie es schön sei oder schlecht, weil er (602) mit dem Wissenden umgeht und genötigt wird auf diesen Wissenden zu hören; die Wissenschaft davon aber hat der Gebrauchende. – Freilich. – Der Nachbildner aber wird der von wegen des Gebrauchs eine Wissenschaft haben dessen was er zeichnet, ob es schön und richtig ist oder nicht? oder hat er eine richtige Meinung vermöge notwendigen Umganges mit dem Wissenden, und weil dieser ihm befiehlt, wie er zeichnen soll? – Keines von beiden. – Also weder Einsicht wird der Nachbildner haben noch richtige Vorstellung von dem was er nachbildet, was Güte und Schlechtigkeit anlangt. – Es scheint nicht. – Trefflich also ist der in der Nachbildung begriffene Nachbildner in der Kunde von dem was er macht? – Nicht sonderlich. – Aber doch wird er drauf los nachbilden, ohne zu wissen wie jedes gut oder schlecht ist, sondern, wie es scheint, was dem Volk und den Unkundigen als schön erscheint, das bildet er nach. – Was auch sonst! – Dieses also, wie sich zeigt, ist uns ziemlich klar geworden, daß der Nachbildner nichts der Rede wert versteht von dem was er nachbildet, sondern die Nachbildung eben nur ein Spiel ist und kein Ernst, und daß, die sich mit der tragischen Dichtung beschäftigen in Jamben sowohl als in Hexametern, insgesamt Nachbildner sind so gut als irgend einer. – Allerdings.

Beim Zeus, sprach ich, dieses Nachbilden gehörte doch zu dem dritten von der Wahrheit ab. Nicht so? – Ja. – Aber worauf im Menschen äußert es denn die Kraft, die es hat? – Wovon meinst du denn? – Nun hievon. Dieselbe Größe erscheint uns doch durch das Gesicht wahrgenommen von nahebei und von ferne nicht gleich? – Nein freilich. – Und dasselbige als krumm und grade, je nachdem wir es im Wasser sehen oder außerhalb, und als ausgehöhlt und erhoben wegen der Täuschungen die dem Auge durch die Farben entstehen. Und so ist dies insgesamt eine große Verwirrung in unserer Seele, auf welche Beschaffenheit unserer Natur dann die Schattierkunst lauert und keine Täuschung ungebraucht läßt, so auch die Kunst der Gaukler und viele andere dergleichen Handgriffe. – Richtig. – Haben sich nun nicht Messen Zählen und Wägen als die dienstlichen Hilfsmittel hiegegen erwiesen? so daß das scheinbare größere oder kleinere oder mehrere und schwerere nicht in uns aufkommt, sondern das rechnende messende und wägende? – Natürlich. – Aber dies ist doch das Geschäft des Verstandes in der Seele. – Dessen allerdings. – Wenn einer aber auch noch so sehr gemessen hat, und nun bestimmt, daß einiges größer sei oder kleiner als anderes oder gleich groß: so erscheint ihm doch dasselbige zugleich entgegengesetzt. – Ja. – Sagten wir aber nicht, dasselbige könne (603) nicht von demselbigen zugleich entgegengesetztes vorstellen? – Und ganz mit Recht behaupteten wir dieses. – Was also in der Seele unbekümmert um das Maß urteilt, kann nicht dasselbe sein mit dem nach dem Maß urteilenden. – Freilich nicht. – Aber doch ist wohl, was dem Maß und der Rechnung vertraut, das beste der Seele. – Wie sonst! – Was also mit diesem im Widerspruch steht, das gehört zu dem schlechteren in uns. – Notwendig. – Weil ich nun dieses feststellen wollte, sagte ich, daß die Malerei und die Nachbildneri überhaupt, wie sie in großer Ferne von der Wahrheit ihr Werk zu Stande bringt, so auch mit dem von der Vernunft fern in uns ihr Verkehr hat, und sich mit diesem zu nichts gesundem und wahren befreundet. – Ganz gewiß wohl, sagte er. – Selbst also schlecht, und mit schlechtem sich verbindend erzeugt die Nachbildneri auch schlechtes. – Das

scheint wohl. – Und etwa nur die es mit dem Gesicht zu tun hat, oder auch die mit dem Gehör, welche wir die Dichtkunst nennen? – Wahrscheinlich wohl, sagte er, auch diese. – Laß uns jedoch nicht, sprach ich, der Wahrscheinlichkeit allein vertrauen, welche uns aus der Malerei entsteht, sondern zu demjenigen selbst in der Seele hinzutreten, womit die dichtende Nachbilderei zu tun hat, und zusehen ob es schlecht oder edel ist. – Das müssen wir freilich. – Legen wir es denn so dar! Diese Nachbilderei bildet uns doch handelnde Menschen nach, freiwillig oder gezwungen, und welche durch diese Handlungen glauben sich gutes oder schlimmes erhandelt zu haben, und in dem allen betrübt sind oder erfreut. Tut sie wohl noch sonst etwas außer diesem? – Nichts. – Ist nun in alle diesem der Mensch etwa einstimmig mit sich? Oder wie er in Sachen des Gesichtes uneins war und über dieselben Gegenstände zu gleicher Zeit entgegengesetzte Vorstellungen in sich hatte, schwankt er nicht eben so auch in seinen Handlungen, und liegt selbst mit sich im Streit? Doch ich erinnere mich, daß wir hierüber jetzt gar nicht nötig haben etwas abzumachen, denn wir haben in unseren Reden schon oben alles dieses zur Genüge nachgewiesen, daß unsere Seele von viel tausend solchen gleichzeitig vorhandenen Widersprüchen voll ist. – Richtig! sagte er. – Richtig freilich, sprach ich; aber was wir damals ausgelassen haben, das dünkt mich tut uns jetzt Not nachzuholen. – Welches doch? sagte er. – Ein rechtschaffener Mann, sprach ich, den ein solches Geschick betroffen hat, daß er einen Sohn verloren hat oder sonst etwas ihm vorzüglich wert, wird dieses, das sagten wir wohl schon damals, bei weitem leichter ertragen als Andere. – Freilich. – Nun aber laß uns dieses erwägen, ob es ihn denn gar nicht schmerzen wird, oder ob dieses zwar unmöglich ist, er sich aber mäßiger beweisen wird (604) in der Betrübniß. – Das letztere lieber, sagte er, wenn man bei der Wahrheit bleiben soll. – Nun sage mir aber dieses von ihm, glaubst du daß er stärker gegen die Betrübniß ankämpfen und ihr entgegenstreben wird, wenn von seines gleichen gesehen, oder dann wenn er in der Einsamkeit es nur mit sich selbst zu tun hat? – Bei weitem wohl mehr, sagte er, wenn er gesehen wird. – In der Einsamkeit aber, meine ich, wird er vielerlei vorbringen, worüber er sich schämen würde, wenn ihn einer hörte, und vielerlei tun, worüber er nicht möchte von einem betroffen werden. – So ist es, sagte er. – Und was ihm gebietet Widerstand zu leisten, das ist doch Vernunft und Gesetz; was ihn aber zur Betrübniß hinzieht, das ist die Leidenschaft? – Richtig. – Entsteht aber in dem Menschen zu gleicher Zeit in derselben Beziehung ein solcher entgegengesetzter Zug: so sagen wir ist notwendig auch zweierlei in ihm. – Notwendig. – Und das eine ist doch bereit dem Gesetze zu folgen, wohin dieses führt? – Wie so? – Das Gesetz sagt ja doch, es sei am schönsten möglichst ruhig zu sein bei Unfällen und sich nicht zu erzürnen, weil ja weder offenbar ist was hieran gut ist oder übel, noch auch für die Zukunft irgend ein Vorteil aus dem unwilligen Ertragen entstehen kann, noch auch auf irgend etwas von solchen menschlichen Dingen großer Wert zu legen ist, gewiß aber demjenigen, wozu wir am meisten jeden Augenblick bereit sein müssen, die Betrübniß hinderlich wird. – Was denn meinst du? sprach er. – Die Beratung über das Geschehene, sprach ich; und daß wir wie beim Würfelspiel unsere Angelegenheiten dem Wurf gemäß so stellen, wie die Vernunft es als das Beste vorzieht, nicht aber wenn wir uns gestoßen haben, wie Kinder die schmerzhaft Stelle halten und beim Schreien bleiben, sondern immer die Seele gewöhnen, daß sie so schnell als möglich dazu schreite das zerstoßene und krankhafte zu heilen und in Ordnung zu bringen und die Klagelieder durch Heilkunst zu beschwichtigen. – Am richtigsten, sprach er, würde man wenigstens auf diese Art den Unfällen entgegengehen. – Und das beste, sagen wir doch, will diesem vernünftigen folgen. – Offenbar. – Was aber zu schmerzlosen Erinnerungen und Klagen hinzieht und nicht genug davon haben kann, wollen wir nicht sagen das sei unvernünftig und träge und der Feigheit befreundet? – Das werden wir freilich sagen. – Für dieses unwillige nun gibt es gar viele und mancherlei Nachbildung; die vernünftige und ruhige Gemütsfassung aber, welche ziemlich immer sich selbst gleich bleibt, diese ist weder leicht nachzubilden noch auch die Nachbildung

leicht zu verstehen, zumal für eine große Versammlung und die verschiedenartigsten Menschen, wie sie sich vor den Schaubühnen zusammenfinden. Denn es (605) wäre eine Nachbildung eines ihnen fremden Zustandes. – Allerdings freilich. – Offenbar also, daß der nachbildende Dichter nicht für dieses in der Seele geartet ist, und seine Kunst sich nicht daran hängen darf diesem zu gefallen, wenn er Ruhm haben will bei der Menge, sondern für die gereizte und wechselreiche Gemütsstimmung eignet er sich, weil diese leicht ist nachzubilden. – Offenbar. – Können wir ihn also nicht jetzt mit vollem Recht angreifen, und ihn als ein Seitenstück zu dem Maler aufstellen? Denn darin, daß er schlechtes hervorbringt, wenn man auf die Wahrheit sieht, gleicht er ihm; und daß er sich an eben solches in der Seele wendet und nicht an das Beste, auch darin sind sie einander ähnlich. Und so sind wir wohl schon gerechtfertigt, wenn wir ihn nicht aufnehmen in eine Stadt, die eine untadelige Verfassung haben soll, weil er jenes in der Seele aufregt und nährt, und indem er es kräftig macht das vernünftige verdirbt, wie im Staat, wenn einer den Schlechten die Gewalt verschaffend den Staat verrät und die Besseren herunterbringt, eben so werden wir sagen, daß der nachbildende Dichter jedem eine schlechte Verfassung in seiner Seele aufrichtet, indem er dem unvernünftigen darin, welches nicht einmal großes und kleines unterscheidet, sondern dasselbe bald für groß hält bald für klein, sich gefällig beweiset und ihm Schattenbilder hervorruft, von der Wahrheit aber ganz weit entfernt bleibt. – Allerdings. –

Und doch haben wir die größte Anklage gegen sie noch nicht vorgebracht; denn daß sie im Stande ist auch die Wohlgesinnten, einige gar wenige ausgenommen, zu verderben, das ist doch gar arg. – Ganz gewiß, wenn sie dies nur wirklich tut. – So höre und überlege. Auch die besten von uns, wenn wir den Homeros hören oder einen andern Tragödiendichter, wie er uns einen Helden darstellt in trauriger Bewegung, eine lange Klagerede haltend oder auch singende und sich heftig gebärdende: so wird uns wohl zu Mute, wir geben uns hin und folgen mitempfindend, und die Sache sehr ernsthaft nehmend loben wir den als einen guten Dichter, der uns am meisten in diesen Zustand versetzt. – Das weiß ich; wie sollten wir auch nicht? – Wenn aber einen von uns ein eigner Kummer trifft: so merkst du doch, daß wir dann ganz im Gegenteil unseren Ruhm darin setzen, wenn wir im Stande sind ruhig zu sein und auszuharren, weil das die Sache eines Mannes sei, jenes aber weibisch, was wir damals lobten? – Das merke ich, sagte er. – Ist das nun wohl ein feiner Ruhm, wenn man jemanden sieht, so wie man selbst nicht sein möchte sondern sich schämen würde, davor sich nicht zu ekeln, sondern sich daran zu freuen und es zu loben? – Das scheint, sagte er, beim Zeus (606) wohl nicht vernünftig. – Gewiß, sprach ich, wenn du es auch noch so betrachten wolltest. – Wie? – Wenn du bedenken wolltest, daß das damals bei eigenen Unfällen mit Gewalt zurückgehaltene und gleichsam ausgehungerte, indem es sich nicht hat satt weinen und zur Genüge ausjammern können, da es doch von Natur so geartet ist hiernach zu begehren, daß grade dieses dann von den Dichtern befriedigt wird und sich wohl befindet; das von Natur beste aber in uns, weil noch nicht hinreichend durch Wort und Sitte gebildet, in der Achtsamkeit auf dieses tränenreiche nachläßt, weil es ja nur fremde Zustände betrachtet, und für es selbst ja nichts schmähhliches darin liegt, wenn ein Anderer, der sich für einen trefflichen Mann gibt, unzeitig trauert, diesen zu loben und Mitleid mit ihm zu haben; sondern jene Lust wird für baren Gewinn genommen, und man möchte sie nicht gern missen, das ganze Gedicht verwerfend. Denn so glaube ich pflegen nur Wenige zu rechnen, daß man doch von dem fremden notwendig etwas zu genießen bekommt für das eigene, und daß wenn man aus jenem das trübselige genährt und gestärkt hat, es bei eigenen Unfällen nicht leicht sein wird im Zaum zu halten. – Sehr wahr, sagte er. – Und verhält es sich etwa mit dem lächerlichen nicht eben so? wenn du einen Schwank, den du dich schämen würdest selbst zu machen, doch, hörst du ihn in dem öffentlichen Lustspiel oder in einem kleinen Kreise, gewaltig belachst und nicht als etwas schlechtes abweist: so tust du dasselbe wie dort bei den Klagen. Was du durch Vernunft zurückhieltest, wenn es in dir selbst

Schwänke machen wollte, weil du doch den Ruf eines Possenreißers scheutest, das läßt du nun wieder los; und hast du es dort aufgefrischt, so wirst du unvermerkt bald auch in deinem eigenen Kreise so weit ausschlagen, daß du einen Spaßmacher vorstellst. – Sehr leicht wohl, sagte er. – Und auch mit dem Geschlechtstrieb und dem Unwillen und allem was es der Begierde angehöriges oder der Lust und Unlust verwandtes in der Seele gibt, wie wir denn zugeben daß dieses uns durch alle Verhältnisse begleitet, ist es dann so, daß uns die dichterische Nachbildung dergleichen antut. Denn sie nährt und begießt alles dieses, was doch sollte ausgetrocknet werden, und macht es in uns herrschen, da es doch müßte beherrscht werden, wenn wir bessere und glückseligere statt schlechtere und elendere werden sollen. – Ich weiß nichts dagegen zu sagen, sprach er. – Also, sagte ich, o Glaukon, wenn du Lobredner des Homeros antriffst, welche behaupten, dieser Dichter habe Hellas gebildet, und bei der Anordnung und Förderung aller menschlichen Dinge müsse man ihn zur Hand nehmen um von ihm zu lernen, und das ganze eigene Leben nach diesem Dichter einrichten und durchführen: so mögest du sie dir gefallen (607) lassen, und mit ihnen, als die so gut sind wie sie nur immer können, vorlieb nehmen, auch ihnen zugeben, Homeros sei der dichterischste und erste aller Tragödiendichter, doch aber wissen, daß in den Staat nur der Teil von der Dichtkunst aufzunehmen ist, der Gesänge an die Götter und Loblieder auf treffliche Männer hervorbringt. Wirst du aber die süßliche Muse aufnehmen, dichte sie nun Gesänge oder gesprochene Verse: so werden dir Lust und Unlust im Staate das Regiment führen statt des Gesetzes und der jedesmal in der Gemeinde für das Beste gehaltenen vernünftigen Gedanken. – Sehr wahr, sagte er. – Dieses also sei zu unserer Verteidigung gesagt, weil wir der Dichtkunst wieder gedachten, daß wir sie mit gutem Rechte damals aus der Stadt verwiesen, da sie eine solche ist; denn die Vernunft nötigte es uns ab. Wir wollen ihr aber zureden, daß sie uns nicht einer Härte und Unartigkeit zeihe, weil ja ein alter Streit ist zwischen der Philosophie und Dichtkunst. Denn jener »lärmige gegen die Herren ankaffende Hund« und »groß in der Toren Leerrednereien« und »der Gottweisen herrschendes Volk« und »die zart die Gedanken verspinnenden, weil sie eben hungern« und tausenderlei dergleichen sind Zeichen des alten Haders unter diesen beiden. Dennoch sei ihr gesagt, daß wir ja, wenn nur die der Lust dienende Dichtung und Nachbildnerie etwas anzuführen weiß, weshalb auch ihr ein Platz zukomme in einem wohlverwalteten Staate, sie mit Freuden aufnehmen würden, da wir es uns bewußt sind, wie auch wir von ihr angezogen werden. Aber was uns wahr dünkt preiszugeben, wäre doch nicht ohne Frevel. Nicht wahr, Freund, zieht sie dich nicht auch an, und am meisten wenn sie dir im Homeros erscheint? – Dann bei weitem. – Können wir also nicht mit Recht verlangen, daß sie herabsteige um sich zu verteidigen, sei es nun in Strophen oder anderm Sylbenmaß? – Allerdings. – Doch wollen wir auch ihren Schutzmännern, so viele deren nicht selbst Dichter sind sondern nur Dichterfreunde, gern vergönnen auch in ungebundener Rede für sie sprechend zu beweisen, daß sie nicht nur anmutig sei, sondern auch förderlich für die Staaten und das gesamte menschliche Leben, und wir wollen unbefangen und wohlmeinend zuhören. Denn es wäre ja unser eigener Vorteil, wenn sich zeigte, sie sei nicht nur angenehm sondern auch heilsam. – Wie sollte es nicht unser Vorteil sein! sagte er. – Wenn aber etwa nicht, lieber Freund: dann werden wohl auch wir, wie diejenigen die einmal verliebt waren, wenn sie glauben, daß ihnen die Liebe nicht mehr förderlich sei, sich mit Mühe zwar aber doch zurückziehen, so auch wir, wegen der Liebe die wir früher vermöge unserer Erziehung in so trefflichen Staaten (608) zu dieser Dichtung hegten, ihr zwar wohlwollend helfen, um ins Licht zu setzen daß sie gar vortrefflich und vollkommen wahr sei; so lange sie aber ihre Verteidigung nicht zu Stande bringt, wollen wir, indem wir ihr zuhören, mit dieser Rede und diesem Zauberspruch uns selbst besprechen aus Furcht wieder in jene kindische und gemeine Liebe zurückzufallen, und wollen als sicher annehmen, daß man sich um diese Dichtkunst nicht ernsthaft bemühen dürfe, als ob sie selbst ernsthaft sei und die Wahrheit treffe, daß vielmehr der



Hörer, der um die richtige Verfassung seiner selbst besorgt ist, sich gar sehr vor ihr zu hüten habe, und so von der Dichtkunst zu denken, wie wir es ausgesprochen haben. – In allen Stücken, sprach er, stimme ich dir bei. – Denn groß, fuhr ich fort, o lieber Glaukon, groß und nicht wie es gewöhnlich genommen wird, ist der Kampf darum, ob man gut werde oder schlecht; so daß weder durch Ehre noch Geld noch irgend eine Gewalt ja auch nicht einmal durch die Dichtkunst aufgeregt, jemand sollte die Gerechtigkeit und die übrige Tugend vernachlässigen. – Ich stimme dir bei, sagte er, vermöge alles dessen was wir auseinandergesetzt haben, und glaube, auch jeder andere werde es tun. –

Und doch haben wir die größten Aussichten und vorgesteckten Preise für die Tugend noch nicht auseinandergesetzt. – Du muß wohl, sagte er, eine ungeheure Größe im Sinne haben, wenn es anderes größeres als das gesagte geben soll. – Was kann aber, sprach ich, in kurzer Zeit großes geschehen? Denn diese ganze Zeit von der Kindheit bis zum Alter ist doch gegen die ganze insgesamt eine gar kurze. – So gut wohl als gar nichts, sagte er. – Wie also? meinst du ein unsterbliches Wesen solle sich um so weniger Zeit willen abgemüht haben, und nicht vielmehr wegen der ganzen? – Ich glaube es wenigstens, sagte er, aber wie meinst du dieses? – Bist du das nicht inne geworden, sprach ich, daß unsere Seele unsterblich ist und niemals umkommt? – Da sah er mich an, und sagte verwundert, Beim Zeus, ich nicht! Du aber kannst dies behaupten? – Wenn ich nicht ganz irre bin, sprach ich. Aber ich denke du auch, denn es ist gar nichts schweres. – Mir gewiß! sagte er. Aber von dir möchte ich gar zu gern dieses gar nicht schwere vernehmen. – So höre denn, sprach ich. – Rede nur, sagte er. – Nennst du, begann ich, etwas gut und böse? – Ich gewiß. – Denkst du nun auch darüber so wie ich? – Worin? – Daß alles verderbende und zerstörende das böse ist, das erhaltende aber und fördernde das Gute. – So denke ich, sagte er. – Und (609) wie? Setzest du auch für jegliches ein gutes und böses? Wie für die Augen die Fistel und für den gesamten Leib die Krankheit, für das Korn den Brand, für das Holz die Fäulnis, für Eisen und Erz den Rost, und wie ich sage setzest du für alles und jedes fast seine besondere ihm angestammte Krankheit und sein Böses? – Das setze ich, sagte er. – Und nicht wahr, wenn dies zu einem Dinge kommt, so wird das schlecht bei dem es sich eingestellt hat, und zuletzt kommt es ganz um und wird zerstört? – Wie sollte es nicht. – Das einem jeden angestammte böse also und die Schlechtigkeit zerstört jedes; und wenn diese es nicht zerstört, so gibt es nichts was etwas verderben kann. Denn das gute könnte doch wohl nie irgend etwas zerstören, und das was weder gut noch böse ist eben so wenig. – Wie könnte es wohl! sagte er. – Wenn wir also so etwas fänden, welches freilich auch sein böses hat, wodurch es schlecht wird, nicht so jedoch, daß dieses im Stande wäre es zerstörend aufzulösen: werden wir dann nicht schon wissen, daß es für das so beschaffene keinen Untergang gebe? – So scheint es wohl, sagte er. – Wie also? sprach ich; hat die Seele nicht auch etwas das sie schlecht macht? – Ei freilich, sagte er, dies alles wovon wir gehandelt haben, die Ungerechtigkeit und Unbändigkeit und die Feigheit und der Unverstand. – Kann nun wohl etwas von diesen sie auflösen und zerstören? Und merke nur wohl, daß wir uns nicht etwa täuschen und denken, wenn ein ungerechter und unvernünftiger Mensch bei der Ungerechtigkeit ergriffen wird, so komme er dann um durch die Ungerechtigkeit, als welche die Schlechtigkeit der Seele ist. Sondern stelle die Sache so! so wie die Krankheit, welche die Schlechtigkeit des Leibes ist, den Leib verzehrt und aufreibt und dahin bringt, daß er gar nicht mehr Leib ist; und alles so eben angeführte durch das eigentümliche Böse, indem es ihm zerstörend anhaftet und einwohnt, dahin kommt nicht zu sein. Nicht so? – Ja. – So komm denn und betrachte die Seele auf dieselbe Weise. Kann wohl Ungerechtigkeit und sonst andere Untugend, die in ihr ist, sie dadurch, daß sie in ihr ist und ihr anhaftet, verderben und verzehren bis sie sie zum Tode bringt und vom Leibe trennt? – Dieses doch auf keine Weise, sagte er. – Und jenes war doch ungereimt, sprach ich, daß die Schlechtigkeit eines anderen etwas verderben

solle, die eigene aber nicht. – Ungereimt. – Denn bedenke nur, o Glaukon, daß wir auch nicht glauben, an der Schlechtigkeit des Getraides, sofern sie nur dieses ist, sei es nun Alter oder Fäulnis oder was es sonst für eine sein mag, müsse der Leib verderben, sondern dann zwar, wenn des Getraides Schlechtigkeit in dem Leibe des Leibes Elend hervorbringt, werden wir sagen, er sei um jener willen an seiner eigenen Schlechtigkeit, welches die Krankheit ist, untergegangen; daß aber an des Getraides Schlechtigkeit, welches ja etwas ganz anderes ist, der ganz etwas anderes seiende Leib, also an einem fremden (610) bösen welches nicht in ihm das seiner Natur anhaftende Böse hervorbringt, untergehen könne, werden wir niemals behaupten. – Vollkommen richtig gesprochen, sagte er. – Nach derselben Regel, sprach ich, wenn nicht des Leibes Schlechtigkeit in der Seele ihre eigene Schlechtigkeit hervorbringt, wollen wir nie glauben, daß an einem fremden Übel ohne eigene Schlechtigkeit die Seele untergehe, sie als ein ganz anderes an dem Übel eines anderen. – Das ist richtig gefolgert, sagte er. – Entweder also müssen wir dieses widerlegen, daß es nicht richtig war, oder so lange es unwiderlegt steht laß uns nie behaupten, daß am Fieber oder sonst einer Krankheit oder auch am Schwert, und wenn einer auch den ganzen Leib in die kleinsten Stückchen zerschnitte, deshalb auch nur im geringsten die Seele untergehe, ehe nicht jemand nachweist, daß wegen dieser Zustände des Leibes jene selbst ungerechter und unheiliger werde. So lange also nur in einem andern ein fremdes Übel, in jeglichem aber sein eigentümliches nicht entsteht: so wollen wir weder von der Seele noch von sonst irgend etwas gelten lassen, daß es auf diese Weise untergehe. – Dieses aber, sagte er, wird doch wohl niemals irgend jemand zeigen können, daß die Seelen der Sterbenden des Todes wegen ungerechter werden. – Wenn aber doch einer, entgegnete ich, dreist genug ist gerade drauf los zu gehen, und, damit er nicht nötig habe zuzugeben, daß die Seelen unsterblich sind, behauptet, der Sterbende werde schlechter und ungerechter: so werden wir doch annehmen, wenn jener Recht hat mit seiner Behauptung, daß die Ungerechtigkeit dem der sie hat tödlich sei wie eine Krankheit, und daß diejenigen, welche eine solche Krankheit bekommen, wenn diese sie tötet, jeder seiner eigenen Natur gemäß sterben, die einen sehr früh, die anderen weit später, nicht aber so wie jetzt für die Ungerechtigkeit Andere es den Ungerechten als Strafe auflegen zu sterben. – Beim Zeus, sagte er, so zeigte sich dann ja die Ungerechtigkeit als etwas gar nicht so schreckliches, wenn sie dem, der sie bekommt, tödlich wird; denn so wäre sie ja eine Ablösung von allen Übeln. Vielmehr aber glaube ich sie wird sich auf ganz entgegengesetzte Art zeigen, als Andere tötend wenn sie kann, den aber, der sie hat, stellt sie gar lebenslustig dar, und außerdem daß er lebenslustig ist auch noch wachsam; so weit, wie man ja sieht, ist sie davon entfernt tödlich zu sein. – Sehr richtig, sagte ich, bemerkst du dies. Wenn denn also die eigene Schlechtigkeit und das eigene Böse nicht im Stande ist die Seele zu töten und zu zerstören, so hat es wohl keine Not, daß ein einem andern zum Verderben gesetztes Übel die Seele oder sonst etwas anderes als das dem es dazu gesetzt ist zerstören sollte. – Keine Not, sagte er, wie man ja schließen muß. – Also wenn doch gar kein Übel weder eigenes noch fremdes sie (611) zerstört: so ist ja offenbar, daß sie notwendig etwas immer seiendes ist; und wenn immer seiend dann unsterblich. – Notwendig, sagte er. –

Dieses also, sprach ich, verhalte sich so! Wenn aber: so siehst du wohl, daß die Seelen auch immer werden dieselbigen sein. Denn weder weniger können ihrer werden, wenn keine untergeht, noch auch mehrere. Denn wenn etwas von den unsterblichen Dingen mehr würde, so weißt du wohl, daß es aus dem toten entstehen müßte, und so wäre zuletzt alles unsterblich. – Richtig gesprochen. – Allein, sprach ich, weder dieses laß uns glauben, denn die Vernunft läßt es nicht zu, noch auch wiederum, daß die Seele ihrer wahrhaftesten Natur nach vieler Mannigfaltigkeit und Unähnlichkeit und Verschiedenheit voll sei an und für sich. – Wie meinst du das? fragte er. – Nicht leicht, sprach ich, wird ewig sein, wie sich uns doch jetzt die Seele gezeigt hat, was aus

vielem zusammengesetzt ist und sich nicht der allervortrefflichsten Zusammensetzung erfreut. – Man sollte freilich nicht denken. – Daß nun die Seele unsterblich ist, erweist sowohl die gegenwärtige Rede als auch die übrigen. Was sie aber der Wahrheit nach ist, das muß man nicht an ihr sehen wollen, verunstaltet wie wir sie jetzt nur sehen durch die Gemeinschaft mit dem Leibe und durch andere Übel; sondern so wie sie ist, wenn sie sich reinigt, so müssen wir sie mit dem Verstande aufmerksam in Augenschein nehmen, und viel schöner wirst du sie dann finden, und daß sie viel bestimmter Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit unterscheidet und alles was wir nur eben besprochen haben. Jetzt aber haben wir zwar richtig von ihr geredet, wie sie gegenwärtig erscheint; wir sehen sie aber nur in solchem Zustande, wie die welche den Meergott Glaukos ansichtig werden, doch nicht leicht seine ehemalige Natur zu Gesicht bekommen, weil sowohl seine alten Gliedmaßen teils zerschlagen, teils zerstoßen und auf alle Weise von den Wellen beschädigt sind, als auch ihm ganz neues zugewachsen ist Muscheln Tang und Gestein, so daß er eher einem Ungeheuer ähnlich sieht als dem was er vorher war. Eben so nur sehen auch wir unsere Seele von tausenderlei Übeln übel zugerichtet. Aber, o Glaukon, dorthin müssen wir unsere Blicke richten. – Wohin? fragte er. – Auf ihr wissenschaftliebendes Wesen, und müssen bemerken wonach dieses trachtet und was für Unterhaltungen es sucht als dem göttlichen und unsterblichen und immer seienden verwandt, und wie sie sein würde, wenn sie ganz und gar folgen könnte von diesem Antriebe emporgehoben aus der Meerestiefe, in der sie sich jetzt befindet und das Gestein und (612) Muschelwerk abstoßend, welches ihr jetzt, da sie auf der Erde festgeworden ist, erdig und steinig bunt und wild durch einander angewachsen ist von diesen sogenannten glückseligen Festen her. Und dann erst würde einer ihre wahre Natur erkennen, ob sie vielartig ist oder einartig und wie und auf welche Weise sie sich verhält. Ihre jetzigen Verschiedenheiten aber und Zustände in dem menschlichen Leben haben wir, denke ich, deutlich genug auseinandergesetzt. – Auf alle Weise gewiß, sagte er. – Und nicht wahr, sprach ich, alles anderen haben wir uns in der Rede entschlagen, und nichts von dem Lohn und dem Ruhm der Gerechtigkeit herbeigezogen, wie ihr vom Hesiodos und Homeros sagt, sondern die Gerechtigkeit an und für sich, fanden wir, sei für die Seele an und für sich das beste, und das gerechte müsse sie tun, möchte sie nun den Ring des Gyges haben oder nicht haben, und außer solchem Ringe auch noch des Hades Helm. – Vollkommen richtig, sagte er. – Nun aber o Glaukon, sprach ich, ist es doch ohne Gefährde, der Gerechtigkeit und der übrigen Tugend außer jenem auch noch den Lohn beizulegen, was für welchen und wie großen sie der Seele verschafft bei Göttern sowohl als Menschen, schon während der Mensch noch lebt und auch nach seinem Tode. – Allerdings wohl! sagte er. – Gebt ihr also auch zurück, was ihr in der Rede geborgt habt? – Was doch recht? – Ich gab euch zu, der Gerechte solle für ungerecht gehalten werden und der Ungerechte für gerecht. Denn ihr wäret der Meinung, wenn es auch nicht möglich sei, daß dies Göttern und Menschen entgehen könne, so müsse man es doch der Untersuchung wegen zugeben, damit die Gerechtigkeit an und für sich könne mit der Ungerechtigkeit an und für sich verglichen werden. Oder erinnerst du dich nicht? – Sehr unrecht, sagte er, hätte ich, wenn nicht! – Nachdem also beide verglichen sind, fordere ich dieses im Namen der Gerechtigkeit zurück, daß wie wirklich bei Göttern und Menschen von ihr gehalten wird, so ihr auch zugestehet daß von ihr gehalten werde, damit sie nun auch die Siegesehren, welche sie durch die Meinung erwirbt, davon trage und denen sie besitzenden austeile, nachdem sich ja gezeigt hat, daß sie ihnen auch durch ihr Sein und Wesen gutes verleiht, und diejenigen nicht hintergeht, welche sie in sich aufnehmen. – Gerecht, sagte er, ist was du forderst. – Dieses also, sprach ich, gebt ihr mir wohl zuerst zurück, daß den Göttern doch gewiß nicht verborgen bleibt wie jeder von diesen beiden beschaffen ist? – Das wollen wir zurückgeben, sagte er. – Können sie aber nicht verborgen bleiben: so wäre ja wohl der eine den Göttern lieb, der andere aber ihnen verhaßt, wie wir auch von Anfang an eingestanden haben. – So ist es. – Und von dem,

welcher den Göttern lieb ist, wollten wir nicht zugeben, daß ihm alles was doch von den (613) Göttern herkommt auch auf das möglichst beste zukomme; es müßte ihm denn aus früherer Sünde noch ein notwendiges Übel herkommen? – Ganz gewiß! – So müssen wir demnach denken von dem gerechten Manne, mag er nun in Armut leben oder in Krankheit, oder was sonst für ein Übel gehalten wird, daß ihm ja auch dieses zu etwas gutem ausschlagen werde im Leben oder auch nach dem Tode. Denn nicht wird wohl der je von den Göttern vernachlässigt, der sich beeifern will gerecht zu werden, und indem er die Tugend übt so weit es dem Menschen möglich ist Gotte ähnlich zu sein. – Wohl ist vorauszusetzen, sagte er, daß ein solcher nicht von dem Ähnlichen vernachlässigt werde. – Und nicht wahr, von dem Ungerechten muß man sich doch das Gegenteil hievon vorstellen? – Gar sehr gewiß. – Solcherlei also wären die von den Göttern dem Gerechten verliehenen Siegesehren. – Meiner Meinung nach wenigstens! sagte er. – Und wie, sprach ich, steht es bei den Menschen? Verhält es sich nicht so, wenn man doch, was wirklich ist, aufstellen soll? Machen es nicht die Gewaltigen und Ungerechten wie jene Läufer, welche hinaufwärts zwar vortrefflich laufen, herabwärts aber nicht? Zuerst laufen sie mit großer Schnelligkeit aus, zuletzt aber werden sie ausgelacht, wenn sie die Ohren zwischen die Schultern stecken und sich unbekrönt davon machen. Die rechten Laufkünstler aber, welche bis zu Ende aushalten, erlangen den Preis und werden bekrönt. Läuft es nicht oftmals mit den Gerechten eben so ab? Am Ende jedes Geschäfts und Verhältnisses und des Lebens selbst werden sie gepriesen, und tragen auch bei den Menschen den Preis davon? – Ja wohl. – Du wirst es also schon leiden, wenn ich von ihnen dasselbe sage, was du von den Ungerechten sagtest. Ich will nämlich sagen, die Gerechten, wenn sie nur erst älter geworden sind, erhalten in ihrer Vaterstadt welches Amt sie nur wollen, heiraten aus welchen Familien sie wollen, und geben ihre Töchter aus, wohin sie nur wollen; und alles was du damals von jenen, behauptete ich jetzt von diesen. Und so auch wiederum von den Ungerechten, daß die meisten von ihnen, wenn sie auch in der Jugend unbemerkt bleiben, doch am Ende des Laufes ergriffen und ausgelacht werden, und im Alter jämmerlich verhöhnt von Fremden und Einheimischen und ausgepeitscht und wovon du weiter sagtest es sei grob, woran du auch ganz recht hattest, daß sie gefoltert und gebrannt werden. Jenes alles nimm nun an auch von mir gehört zu haben, daß es ihnen begegnet. Also, wie gesagt, siehe zu ob du es gelten läßt. – Gar sehr, sagte er, denn du hast Recht. –

(614) Was also, sprach ich, dem Gerechten bei seinem Leben von Göttern und Menschen für Preis Lohn und Gaben zu Teil werden außer jenen Gütern, welche die Gerechtigkeit an und für sich ihm darbietet, dies wären nun solcherlei. – Und gar treffliches, sagte er, und zuverlässiges. – Dieses aber, sagte ich, ist dennoch nichts in Menge und Größe mit demjenigen verglichen, was jeglichen von beiden nach dem Tode erwartet. Auch dieses aber müssen wir vernehmen, damit jeder von beiden vollständig zu hören bekomme, was ihm die Rede schuldig ist. – Sage es nur, sprach er, und glaube, daß es nicht viel anderes gibt was ich lieber hörte. – Ich will dir indessen keine Erzählung des Alkinoos mitteilen, sondern von einem gar wackern Manne, nämlich Er dem Sohn des Armenios, dem Geschlecht nach ein Pamphylier; welcher einst im Kriege tot geblieben war, und als nach zehn Tagen die Gebliebenen schon verwest aufgenommen wurden, ward er unversehrt aufgenommen und nach Hause gebracht um bestattet zu werden. Als er aber am zwölften Tage auf dem Scheiterhaufen lag, lebte er wieder auf und berichtete sodann was er dort gesehen. Er sagte aber, nachdem seine Seele ausgefahren, sei sie mit vielen andern gewandelt und sie wären an einen wunderbaren Ort gekommen, wo in der Erde zwei an einander grenzende Spalten gewesen und am Himmel gleichfalls zwei andere ihnen gegenüber. Zwischen diesen seien Richter gesessen, welche, nachdem sie die Seelen durch ihren Richterspruch geschieden, den Gerechten befohlen hätten den Weg rechts nach oben durch den Himmel einzuschlagen, nachdem sie ihnen Zeichen dessen, worüber sie gerichtet worden, vorne angehängt, den

Ungerechten aber den Weg links nach unten, und auch diese hätten hinten Zeichen gehabt von allem was sie getan. Als nun auch er hinzu gekommen, hätten sie ihm gesagt er solle den Menschen ein Verkündiger des dortigen sein, und hätten ihm geboten alles an diesem Orte zu hören und zu schauen. Er habe nun dort gesehen wie durch den einen jener Spalte im Himmel und in der Erde die Seelen, nachdem sie gerichtet worden, abgezogen seien, von den andern beiden aber seien aus dem in der Erde Seelen hervorgekommen voller Schmutz und Staub, durch den andern hingegen seien reine Seelen vom Himmel herabgestiegen. Und die ankommenden hätten jedesmal geschienen wie von einer langen Wanderung herzukommen, und sich, sehr zufrieden daß sie auf diesen Matten verweilen konnten, wie zu einer festlichen Versammlung hingelagert. Die einander bekannten haben sich dann begrüßt und die aus der Erde kommenden von den andern das dortige erforscht, und so auch die aus dem Himmel von jenen das ihrige; und so haben (615) sie einander erzählt, die einen heulend und weinend, indem sie gedachten welcherlei und wie großes sie erlitten und gesehen während der unterirdischen Wanderung, die Wanderung aber sei tausendjährig, die aus dem Himmel hingegen hätten von ihrem Wohlergehen erzählt und der unbegreiflichen Schönheit des dort zu schauenden. Vielerlei nun davon erfordere viel Zeit zu erzählen, die Hauptsache aber sei dieses, daß sie jeder für alles, was sie jemals und wenn immer unrechtes getan, einzeln hätten Strafe geben müssen zehnmal für jedes, nämlich immer wieder nach hundert Jahren als welches die Länge des menschlichen Lebens sei, damit sie so zehnfach die Buße für das Unrecht ablösten. So wenn Einige vielfältigen Todes schuldig gewesen, weil sie Städte verraten oder Heere in die Knechtschaft gestürzt oder sonst großes Elend mitverschuldet hatten, so mußten sie von dem allen für jedes zehnfache Pein erdulden; hatten sie aber wiederum auch Wohltaten gespendet und sich gerecht und heilig erwiesen, so empfingen sie auch dafür nach demselben Maßstabe den Preis. Die aber anlangend, welche nach ihrer Geburt nur kurzer Zeit leben, sagte er anderes, so nicht nötig hier zu erwähnen. Für Ruchlosigkeit aber und Frömmigkeit gegen Götter sowohl als Eltern und für eigenhändigen Mord gebe es noch größeren Lohn. Denn er sei zugegen gewesen als einer von dem andern gefragt worden, wo denn Ardiaios der große sei, welcher nämlich in einer Pamphyliischen Stadt vor damals schon tausend Jahren als Tyrann geherrscht, nachdem er seinen betagten Vater und älteren Bruder getötet und viel anderen Frevel verübt hatte der Sage nach. Der gefragte also habe gesagt, er ist nicht hier und wird wohl auch nicht hieher kommen. Denn auch dieses haben wir gesehen unter andern graunvollen Gesichtern. Als wir nahe an der Mündung waren im Begriff auszusteigen, nachdem wir das andere alles erduldet, so sahen wir plötzlich jenen mit anderen, von denen die meisten auch Tyrannen waren, nur einige darunter waren keine Staatsmänner, hatten aber sonst großes verbrochen. Als diese meinten eben auszusteigen, nahm die Öffnung sie nicht auf, sondern erhob großes Gebrülle so oft einer von den so unheilbaren in der Schlechtigkeit, oder der noch nicht hinreichend Strafe gegeben, versuchen wollte heraufzusteigen. Und gleich waren auch, fuhr er fort, gewisse wilde Männer bei der Hand, ganz feurig anzusehen, welche den Ruf verstanden und einige davon besonders wegführten; dem Ardiaios aber und Anderen banden sie Hände (616) und Füße und Kopf zusammen, warfen sie nieder und, nachdem sie sie mit Schlägen zugedeckt, zogen sie sie seitwärts vom Wege ab, wo sie sie mit Dornen schabten und den Vorbeigehenden jedesmal andeuteten, weshalb diese solches litten, und daß sie abgeführt würden um in den Tartaros geworfen zu werden. Und so sei denn, sagte er, nachdem ihnen so viel und mancherlei furchtbares begegnet, diese Furcht die schlimmste von allen gewesen für jeden, daß wenn er hinaufsteigen wollte der Schlund brüllen möchte, und mit der größten Zufriedenheit seien sie dann hinaufgestiegen, wenn er geschwiegen habe. Solcherlei also seien die Büßungen und Strafen, und eben so die Erquickungen, jenen als Gegenstück entsprechend. Nachdem aber jedesmal denen auf der Wiese sieben Tage verstrichen, mußten sie am achten aufbrechen und wandern, und kämen den vierten Tag hin, wo man von

oben herab ein grades Licht wie eine Säule über den ganzen Himmel und die Erde verbreitet sehe, am meisten dem Regenbogen vergleichbar aber glänzender und reiner. In dieses kämen sie eine Tagereise weiter gegangen hinein, und sähen dort mitten in dem Lichte vom Himmel her seine Enden an diesen Bändern ausgespannt; denn dieses Licht sei das Band des Himmels, welches wie die Streben an den großen Schiffen den ganzen Umfang zusammenhält. An diesen Enden aber sei die Spindel der Notwendigkeit befestigt, vermittelst deren alle Sphären in Umschwung gesetzt werden, und an dieser sei die Stange und der Haken von Stahl, die Wulst aber gemischt aus diesem und anderen Arten. Beschaffen aber sei diese Wulst folgendermaßen. Die Gestalt, so wie hier; aus dem aber was er sagte war abzunehmen, sie sei so als wenn in einer großen und durchweg ausgehöhlten Wulst eine andere eben solche kleinere eingepaßt wäre, wie man Schachteln hat, die so in einander passen, und eben so eine andere dritte und eine vierte und noch vier andere. Denn acht Wülste seien es insgesamt, welche in einander liegend ihre Ränder von oben her als Kreise zeigen, um die Stange her aber nur Eine zusammenhängende Oberfläche einer Wulst bilden; diese aber sei durch die achte mitten durchgetrieben. Die erste und äußerste Wulst nun habe auch den breitesten Kreis des Randes, der zweite sei der der sechsten, der dritte der der vierten, der vierte der der achten, der fünfte der der siebenten, der sechste der der fünften, der siebente der der dritten, der achte der der zweiten. Und der der größten sei bunt, der der siebenten der glänzendste, der der (617) achten erhalte seine Farbe von der Beleuchtung der siebenten, der der zweiten und fünften seien einander sehr ähnlich gelblicher als jene, der dritte habe die weißeste Farbe, der vierte sei rötlich, der zweite aber übertreffe an Weiße den sechsten. Indem nun die Spindel gedreht werde, so kreise sie zwar ganz immer in demselben Schwunge, in dem ganzen umschwingenden aber bewegten sich die sieben inneren Kreise langsam in einem dem Ganzen entgegengesetzten Schwung. Von diesen gehe der achte am schnellsten; auf ihn folgen der Schnelle nach zugleich mit einander der siebente, sechste und fünfte; als der dritte seinem Schwunge nach kreise wie es ihnen geschienen der vierte, als vierter aber der dritte und als fünfter der zweite. Gedreht aber werde die Spindel im Schoße der Notwendigkeit. Auf den Kreisen derselben aber säßen oben auf jeglichem eine mitumschwingende Sirene, eine Stimme von sich gebend, jede immer den nämlichen Ton, aus allen achten aber insgesamt klänge dann ein Wohlklang zusammen. Drei Andere aber, in gleicher Entfernung rings her jede auf einem Sessel sitzend, die weiß bekleideten am Haupte bekränzten Töchter der Notwendigkeit, die Moiren Lachesis, Klotho und Atropos, sängen zu der Harmonie der Sirenen, und zwar Lachesis das geschehene, Klotho das gegenwärtige, Atropos aber das bevorstehende. Und Klotho berühre von Zeit zu Zeit mit ihrer Rechten den äußeren Umkreis der Spindel und drehe sie mit, Atropos aber eben so die inneren mit der Linken, Lachesis aber berühre mit beiden abwechselnd beides das äußere und innere. Sie nun, als sie angekommen, haben sie sogleich gemußt zur Lachesis gehen, Ein Prophet aber habe sie zuerst der Ordnung nach aus einander gestellt, dann aus der Lachesis Schoß Lose genommen und Grundrisse von Lebensweisen, dann sei er auf eine hohe Bühne gestiegen, und habe gesagt : Dies ist der Tochter der Notwendigkeit, der jungfräulichen Lachesis Rede. Eintägige Seelen! ein neuer totbringender Umlauf beginnt für das sterbliche Geschlecht. Nicht euch wird der Dämon erlosen, sondern ihr werdet den Dämon wählen. Wer aber zuerst erloset hat, wähle zuerst die Lebensbahn, in welcher er dann notwendig verharren wird. Die Tugend ist herrenlos, von welcher, je nachdem jeglicher sie ehrt oder geringschätzt, er auch mehr oder minder haben wird. Die Schuld ist des Wählenden; Gott ist schuldlos. Dieses gesprochen habe er die Lose unter allen hingeworfen; und jeder habe das ihm zufallende aufgehoben, nur er nicht, ihm habe er es nicht verstattet. Wer es aber nun aufgehoben, dem sei kund geworden die (618) wievielste Stelle er getroffen habe. Gleich nach diesem nun habe er die Umrisse der Lebensweisen vor ihnen auf dem Boden ausgebreitet in weit größerer Anzahl als die der Anwesenden. Deren nun seien sehr vielerlei, die Lebensweisen aller Tiere nämlich und auch die

menschlichen insgesamt. Darunter nun seien Zwingherrschaften gewesen, einige lebenslänglich andere mitten inne zu Grunde gehend und in Armut Verweisung und Dürftigkeit sich endigend; eben so auch Lebensweisen wohl angesehener Männer, die es teils ihrer Persönlichkeit wegen waren, der Schönheit halber oder sonst wegen körperlicher Stärke und Kampftüchtigkeit, Andere aber ihrer Abkunft und vorelterlicher Tugenden wegen, und auch unberühmter eben so, gleichermaßen auch von den Frauen. Eine Rangordnung der Seelen aber sei nicht dabei gewesen, weil notwendig, welche eine andere Lebensweise wählt, auch eine andere wird. Alles andere sei unter einander und mit Reichtum und Armut Krankheit oder Gesundheit gemischt; einiges auch zwischen diesen mitten inne. Hierauf nun eben, o lieber Glaukon, beruht alles für den Menschen, und deshalb ist vorzüglich dafür zu sorgen, daß jeder von uns mit Hintansetzung aller anderen Kenntnisse nur dieser Kenntnis nachspüre und ihr Lehrling werde, wie einer dahin komme zu erfahren und aufzufinden wer ihn dessen fähig und kundig machen könne, gute und schlechte Lebensweise unterscheidend aus allen vorliegenden immer und überall die beste auszuwählen, alles eben gesagte und untereinander zusammengestellte und verglichene, was es zur Tüchtigkeit des Lebens beitrage, wohl in Rechnung bringend, und zu wissen was zum Beispiel Schönheit wert ist mit Armut oder Reichtum gemischt und bei welcher Beschaffenheit der Seele sie gutes oder schlimmes bewirkt, und was gute Abkunft und schlechte, eingezogenes Leben und staatsmännisches, Macht und Ohnmacht, Vielwisserei und Unkunde, und was alles dergleichen der Seele von Natur anhaftendes oder erworbenes mit einander vermischt bewirken, so daß man aus allen insgesamt zusammennehmend auf die Natur der Seele hinsehend die schlechtere und die bessere Lebensweise scheiden könne, die schlechtere diejenige nennend welche die Seele dahin bringen wird ungerecht zu werden, die bessere aber, welche sie gerecht macht, um alles andere aber sich unbekümmert lassen; denn wir haben gesehen, daß für dieses Leben und für das nach dem Tode dieses die beste (619) Wahl ist. Und eisenfest auf dieser Meinung haltend muß man in die Unterwelt gehen, um auch dort nicht geblendet zu werden durch Reichtümer und solcherlei Übel, und nicht, indem man auf Tyrannen und andere dergleichen Taten verfällt, viel unheilbares Übel stifte und selbst noch größeres erleide, sondern vielmehr verstehe in Beziehung auf dergleichen ein mittleres Leben zu wählen und sich vor dem übermäßigen nach beiden Seiten hin zu hüten, sowohl in diesem Leben nach Möglichkeit als auch in jedem folgenden. Denn so wird der Mensch am glücklichsten. Daher denn auch damals der Bote von dorthier verkündet, der Prophet habe also gesagt, Auch dem letzten, welcher hinzunaht, wenn er mit Vernunft gewählt hat und sich tüchtig hält, liegt ein vergnügliches Leben bereit, kein schlechtes. Darum sei weder, der die Wahl beginnt, sorglos, noch der sie beschließt mutlos. Nachdem jener nun dieses gesprochen, sagte er, sei der, welcher das erste Los gezogen, sogleich darauf zu gegangen und habe sich die größte Zwingherrschaft erwählt; aus Torheit und Gierigkeit aber habe er gewählt ohne alles genau zu betrachten, und so sei ihm das darin enthaltene Geschick, seine eigenen Kinder zu verzehren und anderes Unheil entgangen. Nachdem er es nun mit Muße betrachtet, habe er auf sich losgeschlagen und seine Wahl bejammert, nicht beachtend was der Prophet vorhergesagt. Denn er habe nicht sich selbst dieses Unheils Schuld beigelegt, sondern das Glück und die Götter und alles eher als sich selbst angeklagt. Er sei aber einer von den aus dem Himmel kommenden gewesen, der in einer wohlgeordneten Verfassung sein erstes Leben verlebt, und nur durch Gewöhnung ohne Philosophie an der Tugend Teil gehabt. So daß er auch sagte, es hingen sich an solcherlei Dinge nicht weniger von den aus dem Himmel gekommenen, weil sie nämlich in Mühseligkeiten unerfahren seien, wohingegen von denen aus der Erde gar Viele, weil sie selbst Mühseligkeiten genug gehabt und auch Andere darin gesehen, ihre Wahl nicht so auf den ersten Anlauf machten. Daher denn, so wie freilich auch durch den Zufall des Loses, den meisten Seelen ein Wechsel entstehe zwischen Übel und Gutem. Denn wenn jemand jedesmal, wenn er in diesem Leben ankäme, sich der Weisheit wahrhaft beflleißige, und ihm dann das Los zur Wahl

nur nicht unter den allerletzten falle: so würde er wohl dem dort angekündigten zufolge nicht nur hier glücklich sein, sondern auch seinen Weg von hier dorthin und von dorthier zurück nicht unterirdisch und rauh zurücklegen, sondern glatt und himmlisch. Denn dies Schauspiel sei wert gewesen es zu sehen, wie die (620) Seelen jede für sich ihre Lebensweise wählten; denn es sei jämmerlich zu sehen gewesen, und lächerlich und wunderbar. Die meisten nämlich hätten der Erfahrung ihres früheren Lebens gemäß gewählt. So habe er gesehen, daß die Seele, die einmal des Orpheus gewesen, ein Schwanenleben gewählt, indem sie aus Haß gegen das weibliche Geschlecht, wegen des von ihm erlittenen Todes, nicht habe gewollt vom Weibe geboren werden; und die des Thamiris habe eine Nachtigall gewählt. So habe auch ein Schwan sich durch seine Wahl zum menschlichen Leben umgewendet, und eben so andere tonkünstlerische Tiere, wie leicht zu denken. Eine Seele, welche geloset, habe sich das Leben eines Löwen gewählt, und dies sei die des telamonischen Aias gewesen, welche eingedenk des Spruches wegen der Waffen vermeiden wollte ein Mensch zu werden. Nächst dem die des Agamemnon, und auch diese habe aus Haß gegen das menschliche Geschlecht wegen des erlittenen das Leben eines Adlers eingetauscht. Mitten inne habe auch die Seele der Atalante geloset, und da sie große Ehrenbezeugungen für einen kampfkünstlerischen Mann gefunden, habe sie nicht widerstehen können, sondern dieses gewählt. Nach dieser habe er die des Panopier Epeios sich in der Natur einer kunstreichen Frau begeben sehen, und weiter unter den letzten den Possenreißer Thersites einen Affen anziehen. Zufällig sei die Seele des Odysseus durch das Los die letzte von allen gewesen, und so hinzugegangen um zu wählen. Da sie sich aber im Angedenken der früheren Mühen von allem Ehrgeiz erholt, so sei sie lange Zeit umhergegangen um eines von Staatsgeschäften entfernten Mannes Leben zu suchen, und mit Mühe habe sie es von allen Andern übersehen irgendwo liegen gefunden, und als sie es gesehen, habe sie gesagt, sie würde eben so wie jetzt gehandelt haben, auch wenn sie das erste Los gezogen hätte, und habe mit Freuden dieses Leben gewählt. Gleichermäßen seien nun auch von den Tieren welche zu den Menschen übergegangen und eine Art in die andere, indem ungerechte sich in wilde verwandelt, gerechte aber in zahme, und allerlei dergleichen Wechsel seien vorgekommen. Nachdem nun aber alle Seelen ihre Lebensweisen gewählt, seien sie nach der Ordnung wie sie geloset zur Lachesis hinzugetreten, und jene haben jedem den Dämon, den er sich gewählt zum Hüter seines Lebens und Volkstrecker des gewählten mitgesendet. Dieser nun habe sie zunächst zur Klotho, unter deren Hand wie sie eben den Schwung bewirkend an der Spindel drehte, geführt, um das von jeden gewählte Geschick zu befestigen; und nachdem er diese berührt, habe er sie zur Spinnerei der Atropos geführt, um das angespinnene (621) unveränderlich zu machen. Von da sei er ohne sich umzuwenden in der Notwendigkeit Thron getreten, und durch diesen hindurchgegangen, nachdem auch die andern insgesamt dies getan, seien sie dann insgesamt durch furchtbare Hitze und Qualen auf das Feld der Vergessenheit gekommen, denn es sei entblößt von Bäumen und allem was die Erde trägt. Dort haben sie sich, da der Abend schon herangekommen, an dem Flusse Sorglos gelagert, dessen Wasser kein Gefäß halten könne. Ein gewisses Maß nun von diesem Wasser sei jedem notwendig zu trinken; die aber durch Vernunft nicht bewahrt würden, tranken über das Maß, und wie einer getrunken habe, vergesse er alles. Nachdem sie sich nun zur Ruhe gelegt und es Mitternacht geworden, habe sich Ungewitter und Erdbeben erhoben, und plötzlich seien sie dann hüpfend wie Sterne der eine hierhin, der andere dorthin getrieben worden, um eben ins Leben zu treten. Er selbst habe des Wassers zwar nicht trinken dürfen, wie aber und auf welche Weise er wieder zu seinem Leibe gekommen, wisse er doch nicht, sondern nur daß er plötzlich des Morgens aufschauend sich schon auf dem Scheiterhaufen liegend gefunden.

Und diese Rede, o Glaukon, ist erhalten worden und nicht verloren gegangen, und kann auch uns



erhalten, wenn wir ihr folgen; und wir werden dann über den Fluß der Lethe gut hinüberkommen und unsere Seele nicht beflecken. Sondern wenn es nach mir geht, wollen wir, in der Überzeugung die Seele sei unsterblich und vermöge alles Übel und alles Gute zu ertragen, uns immer an den oberen Weg halten und der Gerechtigkeit mit Vernünftigkeit auf alle Weise nachtrachten, damit wir uns selbst und den Göttern lieb seien, sowohl während wir noch hier weilen als auch wenn wir den Preis dafür davon tragen, den wir uns wie die Sieger von allen Seiten umher einholen, und hier sowohl als auch auf der tausendjährigen Wanderung, von der wir eben erzählt, uns wohl befinden.

