Platon's Euthyphron.

Sokrates hat das Lykeion, wo er seit Jahren mit Jünglingen, Männern und Greisen, unter Freunden und Fremden, belehrende Gespräche zu führen pflegte, verlassen; man sieht ihn in der königlichen Halle. Es muß sich etwas Ungewöhnliches ereignet haben, denn an diesem Orte, vor dem Archon Basileus, pflegt man in Religionsangelegenheiten, besonders aber wegen Religionsfrevels oder Mordes, Prozesse anhängig zu machen. Will Sokrates Jemanden verklagen? ist er selbst verklagt worden? Dies bietet den natürlichen Anknüpfungspunkt des Gespräches dar, dessen näherer Betrachtung die folgenden Zeilen gewidmet sind, des platonischen Euthyphron.

Wüßte man auch von diesem Euthyphron, der es eröffnet, gar nichts: sein Nationalcharakter spricht sich aus, so wie er den Mund aufthut: „Was hat sich Neues begeben, daß Du, statt wie sonst im Lykeion, hier Dein Wesen treibst (διατρίβεις)?" Es ist nicht Theilnahme an dem Wohl und Wehe des Nächsten, die aus ihm spricht. Er hätte sonst gesagt: „Es ist doch nichts vorgefallen?" *Μή τι νεώτερον ἀγγέλλεις;* fragt (in Platon's Protagoras) Sokrates, als Hippokrates ihn schon in frühester Morgendämmerung aufsucht. Wir haben vielmehr den Athener vor uns, der noch zu Demosthenes und des Apostels Paulus Zeiten fragt: „was giebt's Neues?"

Die vorgreifende Beweglichkeit des Geistes läßt jedoch unsern Athener die Antwort nicht abwarten, etwa wie schon bei Homer der Hellene vier Fragen auf einmal hat, oder noch jetzt der Neugrieche: „Wer? und wohin? wessen die Heerde? und wie stark?" worauf mit Einem Athemzuge geantwortet wird: „Von Theben nach Lebadeia, des Theodoros, es sind 500 Stück." Nur daß unser Euthyphron die zweite Frage: „und was machst Du hier?" gleich in der ersten mit beantwortet: „Was hat sich Neues begeben, daß Du hier Unterhaltung suchst?" Ja eine dritte: „Oder solltest Du einen Prozeß haben?" ist darin schon mit beantwortet, wie der Zusatz zeigt: „Denn Du hast doch wohl nicht auch

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

einen Rechtsstreit beim König, wie ich." Mit den letzten Worten steht auch der prozessirende Athener vor uns, d. h. der Athener, wie er leibt und lebt.

In der Antwort des Sokrates liegt eine noch nicht gelöste Schwierigkeit, die um so weniger umgangen werden darf, als bei Platon das Verständniß des Ganzen von der richtigen Auffassung der Theile und insbesondere der Einleitung, welche oft den Schlüssel zu ersterem enthält, abhängig zu sein pflegt. *Οὗτοι δὴ Ἀθηναῖοί γε, ὦ Εὐθύφρον, δίκην αὐτὴν καλοῦσιν, ἀλλὰ γραφήν*, antwortet Sokrates.

Eine Belehrung über attischen Sprachgebrauch! Wie kommt die hieher? „Es ist Spaß", meint van Leyveld, „Euthyphron hat, weil er meist in den Kolonien gelebt, seine Muttersprache verlernt, so daß er hier die Synonyma *δίκη* und *γραφή* verwechselt, und darüber macht sich Sokrates lustig."

Aber in dem ganzen folgenden Gespräche braucht Euthyphron keinen einzigen Ausdruck, welcher Unkenntniß des feineren Atticismus verriethe. Denn *ἀνδροφόνος* (p. 4. D.) ist von Fischer gerechtfertigt; zum Ueberflusse hören wir das Wort zur Bezeichnung derselben Sache im Phaidon (p. 114. A.) aus des Sokrates eigenem Munde. Im Kratylos wird Euthyphron sogar als derjenige genannt, von welchem Sokrates dort seine inspirirte Weisheit „über die Richtigkeit der Wörter" hat. Es bliebe, um Euthyphron's vermeintlichen Schnitzer zu erklären, noch die Ausflucht übrig, daß sich seine Sprachkenntniß nur auf gewisse Gebiete erstreckt habe: in Prozeßsachen läßt sie ihn im Stiche. Aber grade umgekehrt! auf diesem Gebiete weiß er leider nur allzu gut Bescheid. Er ist, nach einer Stelle des Kratylos (p. 396. D.), aus dem att. Demos Prospalta. Wie aus den Fragmenten der Prospaltier des Eupolis erhellt, wurden letztere wegen ihrer Richter-Manie auf der Bühne verspottet. Daß aber Euthyphron von der Leidenschaft seiner Gaugenossen nicht frei war, zeigt schon der Rechtsstreit, den er jetzt gegen den eignen Vater zu führen im Begriff ist; überdies erklärt er ja selbst (Euthyph. p. 5. B. auf C.): Er, an Sokrates Stelle, wollte die Sache bald umgekehrt und den Kläger in die Lage eines Verklagten gebracht haben. Hiezu kommt noch, daß, nach Pollux (Onom. VIII. 41.) „die öffentlichen Klagen (*αἱ γραφαί*) auch Prozesse, nicht aber die Prozesse (*αἱ δίκαι*) auch öffentliche Klagen genannt wurden." Was für Prozesse also auch Sokrates und Euthyphron haben mochten, Jeder konnte den seinen, wie den des Andern, einen Prozeß nennen.

„Da kommen wir ja", sagt Ast, „auf eine Entdeckung. Wenn der Autor das Sprachrichtige als sprachunrichtig tadeln läßt, so ist er selbst höchst wahrscheinlich kein geborner Athener. Die Schrift ist dem Platon untergeschoben."

Stallbaum bleibt dabei, daß es Spaß ist. Sokrates thut nur so, als ob Euthyphron ein Ausländer sei. Er berichtigt den sprachlich zwar richtigen, aber doch sachlich ungenauen Ausdruck desselben auf launige Weise.

Aber noch p. 3. E., nachdem Sokrates erzählt hat, was für einen Prozeß er habe,

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

nennt Euthyphron, ohne daß jener Anstoß daran nimmt, den Prozeß des Sokrates, wie seinen eigenen, eine *δίκη*. Seinen eigenen durfte er nicht einmal genauer bezeichnen, er hätte sonst gleich erzählen müssen; er will aber vor allem hören, was den Sokrates herführt. Daß dieser eine *γραφή* haben könne, ist seinem beweglich vorgreifenden Geiste, wie das Folgende lehrt, ein undenkbarer Fall. Darum setzt er auch nicht einmal hinzu: „noch weniger eine *γραφή*!"

Ist also hier Scherz vorhanden, so muß schon der Vorwurf, daß Euthyphron ungenau rede, Scherz sein. Stimmen hiermit des Sokrates Worte?

Nach den herkömmlichen Sprachregeln sind sie zu übersetzen: „Wahrlich, nicht etwa einen Prozeß nennen es die Athener, sondern einen Staatsprozeß!" Das klingt nicht recht wie Scherz. Man sollte meinen, das „Wahrlich" müsse ganz weggelassen werden. Wenn auf die Frage: „Haben Sie auch einen Patienten im Hause?" geantwortet wird: „einen Patienten nicht, die Aerzte wenigstens nennen es einen Cholerakranken", oder wenn im Lustspiele einer, der Schläge bekommen, sagt: „gerügt worden ist das nicht, hier zu Lande wenigstens nennen das die Leute nicht eine Rüge, sondern Schläge", so ist darin ein Anstrich von Laune. Der Tadel, als ob sich der Fragende ungenau, wie ein Laie oder Ausländer, ausgedrückt, ist nur Scherz. Aber in diesen Fällen ist nirgend ein „wahrlich" anzubringen, allenfalls ein: „Nun wahrhaftig!"

Οὔτοι δή — γε sagt Sokrates. Kriton, im gleichnamigen Dialoge (p. 43. D.), erwiedert auf des Sokrates Vermuthung und Frage, ob etwa das Schiff angekommen sei, nach dessen Ankunft er, Sokrates, sterben solle: *οὔτοι δὴ ἀφῖκται, ἀλλὰ δοκεῖ μέν μοι ἥξειν τήμερον*. Dem Zusammenhange nach soll auch da, wie hier, eine Vorstellung berichtigt werden. Man erwartet den Gedanken: „So schlimm ist es doch (freilich, allerdings) nicht!" Dieses „doch" nun steht auch wirklich da, es liegt in dem *τοι*, wie *καί τοι* „und doch", *μή τοι* „nicht doch!" *οὔτοι* (allein): „nein doch!" *μέντοι* „freilich" heißt (je nachdem das *μέν*, oder das *τοί* vorherrscht) in der Bedeutung von „zwar", oder in der von „doch!" „allerdings!" *τίνα μέντοι ὄμνυμι* heißt: „Bei wem schwör' ich doch gleich!" *ἐδιδαξάμην μέντ' ἄν σέ τι*: „Dich hätt' ich doch was lernen lassen!" Nach *μέν* ist's „jedoch!" Das *δή* kann als unser vorangestelltes „Nun" gefaßt werden. Kriton sagt also: „Nun, angekommen ist es [Gott sei Dank!] doch nicht, sondern es scheint mir nur, als werde es heute kommen." Und Alkibiades, im ersten der gleichnamigen Dialoge (p. 124. D.), erwiedert auf des Sokrates Behauptung und Ermahnung, man müsse die Mühe nicht scheuen, noch der Weichlichkeit Raum geben, sogar mit folgendem *γε*: *Οὔτοι δὴ πρέπει γε*. „Nun, schicken wenigstens thut sichs doch nicht —", womit der sich nur ungern fügende Jüngling charakterisirt ist. Will man hier statt „doch" ein dem „wahrlich" sich annäherndes „allerdings" setzen, so habe ich nichts dagegen. An unserer Stelle ziehe ich das „allerdings" sogar vor. Des Nachdrucks wegen, der bei der weiten Ent-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

fernung des *ὀν* von *δικης* auf die Negation fällt, übersetze ich: „Nun, eine *δίκη* nennen es die Athener wenigstens allerdings nicht" (wobei ich ergänze: „Da hast Du, wenn Du anders mit dem Sprachgebrauche der Athener einverstanden bist, ganz richtig gerathen), sondern eine *γραφή*."

Bei dieser Auslegung bleibt Euthyphron's Wissen und Sprachkenntniß ungeschmälert. In so fern an letztere sogar beinahe appellirt, zugleich auch seiner Divinationsgabe ein kleines Kompliment gemacht wird, muß er sich zur Fortsetzung des Gespräches ermuntert fühlen. Nun erst haben wir den Sokrates selbst vor uns, der ja auch sonst in solcher Ermunterungsweise ein Meister ist. Nun macht er nicht mehr eine pedantische Denk- oder Sprachkorrektur. Nun weiß er, mit wem er redet, denn Euthyphron ist in der That ein Sprachforscher und in Prozeßsachen, wie alle Athener, recht eigentlich zu Hause. Sokrates thut also nicht so, als ob Euthyphron hierin ein Fremdling sei, sondern er erinnert daran, daß er, Sokrates selbst, darin ein Fremdling ist; als ein solcher gebehrdet er sich auch im weitern Verlaufe des Gespräches und in der Apologie. Wie er in der Apologie die Richter um Nachsicht bittet, daß er nicht die vor Gericht übliche Sprache rede, er sei darin wirklich „wie ein *ξένος*" (Plat. Apol. p. 90. D. Theaet. p. 173. C. 174. C. ff.), so sagt er hier mit dem „die Athener wenigstens" so viel, als: „Ich selbst verstehe mich ja auf solche juristische Synonymik nicht." Das Beispiel aus der Apologie lehrt auch, in welchem Tone die Worte gesprochen werden müssen. Dort ist Laune darin, nämlich die gute Laune der Unschuld: der Jargon des *ξένος*, mit welchem Sokrates seine Sprache vergleicht, hat etwas Komisches. So auch hier die Uebertreibung, daß er sich kaum einmal *δίκη* und *γραφή* zu unterscheiden getraue. Dort, wie hier, ist der Ernst darin, daß ihm diese Unwissenheit eigentlich auch gar keine Schande mache.

Wie vorher mit den ersten Worten Euthyphron's der Athener vor uns stand, wie er leibt und lebt, so hier der echte Sokrates. Der Humor gehört zur Wahrheit des Bildes, oder besser des Portraits. Wer das Original nicht kennt, wird ihn natürlich nur nach längerer und wiederholter Betrachtung wahrnehmen.

Wir werfen, ehe wir weiter gehen, noch einen Blick auf die göttliche Ruhe, die in den Worten des Sokrates liegt. Sie waltet durch das ganze Gespräch, wie durch die Apologie, den Kriton, den Phaidon. Möglich, daß noch stumme Personen bei der Unterredung zugegen sind. Das „wir", das dem Sokrates nachher, wo er im Gegensatze gegen Euthyphron redet, entschlüpft, auf eine solche Begleitung zu deuten, wäre abgeschmackt. Wohl aber scheinen Euthyphron's erste Worte: *τὰς ἐν Λυκείῳ καταλιπὼν διατριβὰς ἐνθάδε νῦν διατρίβεις*, ein Gefolge von jungen Leuten vorauszusetzen, mit welchen Sokrates sich unterhält. Gerade daraus, daß junge Leute solchen Gesprächen beigewohnt, erklärt dieser in der Apologie, wie er schon zu Aristophanes Zeiten in den Ruf gekommen, die jungen Leute zu verderben. Sie haben's ihm nachgemacht. Hier sind sie stumme Zeu-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

gen eines Gespräches, in welchem an einen leichtsinnigen Sohn die Mahnung ergeht, der heiligen Pflicht, die er dem Vater schulde, nicht zu vergessen. Freilich ist es komisch, daß Sokrates, der des Lehrens wegen angeklagt ist und leugnet, ein Lehrer zu sein, gleich mit der ganzen Schule vor der Behörde erscheint. Aber diese Komik ist im Geiste Platon's. In der Apologie ist es derselbe Fall.

Sokrates hat eine Staatsklage beim König. „Wer ist aber der Kläger?" fragt Euthyphron. „„Ich kenne ihn selbst nicht recht,"" ist die Antwort, „„es scheint mir irgend ein junger Mensch zu sein, und ein unbekannter. Sie nennen ihn, denk' ich, Meletos, seinem Demos aber nach ist es ein Pitthenser, wenn Dir ein Pitthenser Meletos erinnerlich ist, so streckhärig und nicht eben schönbärtig, aber mit einer Habichtsnase (ἐπίγρυπος)."" Daß der Name des Klägers Meletos, und nicht Melitos war, ist jetzt allgemein, auch von Bekker (in den Varianten) angenommen. Der Nachdruck, welcher auf dem „sie nennen ihn so" liegt, ist unmittelbar hinter dem „die Athener wenigstens heißen es eine γραφή" nicht zu verkennen. Obgleich Sokrates (p. 2 D. und 3 A.) durch ein dem Namen vorangeschicktes wiederholtes ἐπιμεληθῆναι und durch das ἐπιμεληθείς, welches auf denselben folgt, den Etymologomanen Euthyphron zu einer Bemerkung auffordert, hat dieser doch auch hier (wie ad vocem γραφή) nichts einzuwenden, während im Krathylos, gleichfalls im Anfange des Gespräches, Hermogenes geneckt wird, daß er eigentlich einen falschen Namen führe. Man vergl. auch Apol. p. 24. C. 25. C. 26. B.

Das Prädikat ἐπίγρυπος (mit Habichtsnase) legt Sokrates im Phaidros dem guten und edeln, σιμοπρόσωπος (mit senkrückiger Nase, mit eingedrückter Stülpnase, mit Schweinekopf) dem schlechten und unedlen Rosse der Seele bei. Daher muß es wohl mehr als bloßer Zufall sein, daß durch die folgenden Worte zunächst die so eben physiognomisch vergegenwärtigte edle Natur des Meletos nochmals sogar ausdrücklich in Erinnerung gebracht wird. „Aber", fragt Euthyphron, welchem Meletos gleichfalls unbekannt ist, „was für eine Schriftklage (γραφή) hat er denn gegen Dich aufsetzen lassen?" Auf diese Frage antwortet Sokrates: „Eine nicht unedle (οὐκ ἀγεννῆ) wie mir wenigstens scheint." Dieselbe Ansicht waltet auch in allem, was er weiter über den Meletos äußert: „Er muß, so jung er ist, doch eine Art Weiser sein, und da er meine Unwissenheit bemerkt hat, so geht er (wie ein Kind zur Mutter) zu der Stadt, mich zu verklagen, daß ich seine Altersgenossen verderbe: der einzige Staatsmann, der mir die Sache am rechten Ende anzugreifen scheint! Wie ein guter (ἀγαθός) Landmann natürlich zuerst für die jungen Pflanzen sorgt, nachher aber auch für die andern, so säubert denn auch Meletos vielleicht zuerst uns, die wir, wie er sagt, der jungen Leute Spruten und Sprossen (τῶν νέων τὰς βλάστας) verderben, hinweg; dann, nach diesem, wird er offenbar auch für die Bejahrteren sorgen und so dem Staate sehr vieler großer Güter Urheber werden; wenigstens ist die Wahrscheinlichkeit da, daß es so kommt, da er einen solchen Anfang

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

gemacht hat" (p. 2. C. — 3. A.). „Ich wollte es wohl", bemerkt Euthyphron, „aber ich fürchte, ich fürchte, das Gegentheil wird geschehen." Also auch Euthyphron hat gegen die gute Absicht des Meletos nichts einzuwenden, er ist nur der Meinung, daß der junge Mensch es verkehrt anfange.

Sagte Sokrates: „Meletos weiß, daß ich es bin, der die jungen Leute verdirbt, und daß ich sie durch meine Unwissenheit verderbe; man höre, der weiß, wie und durch wen die Jugend verdorben wird! das nenn' ich Weisheit!" so wäre dies ein gewöhnlicher, trivialer Spott. Aber Sokrates fährt nach jener vorläufigen Antwort, daß Euthyphron keine unedle Schriftklage habe aufsetzen lassen, so fort: „denn daß ein junger Mensch etwas so Wichtiges erkannt hat, ist nichts Gemeines. Der nämlich — so sagt er — weiß, auf welche Art die jungen Leute verdorben werden, und wer die sind, von denen sie verdorben werden. Und — er muß eine Art Weiser sein (*καὶ κινδυνεύει σοφός τις εἶναι*). Und da er meine Unwissenheit durchschaut hat" u. s. w. Das einzelne Wissen des Meletos (daß Sokrates die Jugend durch Unwissenheit verdirbt) ist allgemeinerem Wissen desselben, wie das Verderben in die Jugend hineinkommt, und wer es hineinbringt, untergeordnet, und dieses Wissen wieder als Kennzeichen eines Weisen bezeichnet. Durch diese Reduktion des besondern Falles auf einen allgemeinen Satz, ja auf einen höchsten Begriff (Weisheit), und dadurch, daß der allgemeine Satz vorangestellt ist und als solcher schon an und für sich die Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, wird der auf das noch nicht ausgesprochene Thema der Unterredung gespannte Leser zu der Erwartung genöthigt, es werde dasselbe in der mit so großem Nachdrucke aufgeworfenen Frage über den Ursprung des Bösen bestehen. Es wird gesagt: „Meletos hat dies so Wichtige erkannt (*ἐγνωκέναι*): in der Unwissenheit des Sokrates ist die Wurzel des Uebels zu suchen." Dies kann als Antwort auf die allgemein hingestellte Frage nur den Sinn haben: „in einer Unwissenheit, wie die des Sokrates ist!" Und so fängt der Leser sogar schon an, über jenes Thema nachzudenken: ob wohl eine Unwissenheit solche Folgen haben könne, und was für eine Art von Unwissenheit das sein müßte. Nun lese man Apol. p. 23. A., und man wird gestehen, daß unsere Stelle nur ein sehr ironisch ausgefülltes Formular ist. Dort ist es minder ironisch ausgefüllt: *κινδυνεύει, ὦ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφός εἶναι* (also nicht Meletos) *καὶ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶ καὶ οὐδενός· — ὥσπερ ἂν εἰ εἴποι ὅτι Οὗτος ὑμῶν, ὦ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης* (also wieder nicht wie Metelos) *ἔγνωκεν, ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν.* Da ist nur die Gottheit weise, da wird von der Gottheit selbst die Unwissenheit des Sokrates als höchste menschliche Weisheit empfohlen. Nun liegt der Gedanke nahe, daß die Quelle des Uebels wohl in einer Unwissenheit bestehen möge, wie Meletos sie hegt.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Beiläufig beachte man das Gleichniß, dessen sich Sokrates bedient. Daß hier nämlich von Mysterien die Rede ist, kann demjenigen nicht zweifelhaft sein, der sich erinnert, daß die Mysterienweihe mit Verheißungen höchster beseligender Güter verbunden war, und daß der niedrigste Grad der Weihe in der κάθαρσις bestand. Sokrates sagt ja aber, daß Meletos seine Staatskarriere mit einer κάθαρσις zu beginnen scheine und, wenn er so fortfahre, endlich dem Staate „sehr vieler und höchster Güter Urheber zu werden verspreche." Auch geht Euthyphron in diesem Sinne auf die Aeußerung des Sokrates ein.

„Ich wünschte es wohl", sagt er, „aber ich fürchte, ich fürchte, das Gegentheil wird geschehen. Denn er scheint mir ordentlich vom Heerde aus sich an der Stadt zu versündigen, indem er Dir etwas zu Leide thun will." Man erinnere sich nämlich des Hundeprozesses, mit welchem Aristophanes im J. 422 v. Chr. G. in seinem Lustspiele „die Wespen" das Publikum ergetzte, wo Bdelykleon sagt: „Nein, ich will nur vom Heerd anfangend einen aufreiben" (v. 845. 846.), und die Anspielung auf mysteriöse Weise (τελετή, v. 876.) keinem Zweifel unterliegt.

Seltsam ist die Schrulle des Platonikers Albinos (bl. 150 nach Chr. G.), der, doch wohl durch den Anfang des Euthyphron verleitet, im Platon eine den Graden der Mysterienweihe analoge, stufenweise Einweihung in die beseligenden Mysterien der Philosophie erblickte, und zwar in der Art, daß erst diejenigen Dialoge zu lesen seien, die das καθαρτικόν hätten, weil in diesen die den Keimen der Wahrheit schädlichen Irrthümer ausgerottet würden, wobei er sich abermals des platonischen Ausdruckes ἐκκαθαίρειν im mystischen Sinne bedient (Albini introduct. §. 9.). Daß Platon die Philosophie, als ein Mysterium darstellt, in welches nur Wenige und auch diese nur stufenweise eingeweiht werden; daß sein Sokrates im Phaidon die Läuterung der Seele als eine Weihe betrachtet, ist nicht zu leugnen. Daß Platon aber, wie Albinos es haben will, erst für den Anfänger nur kathartische Gespräche geschrieben haben sollte, ist schon darum undenkbar, weil auf diese Weise die mit so großem Fleiße konstruirte Scenerie der Dialoge nur ein leerer, ja dem Verständnisse hinderlicher Schmuck wäre. Euthyphron Apologie, Kriton und Phaidon, die scenisch genommen ein Ganzes bilden, würden gewaltsam auseinander gerissen. In den eben gelesenen Worten haben wir sogar eine Spur ihres Zusammenhanges.

Nach Athenaios nämlich (V. d. 188. D. auf E.) hat der pythische Apollon die Stadt Athen ἑστίαν καὶ πρυτανεῖον τῶν Ἑλλήνων genannt (vergl. ebendas. VI. p. 254. b. und Aelian. Var. H. IV. 6.), und nach den Scholien zum Aristeides (Dind. III. p. 47. 48.) sagte man: ἑστία τοῦ πρυτανείου, weil dort das heilige Feuer des Prometheus aufbewahrt wurde. „Einen vom Heerd aus aufreiben" kann also, zumal da damit eine Sünde an der Stadt begangen werden soll, gleichbedeutend sein mit: „Einen aufreiben, der im Prytaneum am Heerde des Staats gespeist wird." Platon bereitet damit die sonst

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

zu kolossale Stelle der Apologie vor, wo Sokrates sich für würdig erklärt, im Prytaneum gespeist zu werden.

„Und was thust Du denn", fragt Euthyphron weiter, „daß Meletos meint, Du verderbest die Jugend?"

„Er sagt", ist die Antwort des Sokrates, „er sagt, ein Dichter sei ich — von Göttern und erdichtete neue Götter, an die alten aber glaubt' ich nicht, sagt er."

„Ich verstehe", fällt ihm Euthyphron ins Wort, „weil Du nämlich behauptest, es werde Dir immer das göttliche Zeichen (*δαιμόνιον*) zu Theil, als ob Du also in göttlichen Dingen Neuerungen einführtest" (*καινοτομοῦντος*).

Wie Euthyphron nicht nur überhaupt von der Unschuld des Sokrates überzeugt ist, so nimmt er auch sogar an dem wirklich neuen *δαιμόνιον* desselben nicht den mindesten Anstoß, vielmehr fährt er, den Sokrates tröstend und ihm Muth einsprechend, fort: „Dich zu verleumden also geht er ins Gericht, weil er weiß: so etwas läßt sich beim großen Haufen leicht in übeln Leumund bringen. Lachen sie ja doch sogar mich, wenn ich in der Volksversammlung etwas sage, über die göttlichen Dinge, indem ich ihnen die Zukunft vorhersage, aus, als wär' ich besessen (*ὡς μαινομένου*). Und doch ist alles und jedes wahr gewesen, was ich vorhergesagt. Aber gleichwohl hegen sie Mißgunst, gegen alle solche Leute wie wir. Doch man muß sich um sie keine Sorgen machen, sondern drauf losgehen" (*ὁμόσε ἰέναι*).

Der Leser sinnt noch jener Frage über den Ursprung der Uebel nach: es ist hier ein großes Uebel sichtbar geworden. In einem Staate, denkt er, wo man liberal genug ist, über einen Euthyphron nur zu lachen, den man anderswo verketzern würde, scheint die Gefahr auch für einen Sokrates so groß nicht zu sein. Da fährt dieser fort: „Ausgelacht zu werden hätte vielleicht nicht viel auf sich (*ἴσως οὐδὲν πρᾶγμα*), wenn die Athener nur nicht glauben, daß man seine eigne Weisheit lehren will. Denn das empört sie, sei es nun aus Mißgunst, oder aus einem andern Grunde", und so fürchtet er, es möge ihnen seiner Menschenliebe wegen so vorkommen als ob er — während Euthyphron sich vielleicht selten zu machen und seine eigne Weisheit nicht zu lehren scheine — alles, was er nur habe, vor Jedermann verschüttungsweise sage, unentgeltlich! „Machen die Athener also Ernst daraus," schließt er, „nun dann ist wohl Keinem kundig, wie das enden wird, außer Euch Sehern!" Euthyphron erwiedert: „Aber ohne Zweifel wird es nichts zu bedeuten haben (*ἀλλ' ἴσως οὐδὲν ἔσται πρᾶγμα*), sondern Du deinerseits wirst nach Sinne (*κατὰ νοῦν*) Deine *δίκη* auskämpfen, ich denke aber, auch ich die meinige!"

Euth. spricht, wie alle Athener: „Es wird so schlimm nicht werden!" Dies ist für jetzt sein letztes Wort über den Prozeß des Sokrates. Da sein erstes den Freund für ein Muster der Unschuld erklärte, so ist jeder Erwartung, daß nebenher apologetische

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Zwecke verfolgt werden dürften, vorgebeugt, jeder Anlaß, noch etwas zur Vertheidigung des Sokrates zu sagen, ist abgeschnitten. Die Ansicht, daß Platon kurz vor oder kurz nach dem Tode des Sokrates seinen Lehrer habe rechtfertigen wollen, ist erst durch Tennemann aufgekommen. Selbst Serranus hat noch nicht daran gedacht.

Doch wir dürfen hier nicht inne halten, denn Euthyphron hat ja uns eben so gut, wie den Sokrates, erinnert, daß auch Er einen Prozeß beim König hat.

„Verfolgst, oder fliehst Du?" (Bist Du Kläger, oder Verklagter?) fragt Sokrates.

Euth. Ich verfolge.

Sokr. Wen?

Euth. Einen, wo ich wieder für besessen (μαίνεσθαι) gehalten werde.

Sokr. Das wäre! etwa einen Fliegenden?

Euth. Weit gefehlt! da es ja zufällig ein ziemlich alter Mann ist.

Sokr. Nämlich?

Euth. (gleichgültig, sonst würde Sokrates schon hier Theilnahme äußern) Meinen Vater!"

Der Unwille, welchen der Prozeß des Sokrates bei dem Leser erregt, scheint also dem Platon zu stark, zu zerstreuend zu sein. Er substituirt jenem Prozesse einen andern, den er als Karrikatur des vorigen ankündigt.

Daß Euthyphron nach jenem scherzhaften Examen auch noch ein gleichgültig gesprochenes „Mordes wegen!" herausbringt, jagt uns nun keinen Schreck mehr ein, auch erinnert jetzt Platon selbst an das Haupt-Thema, indem sein Sokrates mit einem Ausrufe der Verwunderung die Bemerkung macht: in diesem Falle richtig zu handeln, sei nicht Jedermanns Sache! dazu müsse es einer wohl schon weit — in der Weisheit gebracht haben. Offenbar, setzt er hinzu, werde der Ermordete ein Anverwandter sein, denn für einen Fremden würde es Euthyphron doch wohl nicht thun. „Lächerliche Vorstellung!" ruft dieser. „Wenn es Unrecht war, muß man den Mörder verfolgen, und wenn er auch Heerd und Tisch mit einem theilen sollte." Die Sache droht dennoch ernsthaft zu werden. Aber „vom Heerde hinweg einen aufzureiben" — das verabscheute Euthyphron ja. Er hat mit dem Vater nur einen Rechtsstreit. In aufgeklärter Zeit, wie die des Euthyphron ist, läßt man den Mörder, ehe man ihn wieder an Heerd und Tisch aufnimmt, nicht, wie früher Sitte war, durch eine religiöse Ceremonie reinigen: nein, ein Prozeßchen thut dieselben Dienste. Aber ein Prozeßchen muß es sein, denn Euthyphron fährt fort: Man besudelt sich sonst nur durch des Mörders Nähe und wenn man sich und ihn nicht auf dem Wege Rechtens heilig sühnt. (ἀφοσιοῦν. Vergl. Phaed. p. 61 A.). Und nun erzählt er: Der Ermordete war ein πελάτης *) von mir, und wie wir noch auf Naxos

*) Welcker (Trilogie S. 300 und 610 Anm.) erklärt: ἐλάτης, βουπελάτης Viehtreiber, Ochsentreiber. Ich nehme es mit dem Scholiasten für οἷον ὁ πέλας ὤν, so daß es humaner Ausdruck zur

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

unser Land bestellten, tagelöhnerte er dort bei uns. Da betrinkt er sich, geräth über einen unserer Hausleute in Zorn, und ermordet denselben. Der Vater also läßt ihn, die Hände und die Füße zusammengebunden, in eine Grube werfen und schickt einen Mann hieher, den Konsulenten (ἐξηγητοῦ) zu befragen, was er thun solle. Während dieser Zeit aber machte er mit dem Gebundenen keine Umstände und vernachlässigte ihn als einen Mörder, und als habe es nichts auf sich, wenn er auch stürbe, wie es also auch mit ihm kam. Vor Hunger nämlich und Frost und von den Banden stirbt er, bevor der Bote vom Konsulenten angelangt ist. Darum murren sie denn auch, nicht nur der Vater, sondern auch die andern Angehörigen, daß ich des Mörders wegen den Vater Mordes belange, der ihn keinesweges umgebracht habe, und dann, wenn er das auch noch so sehr gethan, so sei der Umgekommene ja ein Mörder: um einen solchen müsse man sich keine Sorge machen. Denn das sei Frevel (ἀνόσιον), daß der Sohn den Vater Mordes belange. So schlecht sind sie unterrichtet im Göttlichen, wie es sich mit der heiligen Pflicht sowohl, als mit dem Frevel verhält." „Ich wäre ja," setzt er auf des Sokrates dringende Frage, ob er seiner heiligen Pflicht hier so gewiß sei, hinzu, „ich wäre ja zu nichts nütze, noch unterschiede sich Euthyphron wodurch vom großen Haufen, wenn ich nicht dergleichen alles genau wüßte."

Das Verbrechen, dessen Enthyphron den eignen Vater zeiht, ist keinesweges erwiesen. Seine Angehörigen finden in der Behandlung des Trunkenboldes, da er ein Mörder ist, durchaus nichts Unerhörtes. Gewissermaßen theilt das ganze Haus die Schuld. Es muß keine einzige mitleidige Seele darin gewesen sein, denn dem Unglücklichen ein Stück Brod und einen Trunk Wasser zukommen zu lassen, war ja nicht verboten: das hätte Euthyphron erwähnt, es gehörte zur Sache. Wo war denn Euthyphron als sich der Vorfall ereignete? Des ἐκεῖ und δεῦρο wegen in Athen? Aber warum schickte alsdann der Vater nicht zunächst an ihn? Hier fehlt etwas. Auch die Zeitbe-

---

Bezeichnung eines Menschen ist, der sich in einem wohlhabenden Hause um ein Stück Brod aus der Nachbarschaft zu Dienstleistungen einfindet und so denn auch daselbst zu Zeiten für Tagelohn dient. Der Umstand, daß es Euthyphron's Pelates war, wird hervorgehoben, weil sonst unklar bliebe, in wie fern Euthyphron überhaupt das Recht zu klagen hat, indem letzteres in einem Falle, wie dieser, nur dem Betheiligten zustand. Es geht hieraus zugleich hervor, daß in Athen jenes natürliche Verhältniß des Wohlhabenden zum Bedürftigen ein förmliches Rechtsverhältniß war, nach welchem der letztere als eine Art von Besitzthum des ersteren betrachtet wurde, etwa wie ein οἰκέτης. Demosth. contr. Everg. p. 1062.: κελεύει γὰς ὁ νόμος τοὺς προσήκοντας ἐπεξιέναι μέχρις ἀνεψιαδῶν. καὶ ἐν τῷ ὅρκῳ διορίζεται, ὅτι προσήκων ἐστὶ κἂν οἰκέτης ᾖ. Pollua VIII, 118. κἂν οἰκέτης ᾖ (ὁ τεθνεὼς), ἐπισκήπτειν συγκεχώρηται. Theopompos übrigens kennt bei einem illyrischen Volke (den Ariaiern oder Ardiaiern oder Ardyaiern) 30,000 προςπελατῶν ὥσπερ Εἱλώτων, was auf ein ähnliches Verhältniß hindeutet. Die Worte desselben haben sich bei Athenaios X., 443. B.; VI., 271. E. erhalten, wo aber aus den Ariaiern Ἀρκάδιοι, und bei Eustath. p. 1090., 59., wo Ἀρκάδες aus ihnen geworden sind. Vergl. Wachsmuth, Hellen. Alterth. I., 1., 322. und Kortüm, Hellen. Staatsverf. S. 77. Anm.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

stimmung fehlt. Das Unglück begab sich, „als wir unser Land auf Naxos bestellten.“ Das sieht einer Zeitbestimmung ähnlich. Aber wie lange mag das her sein? das Gespräch spielt 399 v. Chr. Nach Thukydides zu schließen (VII. 57), waren die Athener schon 413 v. Chr. nicht mehr im Besitze der Insel. Wollte man aber auch annehmen, daß sie dieselbe später wieder erhalten und aufs Neue Kolonisten dorthin gesandt, so muß ihnen dies Besitzthum doch mit der Beendigung des pelop. Krieges verloren gegangen sein, 404 v. Chr. G. Hierauf hat schon Engelhardt aufmerksam gemacht, der einzige Erklärer, der sich auf diese chronologische Schwierigkeit eingelassen. Doch vergleiche man Schleiermacher's Einleitung zu unserm Gespräche: „Ziemlich deutlich trägt der Rechtsstreit des Euthyphron gegen seinen Vater das Gepräge einer wahren Begebenheit, wäre sie auch von andern Zeiten oder Personen übertragen.“

Bestätigt wird diese Vermuthung dadurch, das Platon auch aus der γραφὴ ξενίας des Diog. Laert. (III. 29) — sichtbar um den Gegenstand der Klage mit dem Thema des Gespräches (περὶ ὁσίου) in engeren Zusammenhang zu bringen und den Euthyphron mit Sokrates vor der Thür des βασιλεὺς zusammentreffen zu lassen — eine δίκη φόνου gemacht hat. Da Platon den Leser von dem Materiellen des Prozesses des Sokrates ablenkt, ist ohnedies wahrscheinlich, daß er dazu einen bereits poetischen Zwecken fügsamen Fall gewählt haben werde. Eine wahre Geschichte, wie diese, wenn sie gleichzeitig mit dem Prozesse des Sokrates vorgefallen wäre, hätte, zu Euthyphron's Lebzeiten erzählt, etwas Plumpes und Gemeines gehabt. Längere Zeit nach dem Tode desselben, unter poetischen Modifikationen, wurde die dadurch beabsichtigte Wirkung rein hervorgebracht. Daß der Vorfall, dessenwegen Euthyphron klagt, schon mindestens vier Jahr früher sich ereignete, erhöht dieselbe. Unter dieser Voraussetzung wird auch die Lückenhaftigkeit der Erzählung begreiflich. Der Fall war ein allgemein bekannter.

Euthyphron's Angehörige erklären dessen Vorhaben für einen Frevel, für eine Verletzung heiliger Pflichten. Die Leute überhaupt meinen (δοκῶ sagt er schlechthin), er sei verrückt. Der große Haufe weiß hier also, daß er nichts weiß. Er folgt in dieser Unwissenheit doch noch, wenn ich so sagen darf, seinem moralischen Instinkte. Euthyphron hat auch sogar diesen Instinkt verloren, weil er zu wissen wähnt, was er doch — wie die Fortsetzung des Gespräches lehrt — nicht weiß. Diejenige Art der Unwissenheit, an welcher Er leidet, wird im ersten Alkib. (c. 29) als Quelle alles Unheils dargestellt. Sie also wird auch die Quelle der Verderbniß der Jugend sein, die Meletos ganz richtig in einer Art von Unwissenheit, aber fälschlich in der des Sokrates gefunden zu haben glaubte. Beachtet man nun die Wendung mit welcher dieser Euthyphron, in der dritten Person von sich selbst redet: „Euthyphron würde sich sonst in Nichts von Andern unterscheiden“ — beachtet man, daß alles Folgende den Beweis enthält, daß jenes Wissen, durch welches sich Euthyphron von dem großen Hau-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

fen zu unterscheiden wähnt, eben nur Wahn ist, so bleibt wohl auch nicht der mindeste Zweifel, daß Platon in der Person des Euthyphron die äußerste Spitze des großen Haufens, den Gipfel darstellen wollte, bis zu welchem der letztere sich auf der Basis seiner Religion und vermeintlichen Aufklärung, seiner Sitten, Gesetze, Sprache und seines durch Aberglauben geschwächten Verstandes zu erheben vermag; daß er darstellen wollte, wie in der intellektuellen Region, in welcher sich Euthyphron befindet, das Uebel nur ärger wird, und wie sich diese Höhe der sogenannten Bildung von dem Standpunkte des gemeinen Mannes nur durch den dort herrschenden höhern Grad des Dünkels unterscheidet. In diesem Sinne wollte Platon den Euthyphron als Repräsentanten der Athener überhaupt darstellen. Aehnlich urtheilte schon Numenios.

Auf die zweite Prozeßgeschichte folgt nun der Uebergang zu der dialektischen Erörterung (p. 5 A. fg.). „Da ist es wohl, wunderbarer Euthyphron," sagt Sokrates, „das Beste für mich, Dein Schüler zu werden und, bevor ich die Gegenschrift aufnehmen lasse, dem Meletos Vorschläge zum Vergleiche zu machen: ich hätte nicht nur auch früher immer viel darauf gehalten, das Göttliche zu wissen, sondern auch jetzt, da er behaupte, ich sündigte, daß ich einen Nothnachen auf eigne Hand baute und was Neues zimmerte über die göttlichen Dinge (*αὐτοσχεδιάζοντα — καὶ καινοτομοῦντα*), nun da wär' ich ein Schüler geworden von Dir, und wenn es ihm nun noch nicht recht sei, solle er, statt mich, Dich verklagen."

„Das sollt' er nur thun," meint Euthyphron, „ich wollte seine morsche Stelle schon herausfinden, und weit eher sollte Er vor Gericht uns Rede stehen, als ich."

„Hier spricht wieder der prozeßkundige Athener. Sokrates ist nun abermals der Fremdling. Solcher Kabalen unfähig glaubt er, Euthyphron würde des Meletos Inkompetenz in Religionssachen darthun. Denn er fällt ihm ins Wort: „Weiß doch auch ich das! Darum eben trag' ich so großes Verlangen, ein Schüler von Dir zu werden, weil ich weiß, daß Dich, wie wohl mancher Andere, auch dieser Meletos nicht einmal zu sehen scheint. Mich aber hat er so ordentlich scharfsichtig und leicht durchschaut, daß er mich der Irreligiosität angeklagt hat."

Unter Voraussetzung apologetischer Tendenz wird diese Stelle zu einer Insinuation der gemeinsten Art. Als Poesie gefaßt, ist sie durchaus harmlos. Du mußt doch wohl den rechten Glauben haben, will Sokrates damit sagen. Sein *μαθητής ἐπιθυμῶ γενέσθαι σός* hat etwas ungemein Naives, es nähert sich dem *μαθητιῶ γὰρ* des Wolken-Strepsiades, was Fr. A. Wolf übersetzte: „Mich schülert recht!"

Hiemit wird nun des Sokrates Arbeit am Euthyphron die Hauptsache: noch am Rande des Grabes führt der Menschenfreund einen Irrenden auf den Pfad

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

der Wahrheit zurück, indem er demselben den Wahn, in welchem er befangen ist, zum Bewußtsein bringt und ihn dadurch von einer Versündigung abhält, die er so eben am eignen Vater zu begehen im Begriffe ist.

„Nun sag' mir also," fährt Sokrates fort, „was Du vorhin genau zu wissen versichertest, was ist nach Deiner Behauptung das Gottesfürchtige (εὐσεβές) und das Gottlose (ἀσεβές), sowohl Mordes wegen als in den andern Fällen, oder ist nicht das Heilige (ὅσιον) in jeglicher Handlung dasselbe, immer sich selbst gleich, und das Unheilige (ἀνόσιον) wiederum dem Heiligen überhaupt entgegengesetzt, sich selbst aber gleich, und alles und jedes, was unheilig sein soll, immer in Hinsicht auf die Heiligkeit *) [von der es das Gegentheil ist] gewissermaßen von einer einzigen Gestalt (ἰδέα)?" Wenn er also hier die Gestalt, Form des Heiligen und Unheiligen kennen lernen will, wenn er nachher (p. 6 D.) dies noch einmal wiederholt, daß er das Gestalt und Form bestimmende Etwas selbst (αὐτὸ τὸ εἶδος), durch welches alles Heilige heilig sei, wissen wolle; Euthyphron habe ja wohl gesagt, durch eine einzige Form und Gestalt (μίᾳ ἰδέα) sei das Unheilige unheilig und das Heilige heilig, diese Gestalt selbst also (αὐτὴν τὴν ἰδέαν) wolle er kennen lernen, um an ihr ein Beispiel und Musterbild (παράδειγμα) für die Beurtheilung seiner eignen und der Handlungen Anderer zu haben;" — wenn er also die Idee selbst, als einen mit schöpferischer Kraft begabten, das Individuum durchdringenden Begriff erkannt wissen will, so leuchtet ein, daß hiemit die populärste Propädeutik zur platon. Ideenlehre gegeben wird, wie denn auch darüber nunmehr nicht der leiseste Zweifel obwalten kann, daß die Apologie vom Platon zur Fortsetzung der mit dem Euthyphron eröffneten Handlung und Untersuchung geschrieben worden, indem dort (p. 23 A.) Sokrates selbst als das gesuchte „παράδειγμα" bezeichnet wird und selbst die ihn durchdringende Idee ausspricht.

Meletos klagt über des Sokrates Unwissenheit, Euthyphron über die Unwissenheit Aller, beide über Unwissenheit in Betreff der Religion, beide klagen über das Mangelhafte des bestehenden Religionsunterrichtes. Nun soll Euthyphron bessern Unterricht ertheilen, er soll fürs Erste nur überhaupt sagen, was heilig, was heilige Pflicht sei. So definirt er denn: „Das ist das ὅσιον, was ich jetzt thue." Als ein μέγα τεκμήριον, was er auch schon Andern gesagt habe, führt er an: die Leute hielten doch bräuchlicher und gesetzlicher Weise (νομίζοντες — nach unmittelbar vorhergehendem τεκμήριον τοῦ νόμου, ὅτι οὕτως ἔχει p. 5 E.) den Zeus für den besten und gerechtesten der Götter; der habe, darüber gebe es nur Eine Stimme, seinen Vater gebunden, weil er die Söhne verschlungen. Kronos wieder habe seinen eignen Vater verstümmelt;

*) ὁσιότητα ist mit Handschriften bester Autorität wieder in den Text aufzunehmen.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

das bestreite Niemand, und doch verdenke man ihm, dem Euthyphron, daß er seinen Vater Unrechts belange, so widersprächen sich die Menschen. „Darum also," fällt ihm Sokrates, als ob ihm jetzt erst die Sache klar würde, ins Wort, „darum also werd' ich wohl auch hier belangt? denn ich sperre mich immer, dergleichen Reden über die Götter anzunehmen. Hältst Du denn also das auch für wahr, der Du, was dahin einschlägt, so gut weißt? auch daß die Götter Krieg mit einander haben, arge Feindschaften und Schlachten, und was sonst die Dichter sagen und die guten Maler darstellen? der πέπλος der Athena, der an den großen Panathenäen in Prozession auf die Akropolis gebracht wird, ist ganz voll von dergleichen. Denn dann muß unser Eins (ἡμῖν) sich schon drein finden, da wir ja selbst eingestehen, darüber nichts zu wissen." Euthyphron will nun seine Weisheit auskramen, aber Sokrates unterbricht ihn: „Nein ein andermal, wenn wir Zeit haben! jetzt nur über jene Urform, jene Urgestalt, jenes Beispiel und Musterbild des Heiligen."

Wir haben hiemit die Höhe erreicht, von welcher das Ganze des Gespräches überblickt werden kann. In jenem Dünkel, der, was er nicht weiß, obgleich Gewissen und Vernunft ihn warnen, dennoch zu wissen wähnt, in dieser schimpflichsteu und verderblichsten Art der Unwissenheit, sagt Platon, ist die Wurzel des Uebels zu suchen. Von dem einschläfernden Gifte dieses Dünkels betäubt sind sie Alle mehr oder weniger zu taumelnden Tagelöhnern worden, denen in trunkenem Wahnsinne das Leben des Nächsten nicht mehr heilig ist. Was auf Naxos das eigne Innere lehren sollte, muß erst der Exeget in Athen verkünden. Die Grundvesten der sittlichen Natur des Menschen sind erschüttert, dem Sohne ist das Haupt des Vaters nicht mehr heilig. Kunst und Wissenschaft, die Priesterinnen der Gottheit, sind zu feilen Dirnen worden, die das Heilige zum lächerlichen Zerrbilde entstellen. Der Religionsunterricht ist beklagenswerth, aber der keinesweges vom Gesetze vorgeschriebene, sondern erst durch thörichtes Geschwätz erzeugte Volksaberglaube macht einen bessern unmöglich. Dem Olympe mit allen allen seinen Göttern fehlt es an einem Musterbilde des Guten, Muster und Vorbilder im Schlechten sind da zu finden, in Menge. Die prangende Blüthenwelt der Poesie und der plastischen Kunst ist voll verborgenen Giftes, gegen welches selbst jener moralische Instinkt nicht mehr schützt. Das ist Euer Werk, Ihr Dichter und Bildner! Eure Schöpfung ist durch ihr Alter heilig worden, ist durch den Zauber Eurer Kunst, welcher den Sinnen schmeichelte, in das Fleisch und Blut übergegangen, aus dem sie entsprang. Es ist eine Glaubensreform nothwendig.

Aber nur durch eine heilige Wahrheitsliebe, die nicht untergräbt, was heilig ist, sondern die dem ungeschriebenen Gesetze der Vernunft und des Gewissens, dem Gesetze, das durch die Stimme aller Völker — „der Menschen und Götter" — bestätigt ist, jetzt aber als veraltet betrachtet wird, aufs Neue Anerkennung verschafft, nur durch eine solche kann

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

die Reform zu Stande kommen. Platon nennt eine solche Wahrheitsliebe — Philosophie, Liebe zur Weisheit, und meint, daß das Reformationswerk derselben in fortgesetzter Prüfung und Erweckung bestehen müsse.

Daß auf die Frage, was *τὸ ὅσιον* sei, nur ein *ὅσιόν τι* geantwortet, daß also Begriff und Individuum verwechselt wird, ist ein bei Platon oft vorkommender Fall. Aus der Mühe, die sich Sokrates giebt, dem Mißverständnisse durch bildliche Ausdrücke (*εἶδος, ἰδέα*) und durch Umschreibung vorzubeugen, erhellt, daß die Sprache damals für diesen Unterschied noch kein Wort hatte. Dasselbe gilt auch für eine spätere Stelle des Gespräches, wo vom „Wesen" der *ὁσιότης* die Rede ist, und (wie schon Schleiermacher bemerkte:) „der Sprachgebrauch abgeleitet wird, welchen Platon in der Folge zur Bezeichnung dieses Unterschiedes (zwischen wesentlichen und accidentellen oder relativen Bestimmungen) durchgängig beobachtet." Aristoteles brauchte, um das ursprüngliche Wesen eines Dinges zu bezeichnen, den Ausdruck *τὸ τί ἦν εἶναι*, Phys. II. 3, 2: *τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι.* Man sieht, daß auch er hier noch um das rechte Wort in Verlegenheit war. Das Verdienst, diesen neuen Begriff zuerst ins Auge gefaßt zu haben, schreibt er ausdrücklich dem Sokrates zu. *Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου, καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου — ἐκεῖνος (Σωκράτης) εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστι* Met. XII (XIII), 4. Mithin sollen die Winke, wie sie im Euthyphron über Begriffsbildung gegeben werden, nur dazu dienen, abermals den echten, im Gebiete der Ethik nach Erforschung des Wesens strebenden Sokrates zu zeigen. Platon setzt da ein, wo Sokrates stehen geblieben war. Sein Euthyphron weiß sich auffallend rasch vom Individuum zum Begriffe zu erheben, als ob er vom Sokrates schon früher in dergleichen geübt worden: ein Hippias hätte letzterem mehr zu schaffen gemacht. Sokrates selbst pflegt sonst nicht in diesem Grade rasch vom Individuum zum Begriffe überzuspringen. Die ihm eigenthümliche Induktionsmethode war jedoch diesmal nicht anwendbar, weil die einzelnen Fälle, von denen sie hätte ausgehen müssen, streitig sind. So erinnert er denn nunmehr, daß er ja nicht eine oder zwei von den vielen heiligen Handlungen, die es geben möge, wissen wolle, sondern die Urform und Urgestalt, durch welche alles Heilige erst heilig ist, auf die man wie auf ein Musterbild sehen könne, um was ihr entspricht, gleichviel ob Euthryphon oder ein Anderer es thut, auch heilig zu nennen.

Er begehrt eine Definition des Heiligen, die zugleich ein allgemein gültiges Moralprinzip enthalte. Es wird hiemit der Kriton vorbereitet, der „vom Moralprinzipe" (*περὶ πρακτέου*) handelt, wie Phaidon „von der Unsterblichkeit der Seele", als von dem Glauben, auf welchem wieder das Moralprinzip beruht.

Nunmehr erfolgt denn die erste eigentliche Definition: „Das den Göttern Wohl-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

gefällige ist heilig; der gottwohlgefällige Mensch ist ein Heiliger" (ὁ θεοφιλὴς ἄνθρωπος ὅσιος p. 7 A).

Sokrates aber nimmt jene Vorstellung von der Zwietracht der Götter wieder auf und zeigt noch deutlicher, daß dieser Volksglaube es ist, der richtigeren Vorstellungen im Wege steht. Euthyphron's ὁμοίωσις θεῷ ist ein herrliches Glaubens- und Moral-Prinzip, aber es ist eins mit der Erkenntniß des wahren Gottes.

„Gar schön und wie ich es suchte hast Du geantwortet," sagt er, „aber auch wahr? Laß es uns einmal mit prüfendem Blicke ansehen! Was den Göttern wohlgefällig ist, ist heilig? Nicht so?"

Euth. Allerdings so.

Sokr. Ja, und das scheint schön gesagt zu sein?

Euth. Ich meine! Es ist ja gesagt.

Sokr. Daß aber die Götter uneinig sind unter einander, und daß Feindschaft unter ihnen herrscht, das ist auch gesagt?

Euth. Das ist es auch.

Sokr. Worüber ist man denn aber so uneinig, daß man sich mit einander verfeindet und in Zorn geräth? doch nicht über das, wo der Zwiespalt durch Rechnen, Messen, Wägen gleich geschlichtet werden kann? sondern (denn vielleicht ist es Dir nicht bei der Hand) über das, was recht und unrecht, schön und häßlich, gut und böse ist? darüber kann man zu keiner genügenden κρίσις kommen (dafür hat man kein Kriterium), darüber werden wir Menschen unter einander Feinde, und darüber müßten es auch die Götter sein. Was den Einen von ihnen lieb wäre, würden die Andern hassen, und — Ein und dasselbe wäre gottwohlgefällig und gottmißfällig, heilig und unheilig zugleich. Aber nicht danach fragte ich, Du Wunderbarer, was heilig und unheilig zugleich ist. So etwas mag Dein Thun, daß Du den eignen Vater züchtigst, allerdings sein, und es wäre kein Wunder, wenn es dem Zeus und Hephaistos zwar gefiele, ihren Widersachern aber, dem Kronos und dem Uranos und der Hera verhaßt wäre."

Euth. Aber darüber ist doch kein Gott mit einem andern Gotte uneinig, daß der Mörder, wenn er Unrecht hat, Strafe leiden muß!

Sokr. Daß Strafe leiden muß, wer Unrecht thut, bestreiten auch die Menschen nicht, sie wollen nur immer nicht zugeben, daß sie Unrecht gethan. Das ist es vielleicht, worüber sie bei Beurtheilung einer Handlung nicht einig werden können. Und eben so also auch die Götter. Wohlan denn, belehre auch mich, Euthyphron, daß ich weiser werde, was für ein τεκμήριον hast Du, daß die Handlung, die Du beabsichtigst (hier wird der Fall summarisch wiederholt), von allen Göttern für recht gehal-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

ten wird. Versuche mir darüber etwas Genaues darzulegen, und ich werde nicht aufhören, Deine Weisheit zu preisen.

Da dies Euthyphron nicht so in der Kürze zeigen zu können gesteht, fährt Sokrates fort: Aber, wenn mir Euthyphron auch noch so sehr zeigte (vergl. p. 5 A), daß alle Götter ohne Ausnahme einen solchen Tod, wie den des Tagelöhners, für Unrecht halten, und wenn wir das in der Erklärung auch aufrichteten, und Du das Andere zum Grunde legtest (ὑποθέμενος): „Heilig ist, was allen Göttern lieb ist," würdest Du damit aufs leichteste mich lehren, was Du versprochen hast?

Euthyphron bejaht es.

Sokr. Sollen wir also das wiederum prüfend betrachten, oder es so aufs Gerathewohl annehmen?

Euth. Es ist zu prüfen. Doch denk' ich, daß das jetzt schön gesagt werde.

Sokr. Gleich, o Guter, werden wir's besser wissen.

Da Sokrates mit dem Seher spricht, so ergänzt man aus des Sophokles Antigone, Kreon's „besser als die Seher selbst", und so wird man denn auch gleich aus dem dortigen Zusammenhange weiter ergänzen: bald werden wir es besser wissen, als die Seher selbst, was den Sohn hergeführt, daß er seinem Vater den Prozeß machen will. Denn auch dort sagt Kreon dem Sohne: *δίκην λαγχάνεις πατρί.*

Immer wird die moralisch religiöse Tendenz festgehalten, auch im Dramatischen. Das Gespräch ist mithin kein dialektisches Uebungsstück, wie Schleiermacher und Ast annahmen. Schon der Drang der Umstände, unter welchen es geführt wird, gestattet diese Annahme nicht.

„Das also sei heilig," fährt Sokrates fort, „was allen Göttern gefällt. Wir erfahren aber damit nur (was sehr allmählig entwickelt wird), daß dem Heiligen etwas widerfährt, ein *πάθος* desselben, daß es von allen Göttern geliebt wird, aber nicht sein Wesen, seine *οὐσία* (p. 11 A Ende), deren wegen es geliebt wird. Also noch einmal von vorn, und verhehle mir es nicht, was ist es eigentlich, abgesehen von allem, was ihm widerfahren mag?"

Das folgende kleine Zwischengespräch ist gleichsam das zur vorigen Erörterung gehörige Gelächter. Schon des Sokrates *καὶ κινδυνεύεις — τὴν μὲν οὐσίαν μοι αὐτοῦ οὐ βούλεσθαι δηλῶσαι* ist Parodie des *καὶ κινδυνεύει σοφός τις εἶναι.* Dann vergleicht Sokrates die Denkarbeit Euthyphron's mit davon laufenden Bildsäulen des Daidalos. Da ihm Euthyphron vorwirft, diese Beweglichkeit erst hineingebracht zu haben, fängt er wieder an: *κινδυνεύω ἄρα* — und zuletzt kommt heraus *ἄκων εἰμὶ σοφός.* „Ich scheine also jenen Mann (den Daidalos, meinen Ahnherrn) noch zu übertreffen an gewaltiger Kunst, um so viel mehr, als, während Er nur die eignen Kunstwerke, ich, außer meinen eignen, scheint es, auch die fremden zu nicht Stand haltenden mache. Und natür-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

lich ist das bei meiner Kunst das artigste, daß ich wider Willen ein Weiser bin. Ich wollte ja, daß mir meine Reden blieben und, ohne sich zu rühren, da ständen, ach, weit lieber, als daß mir zu Daidalos' Weisheit noch Tantalos' Schätze zu Theil würden. Und davon genug. Da Du mir aber üppig und weichlich zu sein scheinst, so will ich selbst mit Dir Vorsorge tragen (Stallbaum's Konjektur) und zeigen, wie Du mich belehren könntest über das Heilige. Und werde mir ja nicht vor der Zeit müde."

Die Innigkeit, mit welcher Sokrates den Gedanken äußert: „Ich wollte ja das um alle Schätze der Welt nicht!" deutet abermals darauf hin, daß es ihm um mehr, als um eine Definition zu thun ist. Er muß Reden meinen, die zugleich Grundsätze sind. Das Reden und das nach dem Geredeten Handeln muß ihm einerlei sein, eins ohne das Andere nicht denkbar. Er ist auch hier der echte Sokrates. *Ἐπιστήμας γὰρ ᾤετ' εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς· ὥσθ' ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην, καὶ εἶναι δίκαιον.* Aristot. Eudem. I., 5.

„Ueberlege einmal", fährt er fort, „ob Dir nicht alles, was heilig ist, nothwendig gerecht zu sein scheint? Aber auch das Gerechte alles heilig, oder nur zum Theil?" Da vermag Euthyphron nicht mehr zu folgen, und zwar, wie Sokrates noch einmal wiederholt, weil er „vor Reichthum an Weisheit üppig und verweichlicht ist", worauf denn noch ein „Aber, o Seliger, strenge Dich mit an!" folgt. „Seliger" ist so viel als „Eingeweihter."

Euthyphron meint, Heiligkeit sei eine Art von Gerechtigkeit (es wechseln die Ausdrücke *μόριον* und *μέρος*). Man hat seit Ficinus in dieser Stelle einen Wink finden wollen, wie die Heiligkeit zu definiren sei. Ja, Schleiermacher glaubte, nur dieses Winkes wegen, die Echtheit des Gespräches retten zu können, indem hier die Heiligkeit zu einer Art von Gerechtigkeit werde, also aus der Reihe der Kardinaltugenden verschwinde; eben darum sei der Euthyphron ein Anhang zum Protagoras, wo sie noch Kardinaltugend sei. Aber im Protagoras beweist Sokrates vielmehr, daß es überhaupt nur Eine Tugend gebe, und so denn auch (p. 330 C. bis 331 E.), daß Heiligkeit und Gerechtigkeit identisch sei, denn was heilig, sei auch gerecht, und was gerecht, auch heilig. Im Gorgias, auf welchen sich Ficin und Tennemann berufen, erscheint (p. 507 A. B.) die *ὁσιότης* als Art nicht der Gerechtigkeit, sondern der *σωφροσύνη*, es werden aber gleich darauf alle Tugenden in dieser Einen zusammengefaßt. Dies wird denn auch hier Platon's Meinung sein. Uebrigens wird hier erst völlig erkennbar, warum Euthyphron nicht mehr folgen konnte. Gerechtigkeit, im engern Sinne, und Heiligkeit sind ihm nicht Arten, sondern Theile der Gerechtigkeit, und zwar von solcher Verschiedenheit, daß jeder etwas ganz anderes zu sein scheint, als der andere. Er denkt sie sich als Hälften gleichsam einer Schote, die eine mit x, die andere mit y Pflichten, nur hat er diese Hälften nie zum organischen Ganzen vereinigt gesehen — seines Glaubens wegen, weil ihm das Göttliche, auf wel-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

ches die Heiligkeit gerichtet ist, in den Handlungen der Menschen, mit denen es die Gerechtigkeit zu thun hat, nie sichtbar geworden, indem seine Götter nur äußere, ceremonielle Dienste verlangen. Daß Euthryphon sich nicht der *Δίκη* des Zeus erinnert, wonach das *δίκαιον* das sein würde, was der *Δίκη* gefällt, also recht eigentlich das *θεοφιλές* und *ὅσιον*, daß er vielmehr die Frage, ob ihm Gerechtigkeit heilig sei, verneinend beantworten kann, ist die herbste Stelle des ganzen Gespräches. Dem Euthyphron ist das Heilige gerecht, nicht umgekehrt. Und so definirt er, Art und Theil verwechselnd, weiter: *τοῦτο τὸ μέρος τοῦ δικαίου — εὐσεβές τε καὶ ὅσιον, τὸ παρὰ τὴν τῶν θεῶν θεράπειαν.* Eine Gerechtigkeit, die Gottesdienst ist! Er nimmt keinen Anstoß daran, daß Sokrates diesen den Göttern geweihten Dienst dem Dienste gleich stellt, der in Wartung von Pferden, Hunden, Rindvieh besteht, wobei doch aber noch zu wiederholten Malen bemerkt wird, daß auch das nicht Jeder verstehe. Schon dazu gehört eine Wissenschaft. Erst die Frage, ob denn die Götter durch den Dienst auch besser werden, wie dort das Vieh, leitet ihn auf die passendere Vergleichung: es sei Dienst, wie von Sclaven um ihre Herren. Auffallend ist, daß nun vom Sokrates als Beispiele dieser Kunst der Bedienung, Aerzte, Schiffbauer, Baumeister angeführt werden, die durch die Kunst ihrer Dienerschaft etwas bewirken, oder hervorbringen, nämlich Gesundheit, ein Schiff, ein Haus, da man doch zunächst an aufwartende Dienerschaft denken würde. Um so aufmerksamer müssen wir beachten, was dabei herauskommt, zumal da Sokrates gerade hier noch einmal erinnert, daß Euthyphron um das Göttliche unter allen Menschen am besten Bescheid wisse. Was ist also, fragt jener, dieses sehr schöne Werk, bei dessen Hervorbringung wir den Göttern dienen. Nach dem Obigen hätte Euthyphron antworten sollen: die Gerechtigkeit, ein vor Gott gerechter Mensch, oder was im Gorgias (a. a. O.) herauskommt: ein guter Mensch; er hätte sehen sollen, daß diese Gerechtigkeit durch das Beispiel vom Arzt als Gesundheit der Seele und durch diese wieder des Körpers, der einem Fahrzeuge, oder einer Wohnung gleicht, bezeichnet wird (Charm. Tim.); er hätte alles zusammenfassend herausbringen müssen, das Heilige sei diejenige Art der Gerechtigkeit, die das Gerechte im Dienste der Gottheit hervorbringt und pflegt; ein Heiliger sei ein Gerechter, der darum gerecht sei, weil es Gott so will. Oder die Heiligkeit ist die Kunst, Gott zu dienen bei Hervorbringung der Gesundheit der Seele, in so fern dadurch auch der ganze Mensch besser wird, und gut. Da Euthyphron ausweichend antwortet, die Götter bringen (mit Hülfe der Menschen) viel Schönes hervor (p. 13 E.), giebt ihm Sokrates, damit er dieses viele Schöne in eins zusammenfasse, neue Beispiele: die Summe des Schönen, was ein Feldherr hervorbringe, würde Sieg im Kriege sein, so beim Landmanne Nahrung aus der Erde. Euthyphron aber, statt wieder die Gerechtigkeit oder die Einsicht (*φρόνησις* vergl. Symp. p. 209 A. ganz) zu antworten, vermöge deren das Gute über das Böse siegt, vermöge deren die gesunde Nahrung der Seele gewonnen wird, oder ganz kurz: Einsicht, was

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

das Gute ist, und zwar eine solche Einsicht, nach der man alsdann auch handelt — bricht vornehm die Erörterung als zu schwierig ab und begnügt sich, dem wißbegierigen Sokrates die vulgaire Definition des Heiligen zu geben, es bestehe darin, daß man den Göttern Wohlgefälliges zu reden und zu thun wisse — indem man bete und opfere, das rette das Haus des Privatmannes, wie das Gemeinwesen der Staaten. „Du warst nahe daran," sagt Sokrates, „und wendest Dich ab! Aber Du hast nur keine Lust, mich zu belehren. Man sieht's ja. Doch was hilft's, der Fragende muß dem Antwortenden folgen."

„Du warst nahe daran!" sagt er. Es wird hiermit Euthyphron's neue Definition als Entfernung von der Wahrheit bezeichnet, der man schon näher gewesen sei. Der zweite Versuch, die Heiligkeit zu definiren, scheitert also nach den Antworten, daß sie eine Art Gerechtigkeit sei, und daß diese Gerechtigkeit darin bestehen möge, daß man Gott diene, an der Frage, worin denn nun aber dieser Gottesdienst bestehe. Er würde schon an der Frage gescheitert sein, worin denn die andere Art der Gerechtigkeit bestehe, ob diese andere Art noch wahre Gerechtigkeit sei, es würde doch nur Gerechtigkeit vor den Menschen sein. Daß Platon den Versuch erst hier scheitern läßt, nöthigt uns zu der Erwartung, daß er den Begriff des Gottesdienstes, wie er sein sollte, weiter verfolgen, und zuletzt des Sokrates Gottesdienst als den besten empfehlen werde, wie ihn Xenophon (Memor. I., 3, 2 und 3) beschreibt: „Er pflegte zu den Göttern nur schlechthin um das Gute zu beten, als wüßten sie am besten, was gut ist. Er opferte wenig: was der Gute darbringe, sei den Göttern am angenehmsten." Der ganzen Anlage des Gespräches nach müßte der Gehalt dieses wahren Gottesdienstes in doppelter Weise zur Erscheinung kommen, einmal so, daß Sokrates selbst als Muster solches Gottesdienstes geschildert, und dann zugleich so, daß der Begriff dieser höchsten Tugend auch nach seinem Verhältnisse zur Gerechtigkeit und zur Weisheit erkennbarer würde. Dies geschieht in der Apologie, schon Socher wies die Hauptstelle (p. 30. A.) nach, übersah jedoch, daß den im Euthyphron angeregten Forderungen damit noch nicht genügt ist, wovon nachher. Für jetzt bringt Platon nur ins Reine, in welcher Art des Gottesdienstes die Heiligkeit nicht besteht. Denn Sokrates fragt weiter. Also wäre die Heiligkeit eine Art von Wissenschaft um das Opfern und Beten? also um ein Bitten und Geben, und darin bestünde die Kunst, den Göttern zu dienen, daß man sie zu bitten wisse und ihnen Gaben darzubringen? Doch wohl um das zu bitten, dessen man selbst bedarf, das ihnen darzubringen, dessen sie bedürfen; anders wäre ja das Geben nicht kunstgerecht? Also eine Art von Kunst des gegenseitigen Handelsverkehres zwischen Göttern und Menschen wäre die Heiligkeit?

„Wenn es Dir angenehmer ist, es so zu nennen," sagt Euthyphron, „ja, eine Handelkunst!" wobei uns eine Stelle des 10ten Buches der Gesetze Platon's beifällt,

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

wo es heißt (p. 885 B. C.): Bei dem Glauben, daß es Götter gebe, den Gesetzen gemäß, hat noch niemals Jemand weder eine gottlose Handlung (ἔργον ἀσεβές) mit Willen begangen, noch ein gesetzwidriges Wort geredet, sondern nur wenn ihm eins von den Dreien widerfuhr, entweder daß er nicht an Götter glaubte, oder daß er zum zweiten glaubte, es gebe zwar Götter, daß sie sich aber nicht um Menschen kümmerten, oder zum dritten, daß sie durch Opfer und Gebete zu beschwichtigen seien. — — So aber hören sie dergleichen von den sogenannten besten Dichtern und Rednern und Sehern (μάντεων) und Priestern. Im Politikos ferner (p. 290 C.) werden die μάντεις für Hermeuten des Willens der Götter und die Priester, dem Ausspruche der Gesetze gemäß, für solche erklärt, welche im Besitze der Wissenschaft sind, den Göttern die Gaben der Menschen auf die jenen wohlgefällige Art darzubringen, und sie für uns mit Gebeten um den Besitz von Gütern anzuflehen. Diese Art der Frömmigkeit wird demnach hier indirekt eine Art von Handelsverkehr genannt, der erst alsdann aufhöre, ein Frevel zu sein, wenn (was mit den Staatsgesetzen sehr wohl vereinbar) das Bitten und Darbringen im angedeuteten Sinne des Sokrates geschehe.

„Sag' mir aber einmal", fährt Sokrates fort, „welchen Nutzen haben denn die Götter von unsern Gaben? Der Nutzen der ihrigen liegt zu Tage: es ist nichts gut für uns, wenn sie es uns nicht gegeben. Sie dagegen, meinst Du, bedürfen keines Nutzens von unsern Gaben? Worin bestehen aber diese Gaben? In Ehre, Ehrengeschenken und in dem, was ihnen angenehm ist? Also den Göttern Angenehmes ist das Heilige? nicht auch Nützliches und Liebes?

Vor allem wenigstens auch Liebes! antwortet Euthyphron.

Also ist das Heilige, was den Göttern lieb ist.

Hier erinnert nun Sokrates nochmals an Daidalos, daß Euthyphron in seinen Reden noch viel kunstreicher als jener sei, indem er nicht nur „nicht bleibende, wandelnde" (βαδίζοντας), sondern auch im Kreise herumwandelnde Kunstwerke bilde. Denn man befinde sich ja wieder — auf dem alten Flecke.

„Sage nun endlich die Wahrheit," fährt er fort, „Du weißt sie, wenn irgend ein Mensch sie weiß, ich lasse Dich nicht los, wie einen Proteus (die Vergleichung ist um so passender, als Euthyphron auch μάντις ist), Du weißt genau, was heilig und unheilig ist, sonst hättest Du bei der Klage gegen Deinen alten Vater, sowohl die Götter gefürchtet, Dich solcher Gefahr auszusetzen, Du möchtest Unrecht daran thun, als auch vor den Menschen Dich geschämt!" „Ein andermal, sagt Euthyphron, jetzt muß ich wohin, und es ist hohe Zeit, daß ich gehe."

„Was thust Du, Freund! von einer großen Hoffnung (wie von einem Fahrzeuge, auf dem ich mich retten wollte) hast Du mich herabgeworfen, und gehst nun davon! ich dachte von Dir das Heilige zu lernen, ich dachte dem Meletos zu zeigen, daß ich bereits

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

weise geworden durch Euthyphron über das Göttliche, und daß ich nicht mehr aus Unwissenheit (als ein bloßer Freund der Weisheit) auf eigne Hand meinen Nothnachen bauete und Neues darüber zimmerte, und so würde ich denn auch, wollte ich sagen, den Rest meines Lebens besser verleben." Mit diesen Worten des Sokrates endigt das Gespräch.

Der Versuch, die ὁσιότης zu definiren, mißglückt. Aber der dramatische Zweck, den Euthyphron in seiner Sicherheit irre zu machen, ist erreicht. Nur eine Andeutung vermißt man, ob diese Wirkung von Dauer gewesen, ob Euthyphron sein Vorhaben aufgegeben habe. Für den attischen Leser fehlte es jedoch auch an dieser nicht. Sokrates will sich (p. 6 C.) ein ander Mal, wenn er Zeit hat, mehr von den Göttern erzählen lassen. Daß und wie dies geschehen, erhellt aus dem Kratylos. Es ist etymologisirt worden. War aber dieses Gespräch eine Fortsetzung des unsrigen, so knüpfte es doch auch wohl an diesen Schluß desselben an, wo Euthyphron ermahnt wird, die Götter — zu fürchten. Erinnerte ihn alsdann Sokrates an das δίκαιον, daß es das sei, was der Δίκη des Zeus gefällt; erinnerte er ihn an die eingeräumte Nothwendigkeit, daß mit dieser Δίκη alle Götter einig sein müssen; führte er ihn durch etymologische Erklärung der Götternamen auf ganz andere Musterbilder, als die Euthyphron in seinen Göttern sah, wie durch Erklärung der Namen der Heroen auf Beispiele des Nicht-Nachahmenswerthen: so konnte wohl sein Zweck nicht unerreicht bleiben. Da aber sichtbare Spuren hievon im Kratylos vorhanden sind, so muß dieser gleichfalls der mit dem Euthyphron eröffneten Reihe von Gesprächen angehören, doch kann er jetzt noch nicht folgen: der Schluß des Euthyphron lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers zunächst wieder auf den Prozeß des Sokrates. Das Ende kehrt in den Anfang zurück. Aber es wird deutlich als ein solches Ende erkennbar, welches zugleich Anfang von etwas Neuem sein soll. Das ganze Gespräch ist nur die Einleitung zu der Apologie des Sokrates, von welcher schon aus ästhetischen Gründen wieder Kriton und Phaidon nicht zu trennen sind. Erst alsdann fragt man, was ist aber aus Euthyphron's Prozeß geworden? da denn jene Winke hinreichenden Aufschluß gewähren.

Auf dasselbe Resultat führt auch, wie bereits angedeutet worden, die hier angestellte Erörterung selbst. Zum Schlusse noch folgende Bemerkungen darüber:

Die Hauptfrage des Gespräches, worin die Quelle alles Unheils zu suchen sei, ist hinreichend beantwortet: an den Beispielen des Euthyphron, des Meletos, ja der Athener überhaupt, ist gezeigt, daß überall das Uebel aus jener Unwissenheit entspringe, die, was sie nicht weiß, dennoch zu wissen wähnt. Auch ist gezeigt, wie auf dem Gebiete des Sittlichen dieser Wahn vor allem durch jene falschen Vorstellungen von der Gottheit genährt werde. Euthyphron sieht sich genöthigt, seinen Grundirrthum, daß die Götter uneinig seien, wenigstens hypothetisch aufzugeben. Aber was nun die Heiligkeit und das

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Heilige sei, darüber kommt es zu keinem genügenden Resultate. Der zweite Versuch, sie zu definiren, wird auf den ersten zurückgeführt: Das Gottwohlgefällige ist heilig. Bei dieser Zurückführung ergab sich zu wiederholten Malen, das Gottwohlgefällige müsse das Gute sein. Cousin hat diese Antwort für die Lösung des Räthsels gehalten: Le bien n'est pas tel parcequ'il plait à Dieu, mais il plait à Dieu, parcequ'il est bien. Er folgerte hieraus, daß mit diesem Resultate die kritische Philosophie, um wenigstens die Moral zu retten, sachant perdre quelque chose (!), auf den Urquell der Moral, die Religion, Verzicht leiste; daß die Moral hiemit von der Religion gleichsam emanzipirt werde. La raison est à elle même sa propre sanction. Auf diese Weise findet er im Euthyphron un exemple de l'idée dans le systême de Platon. Gerade umgekehrt: Platon will die Moral, die von der Religion, von der Erkenntniß der Gottheit, faktisch getrennt und dadurch zum Spielballe der Eitelkeit und menschlicher Leidenschaften geworden ist, wieder auf ihren Urquell zurückführen. Auch die Antwort: „nur das Gute ist gottwohlgefällig und heilig" wird durch die unbestrittene Wahrheit, von welcher die Untersuchung ausgeht, daß eben über das Gute die Menschen nicht einig werden können, sobald man Moral und Religion trennt, zu einem im Kreise herumgehenden Daidaloswerke. Ist bei Menschen hierüber kein Wissen zu finden; ist das Gute, wie Sokrates sagt, nur dann gut, wenn die Götter es verleihen, so können auch nur die Götter Erkenntniß des wahrhaft Guten haben. Das Gute also, auf welches sie — die einigen, die allgütigen, die allein weisen und allweisen Wesen — bei ihrem Wirken und Weben schauen (der über Gott, dem Schöpfer, stehende Gedanke Gottes, aus welchem erst wieder die Schöpfungskraft sich nährt), das müßte das Wesenhafte sein, das Platon erkannt wissen will, das wäre beispielsweise eine platonische Idee. Wenn Cousin auch mit Recht unter dem Ausdrucke Vernunft eben dasselbe verstand, was Platon im Kriton das Moralprinzip und den λόγος βέλτιστος nennt, so lehrt doch der Schluß des Kriton, daß dieser λόγος βέλτιστος als Stimme der Gottheit erkannt werden soll, was wieder im Phaidon durch die Lehre von der Unsterblichkeit weiter begründet, aber auch da noch nicht zu Ende geführt wird. Indem dort nämlich ausgesprochen ist, daß hienieden, nur unter Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele und einer ihr früher zu Theil gewordenen Anschauung der Musterbilder der Dinge, Wissenschaft und überhaupt irgend ein Wissen möglich sei, hat sich der Gesichtskreis erweitert, und es wird, zur Begründung dieser Behauptung, eine Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens nöthig, welche im Kratylos, Theaitetos, Sophistes, Politikos und Parmenides mit einer selbst von Kant kaum übertroffenen Schärfe des Denkens erfolgt. Das Resultat derselben ist: Nicht im Gebiete der Sprachelemente, noch der sinnlichen Wahrnehmung, noch der abstrahirten Vorstellung, noch allgemeiner in Arten und Unterarten zerfallender abstrakter Begriffe, kurz nirgend ist Erkenntniß der Wahrheit zu finden, indem selbst die auf jenen Begriffen beruhende eleatische

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Definitionsmethode immer, wenn sie nicht in lächerliche Willkührlichkeiten ausarten soll, Erkenntniß schon voraussetzt. So wird denn im Parmenides der Gedanke ausgesprochen, daß nur die Gottheit im Besitze wahrer Erkenntniß sei; die zwischen der Gottheit und dem Menschen befindliche Kluft, die schon im Euthyphron von der sittlichen Seite her sichtbar wurde, wird gänzlich, auch von der wissenschaftlichen Seite, aufgedeckt. Es bleibt als Lösung der Aporie nur die Annahme übrig, daß der Mensch selbst ein denkender Gedanke Gottes sei, und daß seine unsterbliche Seele einst mit der Vernunft, „denn nur mit dieser vermögen sie geschaut zu werden" (Phaedo und Phaedr. p. 247. C.), wir würden sagen: in Gott, die Urbilder der Dinge geschaut habe. So macht Platon seine Hypothese allmälig zur Wahrheit. Erst alsdann nimmt er im Philebos die Frage vom Guten wieder auf, jedoch vom eleatischen Standpunkte aus. Und so weiter.

Dies ist die thrasyllische Reihefolge der Dialoge, von welcher Thrasyllos behauptete, Platon selbst habe seine Dialoge so auch sogar herausgegeben, nur daß jener ein Gewicht darauf legte, daß je vier dieser Dialoge eine Art von dramatischer Tetralogie bildeten, wovon ein ander Mal.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf