Der Begriff ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ bei Platon.

Wenn wir uns bei der Betrachtung des Begriffs, den zu erörtern wir uns vorgesetzt, auf das platonische Gespräch Charmides, welches ihn behandelt, beschränken wollten, würden wir schon im Verfahren einen Fehler begehen. Da es uns nämlich nicht darum zu thun ist, nur das, was im Charmides über die σωφροσύνην gesagt ist, in ein helleres Licht zu stellen, und über diesen Dialog einen Commentar zu schreiben, sondern den ganzen Sprachgebrauch des Wortes bei Platon möglichst vollständig zu erörtern; so darf unsere Untersuchung sich nicht auf ein Gespräch beschränken, sondern muß alle Werke des Philosophen in ihre Sphäre ziehen, ja muß auch die unter seinem Namen uns überlieferten, neulich theils verworfenen, theils bezweifelten Schriften noch einer Berücksichtigung würdigen. Denn wenn einige dieser auch in der Form, wie wir sie jetzt besitzen, unächt oder verdächtig sind; so sind doch in manchen derselben einzelne Gruppen des Meisters so würdig, daß sie leicht aus seinem Griffel hervorgegangen sein können; und wenn in Andern der Hauptinhalt den Grundgedanken platonischer Weisheit widerspricht, so findet doch im Ganzen nicht selten eine große Aehnlichkeit des Sprachgebrauchs Statt.

Die vorliegende Abhandlung hat es sich also zum Ziel gesteckt, aus dem ganzen Sprachgebrauche des Platon für den vielumfassenden Begriff eine Grundbedeutung aufzufinden, aus der sich die einzelnen Vorstellungen ableiten ließen, um so ein Ganzes zu entwerfen, worin jeder Theil mit jedem und mit der Idee des Allgemeinen übereinstimmte und organisch verbunden wäre. Denn die eigne Ideenbezeichnung Platons steht gewiß nicht, wie Einige unter uns Neuern ihren Gedanken willkührlich eine eigne Sprache ersinnen, um deren Verständniß sich abzumühen, ihre Mitbürger eben keine sonderliche Lust tragen, im Widerspruche mit dem Sprachgebrauche seines Volkes, sondern ist im Gegentheil so tief aus dessen innerster Eigenthümlichkeit hervorgegangen, daß der vielleicht nicht ganz Unrecht hätte, der da sagte, die Resultate platonischer Weisheit seien nicht ergrübeltes

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Gutdünken des Tiefsinnes eines Einzelwesens, welches, von seinem Volke losgetrennt, auf sich beschränkt, sich in müßiger Speculation gefallen habe, sondern vielmehr seine Philosophie gehöre eigentlich mehr seinem Volke, als ihm selbst an. Denn wie ein Sophocles Inhalt, Geist und das Meiste der Form seiner Dramen mehr seinem mitdichtenden Zeitalter, als seinem eignen Genie verdanke; so verkünde sich in Jenes unsterblichen Werken edler Vorfahren und hoher Zeitgenossen erhabene Weisheit und feingebildete Weltansicht mehr, als eigne Speculation zur Schau sich trage, und Platon habe mehr noch, als er seine Muttersprache zu neuen Ideen empor trug, diejenigen entwickelt und ausgesprochen, die in ihr lagen, und habe so durch Ausbildung der Sprache dem vorgefundenen Griechengeist ein entsprechendes Gepräge, eine vollendete Gestalt verschafft. Wie dem aber auch sei, auf jeden Fall dürfte eine Untersuchung nicht getadelt werden, welche beides, was Platon in seines Volkes Sprache und Geist bereitet fand und als solches darstellt, und was als seine eigne Ansicht erscheint, als einander nicht widerstreitend, sondern in seiner tiefsten Wurzel übereinstimmend in Eins zusammenfaßt, besonders wenn sie auf eine etwanige, einzelne Abweichung uns am gehörigen Orte aufmerksam zu machen verspricht.

Um aber eine lebendige Einsicht in den vorgeworfenen Begriff zu geben, durfte sich die Untersuchung nicht mit Definitionen begnügen, welche wol allein in der Mathematik, aber nicht bei psychologischen Vorstellungen, eine volle Kenntniß verschaffen, sondern ich mußte, indem ich den Begriff in seiner Geburtsstätte im geistigen Leben aufsuchte, und ihn von hieraus in seinen verschiedenen Verflechtungen und Ausbreitungen bis an die Grenzen seines Gebrauches hin verfolgte, denselben in seinem Zusammenhange und Zusammenleben mit den angrenzenden oder mit ihm verwachsenen Vorstellungen betrachten, ja sogar die ihm entgegengesetzten Begriffe in Berücksichtigung nehmen, in der Meinung, daß, was so in seinen vielfachen Verhältnissen und in seiner Umgebung, wie im Gemälde, angeschaut wäre, losgerissen und getrennt hervorgehoben, durch Definition nachher um so besser und leichter erkannt werden würde, und daß überhaupt kein einziger psychologischer Begriff einer fremden Sprache wirklich verstanden werden könnte, wenn man ihn sich nicht im Zusammenhange mit seinen Synonymen denke.

Es kann mir gesagt werden, daß ich für einen so kleinen Zweck zu Viel aufgeboten hätte. Ich kann hierauf eine doppelte Antwort geben, die eine aus dem Munde eines berühmten Deutschen und meine eigne. Herder sagt über einen ähnlichen Begriff [1]): „Wozu aber so Viel über ein Wort? Ueber ein Wort, das immer der Ausdruck ihres (der Hellenen) Characters und der Gipfel ihrer Lobsprüche war, kann man nie zu Viel sagen. Die Erklärung solcher Wörter schließt uns Denkart und Polizei, Laune und Sitten, kurz das Nationalgeheimniß auf, ohne das wir immer von einem Volke schief urtheilen, schief lernen, und unleidlich nachahmen.“ — Und wer möchte auch so tief in ein einzelnes Wort sich verlieren, und würde nicht bald müde werden des Sammelns und Zer-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

theilens und Vergleichens, wenn ihm nicht ein größerer Zweck vor der Seele stünde? So lege ich nur als einen Theil einer größern Arbeit diese Abhandlung gelehrten Kennern vor, hauptsächlich zu meiner eignen Belehrung.

Unser Voß hat uns lediglich aus Homer einen Plan gezeichnet, nachdem sich der Sänger das Haus des Odysseus, und eine Karte, nach der er sich die Erde vorgestellt. Sollte es so nicht auch möglich sein, nicht nur, was wol schon geschehen, eines Philosophen Denkweise aus seinen Schriften aufs genaueste zu entwickeln, sondern auch aus einem Dichter oder Geschichtschreiber auf rein sprachlichem Wege den Plan zu entwerfen, der allen ihren Urtheilen über geistige Dinge als Norm zu Grunde lag? Denn nicht nur bei der körperlichen, sondern auch bei der geistigen Weltansicht gehen alle Urtheile eines Schriftstellers, wie jedes Menschen, wenn er seine eigne Meinung ausspricht, von einer bestimmten zu Grunde liegenden, vielleicht ihm selbst verborgenen Vorstellungsnorm aus, welche auf seine Ansicht der göttlichen Dinge, auf seine Beurtheilung menschlichen Lebens zu Lob oder Tadel, auf seine Furcht und Hoffnung, Liebe und Abneigung, so wie oft auf die Einrichtung einer ganzen Schrift einen entscheidenden, nothwendigen und steten Einfluß übt, und aus welchem Grundplan eigentlich das hervorgeht, was wir den Geist eines Schriftstellers nennen. Wie man uns aus Herodot eine Geographie Herodots entwickelt hat, sollten wir uns nicht bei ihm, der in seiner Darstellung eigne Ansichten und Meinungen einfließen ließ, so auch des Schema's bemächtigen können, das aus dem Hintergrund seiner Seele hervor alle seine Aussprüche über das Sittlichschöne, über Religion und Staat leitete, und seine ganze Auffassung der menschlichen Dinge bestimmte — dergleichen Gedanken begleiteten mich bei der Ausarbeitung dieser Untersuchung und bei ähnlichen Studien. Ich glaube nicht, daß der besonnen Prüfende und bedächtig Fortschreitende durch sie irre geführt werden könne.

Ich habe mich der deutschen Sprache bedient, in der Meinung, daß wir in dergleichen Untersuchungen nur in der Muttersprache ins Reine kommen, und daß das Greifen nach einer fremden für diesen Zweck ein vergebliches, eitles Unternehmen sei. Denn wir können uns über das Ferne und Unbekannte nicht durch ein zweites Ferne und Fremde, sondern nur durch das Bekannte und Eigne wirklich belehren. Auch könnte, gesetzt auch daß eine andere Sprache uns so gut diente, als unsere eigene, der Zweck, welcher dergleichen weitläufigen Untersuchungen ihren eigentlichen Werth gibt, nicht oder nur unvollständig erreicht werden. Dieser Zweck und Werth nämlich liegt darin, daß wir uns bei diesen Auflösungen und Unterscheidungen, und bei diesen Abmessungen, Vergleichungen und Bestimmungen fremder Wörter und Gedanken gegen unsere eignen zugleich über beides, über das Fremde und Eigne in Wort und Vorstellung Aufklärung verschaffen, daß wir, in den innersten Gedankengang eines hohen und gebildeten Geistes eindringend, unsern eig-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

nen Gedanken und Ausdruck emporheben, erweitern und vollenden. Und sollten wir eine solche Bildung nicht eine ächt humane nennen dürfen?

Wer aber hierauf die Antwort verweigern wollte, den könnte man, um ihm solche Untersuchungen zu empfehlen, darauf aufmerksam machen, wie unzulänglich, unwissenschaftlich, ja oft fehlerhaft auch in unsern besten Wörterbüchern die meisten Begriffe bearbeitet sind, die mit dem hier behandelten in Verwandtschaft stehen. Wie stimmt denn eine so oberflächliche, ungeordnete, planlose Zusammenstellung der Bedeutungen dieser Wörter ohne Ableitung aus einer Grundbedeutung, so auf's Gerathewohl hin, mit der Sorgfalt, die man z. B. den Conjunctionen mit Recht hat zu Theil werden lassen? Oder ist ein Begriff von geistiger Beziehung dem Philologen nicht so viel werth, als ein anderer aus der Naturgeschichte und dem Hauswesen der Alten? Jener kommt wenigstens, könnte man sagen, eben so oft vor und öfter. Oder wenn dieser Grund lächerlich ist, und keine Regel enthält, wornach wir die Wichtigkeit oder Geringfügigkeit eines griechischen Wortes für unsere Einsicht beurtheilen können: — das, weßwegen wir die Hellenen bewundern, ist ja nicht die mechanische Grundlage ihres Lebens, worin wir das Meiste voraushaben, sondern ihre geistige Gediegenheit in Gedanke, Wort und That, worin wir im Meisten hinter ihnen zurückstehen. Wörter der Alten also, die sich auf dies geistige Leben beziehen, verdienen, um nicht zu Viel zu sagen, wenigstens eine eben so genaue Untersuchung, als welche körperliche Dinge bezeichnen. Sehen wir uns aber über dieselben bei den Philosophen nach Aufklärung um, so bleibt unsere Wißbegierde in der Regel eben so unbefriedigt, was daher kommen mag, daß unsere Philosophen entweder keine Philologen sind oder nicht Lust und Muse haben, sich so genau auf das Einzelne einzulassen. So daß dieses große, gottentsprossene Geschlecht von Begriffen, welchem alle Hoheit und die schönsten Blüthen der alten Welt eigenthümlich angehören, in trüber Ferne verhüllt von uns mehr geahnet als gesehen und mehr bewundert als erkannt wird, während andere Wörterfamilien oft von niederer Abkunft sich der sorgfältigsten Erörterung zu erfreuen haben. Nachdem der Göttertempel des griechischen Lebens so weit von außen und innen untersucht und beschrieben ist, wäre es vielleicht Zeit, den Grund auszumessen, auf dem er steht. 2) — Daß ich in Einigem, was hierher gehörte, Schleiermacher und Andere bestritt, wird mir verziehen werden, wenn ich Recht habe, und vielleicht berichtigt, wenn ich irrte. Die Verehrung vor ausgezeichneten Männern enthält ja keine Verbindlichkeit, Alles für wahr zu halten, was sie gesagt haben. Vielmehr verpflichtet uns die Wahrheitsliebe, nur das als wahr Erkannte in unsere Ueberzeugung aufzunehmen und ermuthigt uns zur freimüthigen Mittheilung der Meinung, welche uns ruhige Ueberlegung gewinnen ließ.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

A. Σωφροσύνη unter der Idee Selbstbeherrschung.

I. Die Abstammung stellt die σωφρ. mit φρονήσει in eine Familie zusammen. Beiden Begriffen aber steht negativ die ἀφροσύνη, positiv die μανία entgegen. Phaedr. p. 241 (edit. Stephan.) Lach. p. 192, de republ. p. 573, Hipp. min. p. 366. Protag. p. 323. Darnach können wir das ganze Gebiet des Vorstellens (τοῦ διανοεῖσθαι, τῆς διανοίας) in zwei Hälften theilen, von denen die eine die vom Verstande beherrschte, — das Gebiet des Willkührlichen (ἑκουσίου), — die andere von ihm verlassen ist, das Gebiet des Unwillkührlichen (ἀκουσίου), des Wahnsinns oder Unverstands. Vielleicht werden wir unsern Begriff bestimmter fassen, wenn wir seine Kehrseite betrachtet haben: wir wollen durch die Steppe der μανίας in das Reich der σωφρ. wandern.

Die Entgegensetzung von σωφρ. und μανία gehört nicht dem Plato, sondern seinem Volke. Sie findet sich auch bei Xenophon Memor. I. 1. 16, und ein Sprichwort sagt: πᾶς ἄφρων μαίνεται. Μανία mit ihrer Familie heißt in dieser Entgegensetzung Unverstand, Thorheit, insbesondere Unbesonnenheit. Freilich sagt nach dieser Erklärung das Sprichwort wenig, wie deren viele, aber nach jeder andern ist es ganz sinnlos. Menon p. 92. Nicht die betrügenden Sophisten sind die μαινόμενοι (die thörichten), sondern die Jünglinge, die sich von ihnen betrügen lassen. 3)

Von dieser Unterscheidung ausgehend legte der Sprachgebrauch dem Worte den Sinn der prophetischen Begeisterung unter, welchem folgend Platon das Wort zur Bezeichnung der ihm eigenthümlichen Ideen einer göttlichen Ordnung der Dinge neben der menschlichen auszubilden suchte. Platon unterscheidet im Phädros in der μανίᾳ die menschliche Krankheit von der Aufhebung des gewöhnlichen Zustandes des Menschen. Dieser gewöhnliche Zustand ist der des besonnenen, seiner Einsicht gehorchenden, ruhigen, sich selbst beherrschenden Menschen, mit einem Worte das σώφρονος. Die μανία aber heißt in diesem Gegensatz gegen menschliche Weisheit und Einsicht im Ion. δύναμις θεία, θεία μοῖρα Phaedr. p. 256. e. θεία μανία. Mannigfach aber sind die Benennungen derer, denen der göttliche Wahnsinn zu Theil geworden ist. Sie heißen im Allgemeinen ἔνθεοι, ἐνθουσιάζοντες, ἔπιπνοι, θεῖοι, κατεχόμενοι ἐκ τοῦ θεοῦ, mit Anspielung βακχεύοντες, κορυβαντιῶντες, oder in Bezug auf die aufgehobene Besonnenheit und veränderte Gemüthsverfassung ἔκφρονες, ἐν οἷς ὁ νοῦς μηκέτι ἔνεστι (Ion. p. 554. a.), ἐκπτηττόμενοι, οὐχ αὑτῶν γιγνόμενοι, ἔξω ἑαυτῶν γιγνόμενοι. Alle diese Begeisterten, Besessenen, Gottergriffenen werden Phaedr. p. 265. a. in vier große Chöre gesondert, in Dienern des Apollo, des Dionysos, der Musen und des Eros und der Aphrodite. Von der Wahrsagerkunst heißt es Tim. p. 71. d.: der ἀφροσύνη hat offenbar der Gott die Wahrsagerkunst gegeben, denn kein seines Urtheils Mächtiger wird gottergriffener und wahrhafter Wahrsagung theilhaftig, und von der Eingeistung durch die Musen wird uns in einem kleinern, freundli-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

chen Gemälde, im Ion, die Ausführung gegeben. Da wird uns aufs klarste gezeigt, nicht nur wie die Hervorbringung eines Kunstwerkes allein durch Begeisterung, die von Gott ausgehe, bedingt sei, und die dem Verstande angehörende Kunst (τέχνη) für sich nur Geringfügiges leiste, sondern wie selbst die Beurtheilung eines Kunstwerkes eine doppelte sei, die eine der θείας μοίρας, welche der μανίᾳ, und die andere der τέχνης, welche der menschlichen φρονήσει angehöre: die künstlerische Beurtheilung des denkenden Kenners und die begeisterte Auffassung des entzückten Liebhabers.

In dieses von der Weisheit verlassene Gebiet muß auch die ἀληθὴς δόξα gesetzt werden, welche von der einen Seite den Uebergang zum Wissen macht. Die Entgegensetzung von ὀρθῇ δόξᾳ und ἐπιστήμῃ findet sich überall im ganzen Platon. Men. p. 98. sagt Socrates, daß diese beiden Begriffe von einander verschieden seien, gehöre zu dem Wenigen, wovon er sagen möchte, daß er es wisse. Durch diese beiden werde der Mensch in Wort und That gleich richtig geleitet, die δοξαὶ aber seien wandelbar und liefen, ungebunden, bald davon, wie die Bildsäulen des Dädalos, sie würden aber gebunden und bleibend gemacht, d. h. in ἐπιστήμας verwandelt, durch wissenschaftliche Begründung (λογισμῷ τῆς αἰτίας). Durch diese ὀρθῇ δοξῇ ließen sich die Staatsmänner in ihrem Handeln bestimmen, denn sie erkannten ja nicht das Wahre, das sie im Leben befolgten (l. c. p. 99.), was Socrates auch in der Apologie klagend erwähnt, indem er seiner mühevollen Wanderung durch Athen nach Weisheit gedenkt. Diese Männer heißen daher, wie die obige Schaar, μὴ φρονοῦντες, νοῦν μὴ ἔχοντες, auch ἐνθουσιάζοντες, θεῖοι, und ihre Tugend ist nichts von ihnen selbst Gelerntes, Erworbenes, sondern ihnen geschenkt durch eine treffliche Naturanlage oder ein göttliches Loos (θείᾳ μοίρᾳ). Was ist nun aber die ὀρθὴ δόξα? Die Uebersetzung Schleiermachers durch „richtige Vorstellung", die auch Brandis annimmt, wie ich aus der trefflichen Abhandlung: Grundlinien der Lehre des Socrates im Rheinischen Museum 2. Heft ersehe, scheint mir nicht entsprechend [4]), aber auch Meinung heißt das Wort nicht in dieser Verbindung mit Begeisterung, sondern: richtiges Gefühl in der Bedeutung, in der wir sagen: ich fühle es wol, aber ich weiß es nicht; ein richtiges Gefühl führt den Menschen sicherer, als die Einsicht. Alles was bisher von der ὀρθῇ δόξῃ gesagt wurde, paßt genau auf unser „richtiges Gefühl". Führen wir die Gefühle auf ihre Gründe zurück, so verwandeln wir sie in Erkenntnisse oder verbinden sie mit ihnen und thun, was Platon von der ὀρθῇ δόξῃ will. Wer sich der Gründe seiner Urtheile bewußt ist, ist ein wissenschaftlich Gebildeter (φρόνιμος, σώφρων). Wer aber ohne Mitwissen der Gründe das Wahre trifft, gleichsam instinktmäßig, hat — ein richtiges Gefühl. Und wie sich dieses mit Begeisterung verknüpft, so ist, wer die ὀρθὴν δόξαν besitzt, ebenfalls ein Begeisterter (ἐπίπνους, θεῖος): er weissagt (χρησμῳδεῖ, μαντεύεται Phileb. p. 67. c.) die Wahrheit; er ist erfüllt von einer dämonischen Weisheit (δαιμονίᾳ σοφίᾳ Cratyl. p. 396. d). Doch kann dies Gefühl, diese δόξα, auch

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

mit Selbstaufklärung verbunden sein. Politic. p. 309: „das wirklich richtige Gefühl, wissenschaftlich begründet (μετὰ βεβαιώσεως, so viel als μετὰ λογισμοῦ τῆς αἰτίας), welches sich auf das Gute und Schöne erstreckt, in der Seele des Menschen, ist ein göttliches in einem dämonischen Geschlechte (θεία ἐν δαιμονίῳ γένει)." — Der Ausdruck „dämonisch" ist nun schon zweimal in dieser Gedankenreihe vorgekommen, und, die Bemerkung Schleiermachers natürlich vorausgesetzt, daß δαιμόνιον nicht als Substantiv, sondern nur adjectivisch von einer göttlichen Offenbarung im Gemüthe gebraucht wird, will ich es nur gerade heraussagen, daß das vielbesprochene Dämonion des Socrates sicher nichts anderes ist, als die ὀρθὴ δόξα in sittlichen Dingen, religiös gedeutet. [5] Auch es heißt Alcib. I. p. 123. a. μαντεία und erscheint im Gefolge der Begeisterung.

Der Ausdruck „göttliche Männer" wird von Dichtern, Weisen, Staatsmännern, u. s. w. gebraucht, „dergleichen es unter dem großen Haufen immer einige, nicht viele, gibt in wohleingerichteten, wie in schlechten Staatsverfassungen, deren Gesellschaft alles werth ist, und die man zu Land und zu Wasser aufsuchen muß" leg. p. 951. b. Es sind meistens solche, die allein durch Begeisterung und Gefühl richtig geführt werden, ohne wissenschaftliche Kenntniß zu besitzen; selten diejenigen, die beides vereinen.

Wir sehen, daß die aufgezählten Begriffe alle einem Vorstellungskreise angehören. Platon verwandelt uns den traurigen Bezirk des Wahnsinns mit schöpferischer Kraft in ein Wunderland, welches durch Gefühl, Andacht und Begeisterung, wie von himmlischer Schönheit, verklärt ist, und bewohnt von Wesen höherer Art, von göttlichen Männern und Frauen. Neben der niedrigen, von menschlicher Einsicht und Wissenschaft beherrschten Ordnung der Dinge steht ein vom Begriff unabhängiges, hehres Reich. Wenn auch der dauernden Wissenschaft der Preis vor dem unsichern Gefühl zugestanden wird (Men. p. 98); so verwaltet die Besonnenheit und Einsicht doch nur Karges und Sterbliches, zu dem Höchsten führt uns, und das Beste gibt uns nur die Begeisterung, — der göttliche Wahnsinn (Phaedr. p. 256. e.).

Indem wir aus deren Gebiet die σωφρ. in das Land der Einsicht und Wissenschaft (τὸ λογιστικὸν) hinüberführen, drängen sich so viele Begriffe um sie hervor, daß es ihr schwer fällt, sich mit allen abzufinden: die Blutsverwandte φρόνησις begrüßt sie als Tochter, und der νοῦς, λόγος, die ἐπιστήμη, τέχνη, σοφία nehmen sie als Bekannte in ihren Kreis auf. In welchem Verhältnisse stehen diese Begriffe unter einander, in welchem zu ihr?

Diese Vorstellungen stehen unter einander in einer so innigen Beziehung, daß es schwer ist, rein aus dem Gebrauche, wie es geschehen muß, durchgreifende Unterscheidungen geltend zu machen. Sie werden sogar nicht selten mit einander vertauscht z. B. φρόνησις mit ἐπιστήμη καὶ νῷ (Men. p. 88, p. 89, Euthydem. p. 281, Phileb. p. 19, p. 21) τέχνη und ἐπιστήμη hundertmal (Theaet. p. 201, Ion. p. 539). Doch ließen sich vielleicht

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

folgende Bestimmungen geben: ἐπιστήμη ist gegen τέχνην der allgemeinere Begriff; beide sind τὰ γεννήματα τοῦ νοῦ, τῆς φρονήσεως (leg. p. 890) sie verhalten sich zu diesen, wie Product zum Vermögen; daher wird im Theätet beinahe durchgängig ἐπιστήμη, im Philebos vorzugsweise φρόνησις gebraucht: dort geht die Frage objectiv auf Wissenschaft, hier subjectiv auf Einsicht; νοῦς und φρόνησις verhalten sich ungefähr, wie Vernunft und Verstand: von dem weltordnenden Gotte wird fast nur νοῦς gebraucht; λόγος mit seinen Ableitungen dient fast durchweg zur Bezeichnung des discursiven Denkens, und verhält sich zu den bisher aufgestellten Begriffen wie Mittel zum Zweck, ihm gehört die ἐπίδειξις, der Beweis; σοφία aber ist bekanntlich von dem weitesten Umfang. Dabei muß aber bemerkt werden, daß die platonische Speculation diese Begriffe enger nimmt, indem sie sie auf die Ideen beschränkt (vergl. z. B. de republ. p. 533). — Welches aber ist das wesentliche Merkmal, das diese Vorstellungen mit einander gemein haben? Willkühr, Selbstthätigkeit. Was immer des Menschen eignes Werk ist, was er erfindet oder lernt oder was er sonst selbst gestaltet: vollbringt er durch Einsicht, Kunst und Wissenschaft, und allein durch sie. Wo diese aufhören, gehört der Mensch einer fremden Naturkraft, (φύσει Apolog. cap. 7 θείᾳ φύσει, einer trefflichen Naturanlage de republ. p. 366. d), oder einem höhern Geschick, oder dem blinden Ungefähr, und dem Gebiete an, das wir oben geschildert haben. Alles Selbsterworbene wird uns durch Wissenschaft und Verstand, daher jedwede Tugend, wenn sie erlernbar sein soll, folgert Platon, Wissenschaft und Verstand sein muß. Dieser Verstand mit seiner Umgebung ist der Führer (ἡγέμων), nach dem sich Alles im Menschen richten muß (leg. p. 963. a. p. 688), er ist das Herrschende, Göttliche in uns, er ist der uns von Gott gegebene Dämon (δαίμων); der im Gipfel des Körpers wohnt und zu unserer Verwandtschaft im Himmel uns aufhebt, die wir kein irdisches, sondern ein himmlisches Gewächse sind" (Tim. p. 90. a). Hier ist die feste, in ewige Ideen eingewurzelte Grundlage der platonischen Weisheit.

Mitten unter diesen Begriffen steht unsre σωφρ. — aber in welchem Verhältnisse? Nur durch die φρονήσει und ihre Synonymen ist Einer, wenigstens nach Platon, ein σώφρων, so daß σωφρ. jene Begriffe voraussetzt. Wenn jene meistens, ein von der Seele geschiednes Object haben; so ist der Gegenstand dieser die Seele selbst in ihrer unmittelbaren Lebensthätigkeit, und wenn jene das Wahre wollen, so will diese das Gute. Mit andern Worten, die σωφρ. ist eine gewisse Anwendung der φρονήσεως auf das eigne geistige Leben, — sie ist die Beherrschung der Lebensthätigkeit durch den Verstand nach sittlichen Zwecken; sie ist Selbstbeherrschung überhaupt, und was uns hier zunächst angeht, Beherrschung unserer Vorstellungen d. h. Besonnenheit, deren Bedingung einerseits der Verstand, andernseits die Selbstkenntniß ist. Denn das Auge des Verstandes muß das erkennen, was er zu führen (ἡγεῖσθαι Men. p. 89) und zu ordnen (κοσμεῖν) unternimmt. Wir finden daher in der σωφρ. diese drei Begriffe vereint.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

1) Σωφροσύνη als Besonnenheit. Der Begriff gilt hier von demjenigen, der sich seines Wissens bewußt ist, der seine Vorstellungen zügelt, der seiner Gedanken Herr ist, immer im Gegensatze gegen das oben abgesteckte Gebiet der Unbesonnenheit und des Wahnsinns; σώφρων ist der Mann von vorherrschendem Urtheil, mentis compos, dem Unbesonnenen, Bewegten, Erschütterten, Begeisterten gegenüber. Beweisstellen sind schon oben bei der μανίᾳ gegeben. Auch das Verbum wird in dieser Bedeutung gebraucht (z. B. Phaedr. p. 244. ὁ μὲν σωφρονεῖ, ὁ δὲ μαίνεται). Ich mache noch darauf aufmerksam, daß für σώφρων auch ἔμφρων steht in derselben Bedeutung, im Gegensatz von ἄφρων, ἔκφρων, μανικός u. s. w., im Jon immer. Sympos. cap. 45 ἔμφρων von der Geistesgegenwart im Kriege. de leg. p. 719. c. „Wenn der Dichter auf dem Dreifuß der Muse sitzt, dann ist er nicht ein ἔμφρων" d. h. er ist ein ἔκφρων, ein gottbesessener. Soph. p. 241. a. auch εὖ φρονῶν. Epistol. VII. p. 351. e. σώφρων τε καὶ ἔμφρων verbunden, wol einzig. 6).

2) Der Begriff Verstand, und die verwandten Vernunft, Klugheit finden ihre volle Anwendung beim Verbum σωφρονέω, in der Formel ἐὰν σωφρόνῃς und ähnlichen Beweisstellen: Euenos wird mir folgen, ἂν σωφρόνῃ wenn er vernünftig ist, Phaedo p. 61. b. Wenn wir den, welcher Arzt werden will, zu einem Arzt führen, σωφρονοῖμεν ἄν, würden wir vernünftig handeln. Men. p. 90. Du wärest vorsichtig gegen die Dichter, ἐὰν σωφρονῇς Minos p. 320. ἐὰν σωφρονῆτε, wenn ihr klug handeltet Euthydem. p. 304. a. Unserm Gegner, welcher Recht hat, müssen wir ganz und gar beistimmen, ἂν σωφρονῶμεν· οὐ γάρ που θέμις τῷ ὀρθῶς λέγοντι μὴ συγχωρεῖν Hipp. maj. p. 304. a. wenn wir vernünftig sind (doch vielleicht auch: wenn wir das Geziemende thun s. unten) σωφρονοῦντες γε ἡμεῖς, ἢ δ'ὅς, indem wir wenigstens vernünftig daran thäten (Ficinus: ipsi nos videlicet temperate agentes) de leg. p. 648. e. σωφρονοῖ γάρ, er würde klug handeln (Ficin. moderatus evadat). — In der alten Sprache steht auch σαόφρων oft für klug, verständig, also für φρόνιμος. Bei Homer ist σαόφρων wol immer der Kluge, Gescheide, ausgenommen Odyss. IV. 158. wo der Gescheide in den Bescheidenen übergeht. Theogn. v. 33. der Sohn gehorche den μύθοισι σαόφροσιν, den vernünftigen Worten, des Vaters. Bei Platon aber stieß ich nicht auf diese Bedeutung bei dem Adjectiv (wenn man nicht leg. p. 936. hierherziehen will: χρεία μὴ σώφρων, ein unweiser, und unvorsichtiger Gebrauch, Ficinus aber vielleicht richtiger: immoderatus usus). Auch das Substantivum σωφροσύνη scheint die Bedeutung Klugheit bei ihm nicht zu haben. σωφρ. steht nicht für φρόνησιν, umgekehrt aber φρόνησις häufig (z. B. Men. p. 89) wo auch σωφροσύνη an ihrer Stelle wäre. Sonst scheinen beide Substantiva darin gleich gesetzt, daß beiden die ἀφροσύνη und μανία häufig entgegenstehen.

3) Die zweite Bedingung der Besonnenheit ist Selbstkenntniß. Diese Erklärung der σωφρ. stellt Kritias im Charmides auf (p. 164), indem er sogar, wunderlich genug, das Wort γνῶθι σεαυτόν der σωφρ. gleich setzt. Socrates aber folgert weiter, daß,

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

wenn die σωφρ. Selbsterkenntniß sei, sie vorerst eine Erkenntniß (ἐπιστήμη) sein müsse, ja daß sie eine Erkenntniß aller andern Erkenntnisse sei, weil ihm ja alle Tugenden Erkenntnisse sind und diese also, als Beschaffenheiten (ἕξεις) der Seele, in den Bereich der Selbstkenntniß fallen müssen. So muß sich ihm also nothwendig die Selbsterkenntniß als die Erkenntniß jeder Erkenntniß darstellen. Und wenn wir erwägen, wie hoch dies »Erkenne dich selbst« in den platonischen Schriften überall gestellt ist, welches mit der Seele beginnend, als dem eigentlichen Menschen, sich über den Körper und das diesem Dienende verbreitet in immer weitern Kreisen (Alcibiad. I. p. 132 sqq.) und wie in beinahe allen Dialogen immer wiederkehrend auf dies Eine aufmerksam gemacht wird und verwiesen, als das, was vor allem Andern dem Menschen Noth thue, ohne welches das andere Erkennen geringfügig und die ächte Weisheit unmöglich sei; werden wir es auch von dieser Seite begreiflich finden, daß, wie die Einsicht und das Wissen über allem Andern steht und jede Tugend auf dasselbe zurückgeführt wird, so die Selbsterkenntniß als der Vereinigungspunct und die Vollendung dieses Wissens aufgefaßt werden könnte. Daß nun die σωφρ. ein Wissen sei, liegt im Grundgedanken der platonischen Sittenlehre (da jede Tugend ein Wissen ist); ob sie aber auch Selbstkenntniß, und folglich ein Wissen des Wissens sei, dies wird in jenem sceptischen Gespräche doch mehr verneint als bejaht, oder auf jeden Fall: dies wird ganz unentschieden gelassen, und es wird auf die großen Schwierigkeiten dieser Annahme aufmerksam gemacht. 7) Die Vorstellung der σωφρ. als Selbstkenntniß, gehört also nicht der platonischen Speculation, sondern vielmehr der gewöhnlichen Volksansicht, wie alle im Charmides von den beiden Unterrednern versuchte Erklärungen (conf. Heindorf. ad Charmid. p. 164.). »Es ist ein altes, wahres Wort (d. h. Volksmeinung), daß es dem σώφρονι zukomme, das Seinige zu thun und sich selbst zu erkennen (Tim. p. 72 a.). Außer den von Heindorf citirten Stellen scheint mir auch hierher zu gehören: σωφρόνως (dich selbst erkennend?) wirst du nicht glauben, zu wissen, was du nicht weißt (in Theaet.); die Beschaffenheit der Seele, bei der der Mensch nicht mehr zu wissen glaubt, als er weiß, ist die beste und σωφρονεστάτη, d. h. die, welche am meisten Selbstkenntniß enthält (Sophist. p. 230 d.).

II. Hiermit ist der Kreis der σωφροσύνη nicht abgeschlossen, sondern sie findet auch bei unserm Gemüthsleben und Handeln ihre Anwendung. Ich fasse hier zwei verwandte Elemente, das θυμοειδὲς καὶ ἐπιθυμητικὸν des Platon, unter einer Nummer zusammen, indem ich nicht der Theorie des innern Lebens, sondern — der Sprache folge. Denn nicht alle geistige Bestimmungen drücken sich in der Sprache ab. Die Sprache ist keine sclavische Nachahmerin, die bis ins Kleinste hinab ängstlich alle Züge des Urbildes wiedergiebt, sondern darin beweis't sie ihre bildende Kraft, daß sie um manche Linien des Originals unbekümmert ist, manche dort wichtige, ihr gleichgültige Verhältnisse vernachläßigt, in ihr Gebilde manche eigene Züge, Farben und Ausschmückun-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

gen nach freiem Ermessen einträgt, und gleichsam ein zweites Original zeichnet, mit Beobachtung nur der Hauptgestalten und schlagenden Züge des ersten, sonst vielfach reich an eignem Schmucke und Leben, und voll von eignen Bildungen. So läßt der Sprachgenius die Psychologie hier ihre Unterschiede machen: er aber betrachtet Lustgefühle, Begierden und Handlungen als ein großes, zusammengehörendes Ganze, welches er in drei Partieen sondert. Die Gemüthsbewegungen und Handlungen nämlich gehen entweder auf Sachen oder Menschen oder höhere Wesen. Wenden wir auf diese Dreitheilichkeit den Begriff σωφρ. an, so erhalten wir durch Selbstbeherrschung unserer Lüste, Begierden und Handlungen 1) in Dingen Mäßigkeit oder Enthaltsamkeit, 2) gegen Personen Bescheidenheit, Mäßigung und Gehorsam, 3) gegen höhere Wesen Demuth und Ergebung. Alle diese Bedeutungen umschließt die σωφρ., was ich durch die folgenden genauen Nachweisungen über allen Zweifel zu erheben hoffe. Auch hier aber, in diesem practischen Gebiete, muß man wie früher bei den Vorstellungen zwischen den vom Verstande gezügelten Lüsten, Begierden und Handlungen und den seinem Einfluß entzogenen, sich selbst überlassenen einen Unterschied machen: dieser verstandlose Theil bildet wieder den Gegensatz gegen die σωφρ.

1) Σωφρ. als Mäßigkeit und Enthaltsamkeit. Wenn die Regungen des Herzens und die Begehrungen nach eigner, erkenntnißloser Willkühr schalten oder den Damm der Vernunft durchbrechend alle andere Seelenvermögen überschwemmen, entsteht der Zustand der Ausgelassenheit und Zügellosigkeit, ἀκολασίας καὶ ὕβρεως. Beide stehen oft (z. B. Phaedr. p. 239. Lys. p. 216. b. ὕβρις gegen „σώφρων βίος" Phileb. p. 45. d. ausschweifendes und mäßiges Leben, nicht besonnenes wie Schleiermacher, denn es gibt ja auch besonnene Wüstlinge) der σωφρ. entgegen, so daß man schon durch diesen Gegensatz die Bedeutung dieser angedeutet findet. Sie heißen Unmäßigkeit, Schwelgerei, Ueppigkeit in sinnlichen Genüssen, Verwilderung der Triebe. ὕβρις, ὑβρίστης bezieht sich hier nicht auf ein Behandeln Anderer, sondern lediglich auf Unmäßigkeit, Ungebundenheit in Dingen. Daher heißt ὁ μετὰ ὕβρεως Ἔρως (Sympos. p. 188. a.) dem κοσμίῳ entgegen, wol nicht „der frevelhafte", sondern der ausschweifende, ungeregelte, ἀκόλαστος, wie ἄτακτος Ἀφροδίτη (leg. p. 840. e.) Die ἀκολάσια wird erklärt als τὸ ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἄρχεσθαι (Phaedo. p. 69. a), und die ὕβρις als ἡ περὶ τὸ σῶμα τοῦ σώματος πλησμονή (leg. p. 837. d). Synonyme dieser Begriffe sind noch: ἀπληστία häufig; bisweilen auch ἀνόητος (vergl. Heindorf. ad Gorg. p. 495. a. b.); νόσος auf das Geistesleben übergetragen bedeutet ohne Zusatz (wie ἡ μεγίστη νόσος ἀνοίας leg. p. 916. a. leg. p. 691) immer Unmäßigkeit, „vehementissima cupiditas" (Theaet. p. 169. b. νόσοι περὶ λόγων ἀκοήν in Phaed. νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν Phaedr. p. 231. d. Tim. p. 86. d. de republ. p. 439. e. διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων de leg. p. 714, a. κακῷ νοσήματι συνεχομένη (ψυχή) ibid. p. 783. b.) Leg. p. 862. c. werden ungerechte Handlungen Seelenkrankheit genannt.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Dagegen wird das Gegentheil von νόσῳ, nemlich ὑγιαίνω, ὑγίης, nie auf das Gemüthsleben übertragen, sondern nur vom Verstande gebraucht: bei gesundem Verstande, Urtheile, bei gesunden Sinnen sein, nicht von der Gesundheit des Gemüthes. (Theaet. p, 190. c. Phileb, p. 29. de republ. p. 476. e.)

Im Gegensatz gegen die bezeichnete Ausartung der Begierden und Bestrebungen heißt σωφρ. Mäßigkeit Enthaltsamkeit, gedacht als eine Selbstbeherrschung durch den Verstand. Zuerst Beweisstellen. Σώφρονες sind die, welche ἐγκρατεῖς αὑτῶν καὶ κόσμιοι sind (Phaedr. p. 256. b). Nach allgemeinem Sprachgebrauche (wie die Vielen sagen) nenne ich den σώφρονα den sich selbst Beherrschenden und welcher selbst seiner selbst Meister ist, die Lüste und Begierden in ihm zu beherrschen (Gorg. p. 491. d). Denn die σώφρονας hält wol das Sprichwort in Schranken, das ihnen jedesmal „Nicht zu viel" einschärft, welchem sie gehorchen. Die Unsinnigen und Ausschweifenden aber nimmt das heftige Vergnügen bis zum Wahnsinn ein (Phileb. p. 45. d.). Aehnlich Menexen. p. 248. b: σώφρων ist, wer dem „Nicht zu viel" (μηδὲν ἄγαν) gehorchend, sich mäßigt in Freude, Schmerz und Furcht. — Es wird eingestanden, daß die σωφρ. das Herrschen über die Lüste und Begierde sei (Symp. p. 196. d.) die σωφροσύνη, welche auch der gemeine Mann σωφρ. nennt: sich durch die Begierden nicht beunruhigen zu lassen, sondern sich gleichgültig und mäßig gegen sie zu verhalten (Phaed. p. 68. c). Nach Alcib, p. 122. a. lehrt der σωφρονέστατος der vier Erzieher in Persien den Thronerben, sich nicht durch eine Begierde beherrschen zu lassen: der enthaltsamste, nicht der „besonnenste". De republic. p. 402. c. heißt es: ἀλλὰ τόδε μοι εἰπέ· σωφροσύνῃ καὶ ἡδονῇ ὑπερβαλλούσῃ ἔστι τις κοινωνία; καὶ πῶς, ἔφη, ἥ γε ἔκφρονα ποιεῖ οὐχ ἧττον ἢ λύπη; Hier hätte der Gefragte nur dann entsprechend geantwortet, wenn der Fragende unter σωφρ. statt „Enthaltsamkeit" Besonnenheit verstanden hätte; denn ἔκφρων heißt nie unmäßig. Auch Phaedr. p. 253. ὁ μὲν τοίνυν αὐτοῖν ἐν τῇ καλλίονι στάσει ὢν κ. τ. λ. scheint mir Enthaltsamkeit übersetzt werden zu müssen, und nicht „Besonnenheit" gebraucht werden zu können: der Liebende nämlich fühlt sich beim Anblick des geliebten Gegenstandes, zum Wesen der Schönheit hingetragen, und in sofern ist er ein ἐπίπνους und im Zustande der Unbesonnenheit (τῆς μανίας), aber er sieht ihn mit Enthaltsamkeit und Scheu. Das Anschauen und Wohlgefallen gehen ins Unermessene, aber das Begehren zügelt der Verstand. — Αἰδῶς σώφρων, züchtige Schaam (de leg. p. 727. a.) Diese Stellen werden hinreichen, um uns σωφρ. als Mäßigkeit darzustellen. „Besonnenheit" paßt nicht in dieses Gebiet: sie ist nur eine Tugend des Denkens, nicht des Handelns und Wollens. Schleiermacher hätte auch hier den Ausdruck aufgeben sollen, wie er auch sonst bisweilen gethan hat. Unser Begriff wird also auf Begierden, Furcht, Lust und Unlust angewendet, auf Habsucht wol nur Men. p. 78. „Beim Geldwerb muß Gerechtigkeit, oder σωφρ. (Schleiermacher wieder: Besonnenheit, als wenn Besonnenheit die Art des Erwerbs adelte!) oder Frömmigkeit sein, wenn er zu bil-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

ligen ist." Insofern die σωφρ. die Furcht beherrscht, grenzt sie hier mit der Tapferkeit zusammen, und leg. p. 647. d heißt ein vollkommen Mäßiger (σώφρων τελέως) auch ein Vollkommener in der Tapferkeit (τέλεος πρὸς ἀνδρίαν.).

Synonym mit dieser Enthaltsamkeit ist der Begriff κόσμιος (Cratyl. p. 406 b. τὸ κόσμιον von dem Züchtigen der Jungfrau; κόσμιος ἐν διαίτῃ de republ. p. 403 b.), von dem unten das Weitere; von den sinnverwandten Begriffen μέτριον, μετριότης, μέσον aber gebe ich hier sogleich die Ausführung. Da nach hellenischer Vorstellung die Lüste und Begierden nicht vertilgt werden sollten, sondern nur ihr Uebermaaß verhütet; so erscheint die Mittelstraße, das Gemäßigte, als das hier Wünschenswerthe, und die σωφρ. stellt sich als die Tugend des Maaßhaltens (μετρίοτης, μέτριον, ξύμμετρον, auch καίριον, πρέπον Politic. p. 283 sqq.) dar. Wie hoch die Hellenen überhaupt dies Mäßige hielten, ist bekannt genug. Thiersch sagt (Gelehrte Schulen 1. Thl. S. 301) von ihm, dies Maaßhalten sei wie im Handeln, so im Darstellen die Richtschnur der bessern griechischen Geister gewesen, und unser Lessing (Vorrede zum Laocoon): Es ist das Vorrecht der Alten, keiner Sache weder zu viel noch zu wenig zu thun. Doch lassen wir lieber Platon Zeugniß ablegen! »Wenn einer die Natur des Maaßes überschreitet oder hinter ihr zurückbleibt, sei es im Reden oder Handeln, — hierin unterscheiden sich vorzüglich die Guten und die Schlechten von einander (Sophist. p. 263.). Das Mäßige und Symmetrische ist überall das Schöne und die Tugend (Phileb. p. 64 e.). Das rechte Leben soll nicht der Lust nachjagen, noch auch den Schmerz ganz fliehen, sondern das Mittlere (τὸ μέσον) gern haben, was man auch das Ruhige, Milde, Sanfte nennen kann (leg. p. 792). Einen solchen hohen Werth legten die Hellenen auf dies Gemäßigte, daß ihnen sich der Begriff verallgemeinerte und überhaupt das Rechte, Richtige, Gute ward. (μετρίως ἡμῖν εἰρήσεται, μετρίως λέγεις für ὀρθῶς, καλῶς sehr oft; die Reden scheinen mir μετριώτατοί γε εἶναι, die besten? leg. 811 d. μέτριοι νόμοι, taugliche Gesetze, Ficin. commodae leges ibid. p. 836 a.) 8). — Einige Stellen mögen noch zeigen, in welcher nahen Verbindung man sich dies Mäßige mit σωφρ. dachte. Nichts ist unmäßiger (ἀμετρότερον), als die sich selbst überlassene Lust, nichts mäßiger, als Vernunft und Erkenntniß (Phileb. p. 65 — natürlich, denn diese sind ja die Mäßigkeit hervorbringenden Kräfte, daher im Timäos so oft ἀλόγως καὶ ἀμέτρως). Wilde Begierden scheinen in unserer Seele zu ruhen, auch bei einigen, die sehr mäßig (μέτριοι) sind (de republ. p. 572.) αἱ ἐν μέσῳ ἐπιθυμίαι (die mäßigen ibid.). (ὁ ἐπιεικὴς ἀνὴρ) μετριάσει δέ πως πρὸς λύπην (wird sich mäßigen de republ. p. 603. Dies μετριάζειν auch transitiv leg. p. 692. p. 785 a.). Sehr mäßig (ἐμμετρώτατα) in Bezug auf den Wein (leg. p. 675 c.) τὰ δ' ἐν τῷ μέσῳ ἁπάσης ταύτης τῆς ἕξεως ἐφαπτόμενα σωφρονέστατα ἅμα τε ἀσφαλέστατά ἐστι μακρῷ (leg, p. 728 e.). ἔμμετροι ἡδοναὶ (leg. 814 e. wol den μανικαῖς ἡδοναῖς Phileb. p. 64 entgegen.). So wird umgekehrt auch σώφρων für μέτριος

gebraucht: ἡ τάφη σωφρονεστάτη (leg. p. 717 e.) ein mäßiges Grabmal, so viel als μετρία, μέση, zwischen der ταφῇ ὑπερβεβλημένῃ καὶ ἐλλειπούσῃ (leg. p. 719 d.) in der Mitte stehend.

Noch ein anderes sinnverwandtes Wort von σωφρ. als Mäßigkeit ist ἐγκράτεια, nebst ἐγκράτης, welches der Sprachgebrauch ganz auf diese Sphäre beschränkt. Bei Xenophon kommen beide Wörter oft, bei Platon das Adjectiv nicht sehr häufig, das Substantiv höchst selten und fast nur im Staate, den Gesetzen und dem Timäos vor (de republ. p. 390 c. ibid. p. 430 d. wo die σωφρ. als eine ἐγκράτεια nach der allgemeinen Vorstellung erklärt wird.) Vielleicht blieb das Wort dem Platon aus demselben Grunde ungeläufig, warum es dem Xenophon vorzüglich eignete: weil es sich in keine Verbindung mit der Erkenntniß bringen ließ. Daher mag es auch im Charmides als Erklärung nicht vorkommen: Platon konnte dort mit diesem Begriffe, so wie mit den synonymen ἄρχειν αὑτοῦ, ἑαυτοῦ κρείττω εἶναι nichts anfangen, der Sprachgebrauch dachte sie sich nur in Bezug auf Lust und Begierde. Eine Erklärung der σωφρ. durch diesen Begriff hätte sich auch nicht so leicht, wie die andern, dort angebotenen, widerlegen lassen. Bei Xenophon hat unsere Tugend in dieser Sphäre zwei Theile: das Maaßhalten im Angenehmen, ἐγκράτεια, und das Aushalten des Unangenehmen, καρτερία (Memor. I. 5 et 6.), Platon befolgt diese Ausführung nicht.

Uebrigens ist nicht zu läugnen, daß die σωφρ. nach der gewöhnlichen Vorstellung in diesen Lüsten und Begierden zu Hause ist, von wo, wie aus ihrem Mittelpuncte, sie einerseits sich über die Vorstellungen, andererseits über unsere Handlungen ausbreitet. Die hier aufgefundene Bedeutung ist im gemeinen Gebrauche bei weitem die vorherrschende.

2) σωφροσύνη als Bescheidenheit gegen Gleichstehende, als Mäßigung gegen Untergebene und Gehorsam gegen Obere. Das synonyme Wort ist hier im Allgemeinen αἰδώς. Durch dieß Wort wird unser Begriff im Charmides p. 160 erklärt, denn δοκεῖ αἰσχύνεσθαι ποιεῖν ἡ σωφροσύνη καὶ αἰσχυντηλὸν τὸν ἄνθρωπον, welche zu enge Erklärung dort gewiß ganz unplatonisch (vergleiche den Grundsatz Charmid. p. 161 c. Phaedr. p. 275 b.) mit einer Stelle aus Homer abgefertigt wird: es war dem Socrates mehr darum zu thun, von dieser Erklärung loszukommen, als sie ernsthaft zu widerlegen. Sie findet sich auch Politic. p. 311. Die σώφρων ψυχὴ wird da definirt als ἡ αἰδοῦς λίαν πλήρης ψυχή.

a) σωφρ. als Bescheidenheit. ὁ σώφρων ist Menon p. 90 κόσμιος καὶ εὐσταλὴς ἀνὴρ, dem ὑπερηφάνῳ, ὀγκώδει καὶ ἐπαχθεῖ entgegen (dem übermüthigen, aufgeblasenen und zudringlichen Menschen). ἡ κατὰ γῆρας σώφρων δύναμις entgegen der κατὰ γένος αὐθάδει ῥώμῃ (leg. p. 691 e.). Synonyme: μετριώτερος Sophist. p. 216 bescheidener gegen andere. Der Schiffer, der einen Menschen von Aegina gebracht hat, geht am Meere umher μετρίῳ σχήματι, — er bildet sich nicht viel auf seine Kunst ein, die κυβερνητική ist eine κοσμία, anspruchslose Kunst (Gorg. p. 510).

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

b) Mäßigung gegen Untergebene, über die wir Gewalt haben. Menexen. p. 243. b. gegen Gefangene (nach Schleiermacher gegen Todte. Synonyme: die Athenienser betrugen sich gegen die Partei der dreißig in Eleusis mäßig: πόλεμον μετρίως ἔθεντο Menex. p. 244. μετριότης ἐχόμενοι leg. p. 736. e. vom Betragen der Gläubiger gegen die Schuldner.

c) Gehorsam und Ehrfurcht gegen Befehlende und Höhere. Xenoph. Oecon. V. 20. gibt die Mutter ihrer Tochter den Rath in die Ehe mit, sie solle gegen ihren Mann σωφρονεῖν. Dieß ist wol eben so viel als (Menon. p. 71. e.) κατήκοος εἶναι τοῦ ἀνδρός. Ist nicht das das Größte der σωφρ. in so fern sie dem Volke gehört, den Befehlenden gehorsam zu sein? (de republ. p. 389. e.)

In diesen drei Bedeutungen steht der σωφρ. ebenfalls ἀκολάσια, besonders ὕβρις entgegen. ὕβριν ὑβρίζειν εἰς τοὺς οἰκέτας leg. p. 778. εἰς τὸν ὀρφανὸν ὑβρίσας ibid. p. 927. d, Und wie oft wird Socrates von seinen Freunden scherzhaft ὑβρίστης gescholten! ὕβρις ist also der gemeinschaftliche Begriff des Maaßüberschreitens für diese drei besondere: Uebermaaß im Genuß, Uebermuth gegen Menschen und Ueberhebung gegen Götter, was sich in der folgenden Nummer zeigen wird.

3) Σωφροσύνη als Demuth und Ergebung gegen höhere Wesen, diese mögen wirklich existiren oder nur als existirend gedacht sein, gegen Götter und Ideen. Diese Ansicht ist zwar, meines Wissens, neu, aber um nichts desto weniger wahr. Bei Xenophon (Oecon. V. 20) heißen diejenigen σώφρονες, welche τοὺς θεοὺς θεραπεύουσιν. — Socrates suchte die Jünglinge zuerst περὶ τοὺς θεοὺς σώφρονας ποιεῖν, d. h. er machte daß sie gottesfürchtig waren, daß sie die Götter verehrten, sich ihnen unterwarfen. (ibid. IV. 3. t.) So noch mehreremal bei Xenophon περὶ τοὺς θεοὺς μὴ σωφρονεῖν. Sophocl. Ajac. v. 131. τοὺς δὲ σώφρονας (die Gottesfürchtigen) Θεοὶ φιλοῦσι, καὶ στυγοῦσι τοὺς κακούς: der Zusammenhang zeigt, daß das Wort diesen Sinn hat. Nach Platon (leg. p. 909, a.) sollen die, welche die Vorsehung leugnen, in das Zuchthaus gebracht werden, aber nach Verlauf von 5 Jahren ἐὰν μὲν δοκῇ τις σωφρονεῖν αὐτῶν, οἰκείτω μετὰ τῶν σωφρόνων d. h. wenn er gläubig geworden ist, wohne er unter den Gläubigen. Das Wort hat hier eine religiöse Beziehung, da nach der Annahme (p. 908. e.) der zu Strafende nicht aus sittlicher Verdorbenheit, sondern nur aus Irrthum und Unverstand fehlt. Hierher gehört wol auch Tim. p. 27. c. „Socrates: Beginn dein Werk, nachdem du zuvor nach Gebühr die Götter angerufen. Timäos: Dieß gewiß thun immer alle, ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσιν."

Häufiger kommen bei Platon die mit unserm Begriffe sinnverwandten und ihm entgegengesetzten Wörter in religiöser Beziehung vor. Protag. p. 79. l. ist ἀκόλαστος einer, der sich gegen die Götter versündigt, ὁ ἀσεβής. Sympos. p. 190. sagt Zeus, er habe ein Mittel gefunden, ὡς ἂν εἶεν τε ἄνθρωποι καὶ παύσαιντο τῆς ἀκολασίας d. h. der Ueberhebung gegen die Götter, denn sie hatten den Himmel erstürmen gewollt. Ebendaselbst

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

(p. 215.) wird ὑβρίστης doppelsinnig von Marsyas als „ruchlos gegen die Götter" und von Socrates im Scherz als „übermüthig gegen Menschen" gebraucht. Sophist. p. 216. ὕβρεις καὶ εὐνομίας, Uebermuth gegen die Götter und Frömmigkeit. Cratyl. p. 396. a: es könnte ὑβριστικὸν (impium) erscheinen. In dieser Bedeutung „impium" ist dem ὑβριστικῷ auch das ἔμμετρον (bescheiden, demüthig) entgegengesetzt (Heindorf. ad Phaedr. p. 252. b). Ein figürlicher Gebrauch dieses ὑβριστικοῦ scheint mir im Cratylos (p. 426. b.) zu liegen. „Was ich über die Stammwörter weiß, πάνυ μοι δοκεῖ ὑβριστικὰ καὶ γελοῖα εἶναι." Heindorf erklärt zwar das Wort in dieser Stelle durch: quae quis ad arbitrium suum libidinemque audacter comminiscitur, spreta subtilitate et ἀκριβείᾳ; ich erkläre es durch: frevelhaft. Die Versündigung nämlich liegt darin, daß mit der heiligen Wahrheit ein Spiel getrieben wird; wer es mit der ernsten Sache der Wahrheit so leicht nimmt, thut ὑβριστικά. So wird auch das verwandte ἀσεβεῖν (Phileb. p. 28. a) in der Bedeutung „sich gegen Einsicht und Wissenschaft vergehen" gebraucht; ebenso „ὅσιον:" de republ. p. 607. d. τὸ δοκοῦν ἀληθὲς οὐχ ὅσιον προδιδόναι; und von Verletzung der Sache der Gerechtigkeit de republ. p. 427. d: σὺ γὰρ ὑπέσχου ζητήσειν, ὡς οὐχ ὅσιόν σοι ὂν μὴ οὐ βοηθεῖν δικαιοσύνῃ. Vielleicht kann man hierher auch eine frühere Stelle ziehen: Hipp. mai. p. 304. „Wir werden unserm Recht habenden Gegner beistimmen, ἂν σωφρονῶμεν (wenn wir dem Recht huldigen, wenn wir eine Scheu vor Wahrheit haben, und so das Geziemende thun;) οὐ γὰρ θέμις τῷ ὀρθῶς λέγοντι μὴ συγχωρεῖν." Dies θέμις wenigstens scheint auf eine solche Beziehung hinzuweisen (vergl. de repl. p. 445. a. τῷ γὰρ ἀληθεῖ χαλεπαίνειν οὐ θέμις). — Der Begriff κόσμιος wird häufig für „demüthig, fromm, gottesfürchtig" gebraucht. Sympos. p. 191. ἵνα θεώμενος τὴν αὑτοῦ τιμῆσιν κοσμιώτερος εἴη ὁ ἄνθρωπος, demüthiger, nicht, sittsamer, wie Schleiermacher, denn das Wort „κοσμιώτερος" drückt hier ein Verhältniß zu den Göttern aus. Ebendaselbst (p. 193) ἐὰν μὴ κόσμιοι ὦμεν πρὸς τοὺς θεούς, wieder nicht „sittsamer" sondern „demüthiger" gleich dem nachherfolgenden εὐσεβεῖν περὶ θεούς, und dem Xenophontischen σωφρονεῖν θεούς.

Es wird nicht unzweckmäßig sein, hier zu erinnern, daß wie die spätern philosophischen Schulen, so auch Platon der gemeinen Vorstellung gemäß nur vier Cardinaltugenden annahm, σοφίαν, δικαιοσύνην, ἀνδρίαν καὶ σωφροσύνην. Wenigstens liegt diese Viertheiligkeit der Tugend der Lobrede des Agathon auf den Eros im Symposion, und den vier Eigenschaften zu Grunde, die von dem vollkommensten Staate ausgesagt werden (de republ. p. 427. d. vergleiche auch leg. p. 630. ibid. p. 963), und nur einmal im Protagoras, stellt er neben jene vier als die fünfte die ὁσιότης. Nahm Platon also nur vier Cardinaltugenden an, so muß er sich die von ihm so hoch gestellte Frömmigkeit, welcher er sogar ein besonderes Gespräch widmete, als unter einer Cardinaltugend enthalten oder als unter mehrere vertheilt vorgestellt haben. Wir müssen den letztern Fall annehmen. Nämlich die Religion im weitesten Sinne (ὁσιότης, εὐσέβεια) bestand dem Hellenen aus vier Bestand-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

theilen: als Glaubenslehre und Gegenstand der Einsicht gehörte sie die Weisheit (σοφίᾳ); als Befolgung der gesetzlichen, positiven Religionsgebräuche war sie ein Theil der Gerechtigkeit (ὁ ἄρα τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδὼς ὀρθῶς ἂν ἡμῖν εὐσεβὴς ὡρισμένος εἴη Xenoph. Memor. IV. 6. 4. ibiq. Schneiderum in indice. εὐσέβεια δικαιοσύνη περὶ θεούς Definit. p. 412. e.); als Begeisterung und Andacht setzte sie Platon in das Gebiet der μανίας; und als Ergebung und demüthige Unterwerfung unter Gottes Wille betrachtete man sie als eine σωφροσύνην.

Auch sind Bescheidenheit und Demuth so nahverwandte Vorstellungen, daß wir es uns leicht denken können, wie, wenn σωφρ. den ersten enthielt, der zweite gleichsam von selbst sich bei ihm einstellte. Dabei soll aber nicht geläugnet werden, daß hier an der äußersten Grenze ihres Gebrauches die σωφρ. sich gleichsam verdünnt, wie sie schon unter der vorigen Nummer seltner wurde. Schüchtern zeigt sie sich, wie eine nur geduldete Fremde, in einem Lande, wo bei andern Begriffen die Herrschaft ist.

Durch das Bisherige haben wir nun hoffentlich überzeugend gezeigt, zuerst, wie die σωφρ. in der Erkenntniß ihre Anwendung findet als Besonnenheit, hierauf aber, wie sie, in das practische Leben eingreifend, sich dreigestaltig darstellt, als Mäßigkeit, Bescheidenheit und Demuth: wie aber diese Bedeutungen sich in dem Grundbegriff „Selbstbeherrschung" concentriren; welcher, da er durch Einsicht und Selbsterkenntniß bedingt ist, auch noch diese zwei Begriffe in die σωφρ. einträgt. So daß wir für σωφρ. einen allgemeinen Begriff gefunden haben, der theils innerhalb seines Kreises ihre Bedeutungen umschließt, theils sie als nothwendige Merkmale in sich enthält. Und indem wir überall die sinnverwandten Vorstellungen mitbetrachteten, glauben wir den erörterten Begriff mehr veranschaulicht und belebt zu haben, so wie wir endlich dem Ganzen seine Begrenzung zu geben bemüht waren, indem wir zwei Gegenbegriffe um es herumlegten, die μανίαν von der theoretischen, die ὕβριν von der practischen Seite, das Ganze zu umschließen, wie ein Rahmen sein Bild. Doch mit allem diesem zusammengenommen haben wir nur den einen Theil unserer Untersuchung beendigt, zu deren zweitem wir jetzt übergehn.

B. Σωφροσύνη als Wohlgestalt und Ebenmaaß der Seele.

Wir müssen vorerst die Aufgabe näher bezeichnen, die uns hier noch zu lösen übrig bleibt. Von dem allgemeinen Begriffe „Selbstbeherrschung" aus, konnten wir bisher alle einzelnen Vorstellungen, die mit dem griechischem Worte gemeint sind, ordnen und bestimmen. Aber es darf nicht übersehen werden, und wir haben schon früher darauf aufmerksam gemacht, daß im griechischen Sprachgebrauche der Begriff „Selbstbeherrschung", durch welches griechische Wort man ihn nur bezeichnete, nicht allgemein auf das ganze Seelenleben sich erstreckte, sondern auf die Lüste und Begierden beschränkt war. Σωφροσύνη heißt also nicht Selbstbeherrschung in der Allgemeinheit, wie wir den Begriff gebrauchten.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Aber der Gebrauch ließ sich von demselben aus dem Dunkeln herausleiten, und auch wir gebrauchten diesen allgemeinsten Begriff nur als Regulativ, als leitende Idee, denn wir überzeugten uns, daß er allen Bedeutungen des Wortes zu Grunde liege, behaupten aber, daß er in dieser Allgemeinheit dessenungeachtet nicht in den wirklichen Sprachgebrauch übergegangen. Man muß nämlich hier und auch sonst sehr häufig den gewöhnlich übersehenen Unterschied machen zwischen dem, was dem Begriff, und dem, was dem Gebrauch nach in einer Sprache liegt. Gewöhnlich oder doch oft haben sich die höchsten, allgemeinsten Begriffe bei Wörtern von geistiger Beziehung nicht in den Sprachgebrauch hineingebildet, sondern es erscheinen in der Sprache nur untergeordnete, abgeleitete Bedeutungen neben einander: aber jene Grundbegriffe werden von dem Gebrauche doch vorausgesetzt als gemeinschaftliches Verband dieser. Sie muß der Sprachforscher aus dem Gebrauche der vorhandenen, abgeleiteten Vorstellungen abstrahiren, und diese nach jenen anordnen.

Nun sage ich von der σωφρ.: der gemeine Sprachgebrauch begnügte sich mit den einzelnen, aufgezählten Bedeutungen des Worts, ohne den höhern verbindenden Begriff zu nennen. Platon aber, hier durch den Sprachgebrauch nicht gehemmt, setzte als den höchsten Begriff des Wortes nicht „Selbstbeherrschung", sondern vertauschte ihn mit einem nahverwandten, mit „der durch Selbstbeherrschung gewonnenen Wohlgestalt der Seele". Die σωφρ. aber diesem höchsten Begriffe und Gesichtspuncte nach ist die Cardinaltugend. Wir betrachteten nämlich bisher die σωφρ. als einen psychologischen Begriff, als ein Vermögen des Geistes, nun aber führen wir ihn aus der Seelenlehre in die Ethik, und erörtern ihn als Tugend im Gefolge seiner Schwestern.

Wir erörtern also in diesem zweiten Theile den ethischen Grundbegriff der σωφρ., den Platon an die Stelle des von uns nur als Regulativ angenommenen, ähnlichen psychologischen setzt, und vergleichen denselben in einigen Hauptpunkten mit der Volksvorstellung. Unsere fernere Untersuchung beantwortet also zwei Fragen: 1) Wie dachte sich die platonische Philosophie die Tugend σωφρ. für sich und in Bezug zu den übrigen Cardinaltugenden? 2) Wie verhält sich zu dieser Ansicht die gemeine Vorstellung?

1) Die platonische Ansicht von der Cardinaltugend σωφροσύνη an und für sich und im Verhältniß zu den übrigen Cardinaltugenden.

Schon Cicero dachte sich die σωφρ. als ein πρέπον, decorum, welchem Begriffe wir die verwandten πρόσηκον, καίριον, ξύμμετρον (dessen Gegentheil ἀσυμμετρία Gorg. p. 525) und besonders die Begriffe κοσμιότης, κόσμησις, κόσμιον beifügen, welche letztere wir uns hier näher zu erörtern schon oben vorbehielten. Die σωφρ. wäre darnach also eine Art des Uebereinstimmenden, Passenden, Geziemenden. Fragen wir nun aber, um diesem Ausdruck mehr Inhalt zu geben: was soll übereinstimmen, und mit wem? so müssen wir antworten: Unsere Worte und Handlungen, Vorstellungen, Gemüthsregungen, jedes mit jedem und alle mit der Idee des Guten, mit dem „Besten" (Phaedr. p. 239). Dieses

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

aber setzt der Verstand, und die Uebereinstimmung selbst bringt ebenfalls der Verstand hervor, sie ist eine verständige Ordnung (κόσμησις), Regelmäßigkeit, Uebereinstimmung im geistigen Leben. Diesen allgemeinen Begriff aber bildete Platon nach zwei Bildern für unsere Tugend weiter aus, von denen er das eine aus dem Reich des Auges, das andere aus der Welt des Ohres entlehnte. Nämlich Ebenmaaß und Wohlgestalt ist für die Gestalt ungefähr das, was Harmonie und Eurythmie für den Ton. Daher wird die σωφρ. als eine Harmonie, besonders aber als eine Wohlgestalt der Seele dargestellt.

Wir haben diese Behauptungen zu begründen.

Der σώφρων im Allgemeinen wird häufig als der κόσμιος bezeichnet (Gorg. p. 605. ibid. p. 495 d.) und die σωφροσύνη wird nicht nur mit κοσμιότης vertauscht (Politic. p. 307 a.) und mit ihr und ihren Synonymen verbunden (σωφροσύνη τε καὶ κοσμιότης Alcibiad. I. p. 122. c. σωφρόνως τε καὶ μουσικῶς ἐρᾷν de republ. 403. a. σώφρονι μὲν Μούσῃ καὶ τεταγμένῃ leg. p. 802); sondern auch als eine κοσμιότης, κόσμησις, τάξις (Wohlgeordnetheit, Wohlgestalt) erklärt. De republ. p. 430 d.: „Die σωφρ. gleicht einem Einklang und einer Harmonie mehr, als die frühern" (die Weisheit und Tapferkeit). Ibid. p. 401 a.: „eine gewisse Ordnung (κόσμος) ist die σωφρ. und wie sie sagen (die Volksvorstellung!) eine Beherrschung (ἐγκράτεια) der Lüste und Begierden." Ibid. p. 442. „Was aber? sagen wir nicht, daß man σώφρων sei durch die Eintracht und Zusammenstimmung ebenderselben (nämlich geistigen Vermögen, der Vorstellungen mit den Gemüthsbewegungen), wenn das Herrschende und die Beherrschten übereinstimmen, daß die Vernunft herrschen müsse und nicht im Aufruhr sind gegen sie?" — Aber hier schon muß es sogleich bemerkt werden, daß bei den meisten ausführlichen Schilderungen der σωφρ. als einer Seelenordnung und geistigen Harmonie die Tugend der Gerechtigkeit (nie aber der Tapferkeit und Weisheit für sich) mit in die Darstellung gezogen und ebenfalls nach diesen Vorstellungen gedeutet wird, ja daß diese Begriffe über σωφρ. und δικαιοσύνην hinaus auf Tugend, das Sittlichschöne und menschliche Bildung überhaupt sich nicht selten angewendet finden. So hat es den Anschein, als ob beide Tugenden in einander flössen, und sich zum Ausdruck des Sittlichen überhaupt verallgemeinerten. Σωφρ. und δικαιοσύνη kommen so hundertmal zusammen vor, durch τὲ καὶ verbunden, daß sie gleichsam nur einen Begriff zu bilden scheinen zu Bezeichnung der Tugend überhaupt. In dem „Staate" (z. B. p. 443) wird die Gerechtigkeit von den äußern Handlungen in die Gesinnung hinübergezogen und als die Tugend erklärt, die dann Statt finde, wenn ein jedes Vermögen des Geistes das Seinige thue (τὰ αὑτοῦ πράττῃ), in seiner Sphäre, im richtigen Verhältniße zu jedem andern und zum Ganzen bleibe, woraus ebenfalls die Vorstellung einer Harmonie des geistigen Lebens entstand. Im Gorgias (p. 504—506) wird die σωφροσύνη mit der Gerechtigkeit als Ordnung, Regelmäßigkeit (τάξις, κόσμησις) der

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Seele dargestellt, die ihr nicht von Ungefähr (εἰκῇ), sondern nur durch Wissenschaft und Kunst werde (deren Verhältniß zur Einsicht wir schon oben nachgewiesen). Die durch diese verständige Kunst nach der Idee des Guten und nicht des Angenehmen geordnete und geregelte Seele (ψυχὴ τεταγμένη καὶ κεκοσμημένη) heißt dem Plato die gemäßigte (σώφρων) und gerechte. Wie ein Kunstwerk nach der Idee des Guten geordnet und geregelt ist, heißt es p. 506, so müsse auch die Seele durch eine Ordnung (τάξει) geregelt und gebildet sein; dies mache die Tugend jedes Wesens aus, eine gewisse in jedem Dinge inwohnende eigenthümliche Wohlgestalt (κόσμος) mache, daß es gut sei.

Aber wie helfen wir uns nun in dieser schwierigen Stelle? Man könnte etwa sagen: alle Schwierigkeit komme daher, daß Platon die Gerechtigkeit mit Unrecht von einer Rechtspflicht zur Tugendpflicht gemacht habe, dadurch sei sie ihm beinahe nothwendig eine Geisteswohlgestalt geworden, also eins mit der σωφρ.; und eine kaum zu entwirrende Verwirrung sei entstanden, indem der göttliche Mann sich in Widerstreit nicht nur mit der Volksansicht und dem Sprachgebrauch, sondern auch mit der Wahrheit gesetzt; Platon habe es überhaupt besser verstanden, die Tugenden in ihrer lebendigen Einheit darzustellen, als er darauf ausgegangen, sie scharf zu unterscheiden; auch sei die Gerechtigkeit selten, nur an einigen Stellen, als Wohlgeordnetheit der Seele bezeichnet. Doch ich will, ehe ich mich der Gefahr aussetze, etwas Falsches zu behaupten, hier meine Darstellung lieber unvollendet lassen, denn erst nach genauer Erforschung und Darlegung der platonischen δικαιοσύνης wird sich dieser Unterschied bestimmt angeben lassen und verstanden werden können, wenn einer vorhanden ist.

Beiden Tugenden aber liegt die Erkenntniß zu Grund, durch welche überhaupt jede Tugend hervorgebracht wird, so daß jede als eine verständige, selbsterworbene Beschaffenheit (ἕξις) der Seele nothwendig gedacht wird. Die Tapferkeit aber nimmt unter den vier Tugenden den letzten Rang ein (leg. p. 631). Sie wird sogar zu den bedingten Gütern zurückgestoßen, die, wie Gesundheit, Reichthum, Kraft, ja Unsterblichkeit, den Menschen nur dann glücklich machen, wenn er Gerechtigkeit und Seelenebenmaaß besitzt (de leg. p. 661). Ja sie wird sogar, freilich ganz unplatonisch und unsocratisch (denn auch bei Xenophon erklärt Socrates die Tapferkeit als eine Kenntniß des Furchtbaren und Gefährlichen Memorab. IV. 6, 10), von dem gemeinschaftlichen Verband aller Tugend, der Erkenntniß getrennt (leg. p. 963): »Ich will dir die Ursache sagen; weil die eine (die Tapferkeit) sich auf die Furcht bezieht, weswegen auch die Thiere und der Sinn sehr junger Thiere an der Tapferkeit Antheil haben, denn ohne Einsicht und durch Naturanlage entsteht die tapfere Seele«. Wie hier in ihrer höchsten Allgemeinheit die δικαιοσύνη, so haben wir früher schon eine Stelle gefunden, wo auch die ἀνδρία mit der σωφρ. zu verschmelzen scheint.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Die Vorstellungen Wohlgestalt und Harmonie des Geistes, sagten wir oben, erheben sich zur gleichmäßigen Ausbildung des ganzen Menschen: die σωφρ. nimmt dann selbst eine so allgemeine Bedeutung an, daß alle Tugenden von ihr abgeleitet werden, ausgenommen die Erkenntniß, nach der sie im Range unmittelbar folgt (*δεύτερον δε μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἕξις* leg. p. 631). So heißt es (Gorg. p. 507), »die wohlgestaltete Seele thue immer das sich Geziemende (*προσήκοντα*), denn sie wäre ja nicht wohlgebildet (*οὐ γὰρ ἂν σωφρονοῖ*), wenn sie nicht das Geziemende thäte, und zwar gegen Menschen und Götter, sie sei also gerecht und fromm, und auch bei Gefahren, denn weder fliehe noch vermeide sie das sich nicht Geziemende, sie sei also tapfer.« Ohne diese Seelenschönheit ist daher nach andern Stellen (leg. p. 696, p. 709. l.) weder die Tapferkeit noch die (gemeine) Erkenntniß etwas Nutz, und das Gerechte entsteht nicht ohne sie, womit auch Xenophon übereinstimmt (Cyropaed. III. 1. 16 *δοκεῖ γάρ μοι, ἄνευ μὲν σωφροσύνης οὐδ' ἄλλης ἀρετῆς οὐδὲν ὄφελος εἶναι*). Diese Wohlgestalt des Geistes aber soll sich auch auf den Körper, die Habe und die Ehrenbezeugungen Anderer erstrecken. Nichts ist schöner an einem lebenden Wesen, als wenn Seele und Körper sich ebenmäßig verhalten (Timae. p. 87). „Der Weise wird nach Gesundheit, Kraft und Schönheit und nach der ganzen Harmonie seiner körperlichen Anlagen nur wegen der innern streben; er wird deswegen sich vor Dürftigkeit, wie vor Ueberfluß hüten, daß in diesem „wohlgeordneten innern Staate" Alles in der rechten Ordnung bleibe und nicht aus der Stelle gestoßen werde; er wird endlich von den Ehrenbezeugungen nur die empfangen wollen, die ihn besser machen, die andern verschmähen. Wer so alles Aeußere in Uebereinstimmung mit dem wohlgeordneten Innern zu bringen weiß, ist der wahrhaft musikalische Mann (*μουσικός*, de republ. p. 591.) Das ist die Musik, in der sich sein ganzes Leben zu üben, dem Socrates seine dämonische Stimme gebot! Daß dem Platon die Tonkunst eine solche hohe Bedeutung für das innere Leben hatte, sagt er uns im Timäos (p. 67): „Die Harmonie aber, welche mit dem Kreislaufe (*ταῖς περιόδοις*) der Seele in uns verwandte Bewegungen hat, scheint dem, der sich vernünftig mit den Musen beschäftigt, nicht, wie jetzt, zum verstandlosen Vergnügen nützlich, sondern für den nicht zusammenstimmenden Kreislauf der Seele in uns ist sie als Gehülfin zur Gleichmäßigkeit und zum Einklang der Seele mit ihr selbst uns von den Musen gegeben; und der Rhythmus wiederum ist uns wegen der ungemäßigten (*ἀμέτρῳ*) und ungebildeten Beschaffenheit in uns ebendazu (man lese *εἰς ταὐτὰ*) von eben derselben geschenkt." Diese nicht zusammenstimmenden Bewegungen der Seelenthätigkeiten bestehen in dem Widerstreit des Kopfes, Herzens und der Thatkraft (*τοῦ λογιστικοῦ καὶ θυμοειδοῦς*), wovon unten das Ausführlichere gesagt werden wird. Wer ihn aber auszugleichen versteht, „den möchte man wol mit Recht den vollkommensten Tonkünstler und den am besten Gestimmten nennen, vielmehr als den, welcher die Saiten mit einander in Uebereinstimmung bringt." Und so sollen auch die Reden mit dem Reden-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

den übereinstimmen (Lach. p. 188): „Wer seine Reden mit sich selbst und sich mit ihnen in Uebereinstimmung gebracht hat", scheint mir eigentlich musikalisch zu sein, nach der schönsten Harmonie gestimmt nicht zur Leier, noch einem Werkzeuge des Spieles, sondern in Wahrheit, zu Leben gestimmt, er zu seinem eignen Leben, worin die Worte zu den Werken in Einklang stehn." Schleiermacher bemerkt zu dieser Stelle (Uebersetz. S. 324): „Was in seiner Unschuld Laches über das Wesen der sittlichen Weisheit sagt, als Harmonie der Seele und Uebereinstimmung des Wissens und Lebens, dies ist der rechte Schlüssel zu der platonischen Theorie der Tugend, und wie er es meinen könne, daß sie eine Erklärung sei oder ein Wissen", welche Ansicht Socher (S. 105) vergeblich bespöttelt. Denn die Tugend überhaupt denkt sich Platon als eine Harmonie, das Laster als einen Mißklang (*αὐτῆς δ' ἡ συμφωνία ξύμπασα μὲν ἀρετή* leg. p. 653; *καὶ ἡ μὲν ἀσχημοσύνη καὶ ἀῤῥυθμία καὶ ἀναρμοστία κακολογίας καὶ κακοηθείας ἀδελφά, τὰ δ' ἐναντία τοῦ ἐναντίου, σώφρονος τε καὶ ἀγαθοῦ ἠθοῦς, ἀδελφά τε καὶ μίμητα* de republ. p. 401 a.). — Uebrigens ist das Bild der Ordnung der Seele von der Weltordnung entlehnt. So werden wir im Timäos (p. 47) belehrt, daß uns das Auge von Gott deswegen geschenkt sei, damit wir die wahrgenommene Ordnung und Gleichmäßigkeit im Weltall unserer eigenen Seele nachahmend anbilden möchten. Wie die göttliche Vernunft des Anaxagoras „selbstherrschend und unvermischt alle Dinge ordnet (*κοσμεῖ*), sich durch alle erstreckend (Cratyl. p. 413 c.)", so ordnet die menschliche des Platon alle Theile des geistigen Lebens, sich durch alle erstreckend. Die beiden Welten, in die unsere edelsten Sinne uns einführen, die der Töne und der Gestalten, werden uns in ihrem wunderbaren Einklange und ihrer ewigen Ordnung Symbole dessen, was ein Jeder in sich sein soll (Tim. p. 90).

Beide Begriffe aber, Harmonie und Wohlgestalt, gelten eigentlich und ursprünglich der *σωφρ.*, erweitern sich dann aber und tragen mit sich die *σωφρ.* selbst über deren Schranken zur schönguten Menschenausbildung empor. Wollte man zwischen beiden noch einen Unterschied gestatten, so müßte man sagen, daß die Harmonie mehr die allgemeine Bedeutung habe, worauf auch der Sinn von „*γυμναστικὴ καὶ μουσική*" hinzuweisen scheint. Der Begriff Wohlgestalt aber gehört immer bestimmt und ganz eigentlich der *σωφρ.* an. Wo die Begriffe Ordnung, Regelmäßigkeit, Ebenmaaß, Gleichmäßigkeit, durch welche Wörter sie auch immer ausgedrückt seien, bei Platon vom geistigen Leben gebraucht werden, darf man, auch wenn die *σωφρ.* nicht ausdrücklich dabei genannt wird (was selten geschieht), ganz unbedenklich diese Tugend in Gedanken haben: sie ist entweder allein gemeint oder doch sicherlich bei der Darstellung neben andern mitbegriffen. Und es ist nach dem Allen gewiß, daß Platon die oben aufgezählten, einzelnen Bedeutungen der *σωφρ.* unter dem allgemeinen Begriffe der durch Verstand oder, was hier gleich ist, Selbstbeherrschung erworbenen Seelenwohlgestalt zusammengefaßt habe.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Gewöhnlich nimmt man an, die Hellenen oder Platon hätten sich unter σωφροσύνη die eigentliche Gesundheit der Seele gedacht. Dieses Bild ist, seine Richtigkeit vorausgesetzt, sehr der Deutung und Auslegung bedürftig. Worin besteht denn diese Gesundheit der Seele? welche dachten sich die Griechen als eine gesunde, eine wie beschaffene? Hierauf wird, wer recht antworten will, mit uns antworten müssen: Gesundheit der Seele, für welche wir die σωφρ. halten, war die durch den Verstand erzeugte ebenmäßige Gestaltung und harmonische Ausbildung des innern Lebens. Aber nicht einmal so ausgelegt dürfen wir das Bild dulden: denn den Griechen war σωφρ. nicht eine Gesundheit der Seele. Worauf gründet sich denn diese Ansicht? Auf die richtige Ableitung des Worts? — die freilich zu Platons Zeitalter ganz erloschen war. Denn wie hätte sonst Platon (Cratyl. p. 441. e.) ableiten können: σωφροσύνη δὲ σωτηρία οὖ νῦν δὴ ἐσκέμμεθα, φρονήσεως; und nicht nur der phantasiereiche, oft, besonders im Cratylos, scherzende Platon, sondern auch der trockene, immer ernste Aristoteles (Ethic. ad Nicomach. VI. 5. b): ἔνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σώζουσαν τὴν φρόνησιν. Die richtige Ableitung also kann für die Annahme einer Gesundheit der Seele von gar keinem Gewicht sein: im Gegentheil beweißt diese verfehlte dagegen. Wie würden beide Philosophen so ableiten gekonnt haben, wenn sie nur von ferne an ein Gesundheit gedacht hätten? Sie konnten bei dem Worte auch nicht einmal eine dunkle Vorstellung von Gesundheit haben, sonst wäre sie bei dem Schall σω ihnen hell geworden. Aber man führt Beweisstellen für diese aus der Etymologie geholte Meinung an. Im Charmides nämlich sagt Kritias dem Diener: Geh, rufe den Jüngling in unsern Kreis, und sage ihm, ich wollte ihm einen Arzt vorstellen für sein Kopfweh, über welches er sich so oft beklagt, denn was hindert, daß du (sich an Socrates wendend) dich stellst, als wüßtest du ein Mittel gegen den Kopfschmerz? Nichts, erwiedert Socrates, und als nun der schöne Jüngling kommt und nach dem Mittel fragt, sagt er, es gehöre zu dem Mittel noch eine gewisse Besprechung, ohne die es dem Körper nichts helfen könne; dieser, die in schönen Reden bestehe, müsse er seine Seele vor dem Gebrauch des Arzneimittels darreichen; denn durch sie entstehe die σωφρ. und wenn diese da sei, sei es leicht, dem Kopf und dem ganzen Körper Gesundheit zu verschaffen. Und damit hebt denn die Untersuchung über diese Tugend an. Schleiermacher findet es nun in dieser Einleitung „vor jener sceptischen Untersuchung hinlänglich angedeutet", daß Platon die „Besonnenheit" als die wahre Gesundheit der Seele sich gedacht und darstellen gewollt habe. (Einleitung zur Uebersetz. des Char. S. 6.) Gewiß, wer diese Meinung nicht schon zum voraus aus einer falsch angewandten Etymologie des Wortes oder sonst woher sich geholt hat, aus dieser Einleitung wird er sie nicht gewinnen, denn sie enthält in der Hauptsache nichts, als das eben Ausgesprochene und streubt sich in ihrer klaren Einfachheit gegen jede symbolische Deutung. Es möchte auch ganz gegen platonische Weise und einzig in seiner Art sein, in einer Einleitung seine Mei-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

nung zum voraus schon „hinlänglich anzudeuten", und dann eine sceptische Untersuchung darauf folgen zu lassen. Nach dem dort schon hinlänglich gelößten Räthsel möchte der Leser den Geschmack an dieser ziemlich verlieren. Auch im Gorgias (wie Schleiermacher sagt Einleit. S. 18.) soll sich dies angebliche „Ergebniß des Charmides in der Einleitung" bestätigen: aber ich habe aus eben demselben Gespräche eine Erklärung und ausführliche Schilderung der σωφρ. als Seelenordnung angeführt, wogegen einer sonst ganz unbegründeten Sache Bestätigung, welche selbst sehr verborgen sein müßte, gar nichts gilt. Diese ganze Ansicht ist ein Irrthum: der Begriff gesund gilt dem griechischen Sprachgebrauche, wie wir schon oben bemerkten, auf Geistiges gedeutet, nur vom Verstand und Urtheil, wie vom Gemüthe, der Wiege unsrer σωφρ., oder vom geistigen Leben überhaupt, und nirgends stellt Platon die σωφρ. unter dem Bilde der Gesundheit dar, so oft er auch den Geist durch den Leib erläutert und wenn wir auch einmal (de republ. p, 444. e.) die Tugend überhaupt und die Gerechtigkeit insbesondere mit der Gesundheit vergleicht. Gesundheit der Seele im Allgemeinen ist ein unhellenischer und unplatonischer Gedanke: die Alten kannten nur eine Gesundheit des Verstandes und Urtheils, — eines kleinen Theiles (σμικροῦ μέρους de republ. p. 442.) der Seele.

3) Wir setzen endlich die gemeine Ansicht von der Tugend σωφρ. auseinander besonders in Vergleichung mit den platonischen Ideen, sie mag nun mit diesen übereinstimmen oder von ihnen abweichen. Doch wird in diesem Capitel neben der Volksmeinung noch manches eigenthümlich Platonisches enthalten sein. Beides auch noch im Kleinsten von einander zu scheiden und getrennt von einander zu halten, wäre eine fruchtlose Pedanterei, wenn es auch möglich wäre. Es genügt, bisher den platonischen Grundgedanken rein für sich dargestellt zu haben. Diesen werden wir im Folgenden angewandt und vielleicht auch noch näher bestimmt finden.

Es ist schon früher erwähnt worden, daß der gemeinen Ansicht der allgemeine Begriff für σωφρ. fehlte, der im Gebrauch vorherrschende aber „Enthaltsamkeit, Mäßigkeit" war („wie die Vielen sagen" de republ. p. 430. d. Gorg. p. 49. d. Phaedr. p. 68. c. und sonst). Dazu traten dann noch die Vorstellungen des Gleichmäßigen, Uebereinstimmenden, Passenden u. s. w., welche Platon für unsere Tugend gewiß nicht erfunden, sondern nur eigenthümlich verallgemeinert und ausgebildet hat. Wie überall so ist es auch hier: die gemeine Ansicht hat für geistige Dinge mehr ins Unbestimmte gezeichnete Anschauungen von unbestimmten, sich verlierenden Umrissen, aus zufälligen, äußerlichen, in einander fließenden, oft unrichtigen und sich widersprechenden Vorstellungen zusammengesetzt und vor der Phantasie in schwebender, veränderlicher Bewegung gehalten, als deutliche feste Begriffe. Diese aus jener zusammengesetzten, ungleichartigen, bunten, sich selbst nicht verstehenden Masse hervorzuziehen und in einem höhern Bewußtsein zu begründen, ist Sache des Denkers. Durch

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

ihn lernt der Volksverstand und Sprachgebrauch sich selbst erkennen, und wird des größten Gutes theilhaftig, das ihm werden kann.

Die im Charmides von dem Jünglinge und Kritias gegebenen Definitionen sind alle der gewöhnlichen Vorstellung entlehnt, aber nicht alle Vorstellungsarten sind gegeben. Just die gewöhnlichste Ansicht der Mäßigkeit ist ausgelassen, weil sie den Platon vom Ziele seines Gespräches abgeführt haben würde. Der σώφρων, heißt es dort, sei der Alles ordentlich (κοσμίως) Thuende, und welcher in den Wegen bedächtig einhergehe und Alles ruhig und bedächtig thue, die σωφρ. sei eine Bedächtigkeit oder Sinnigkeit (ἡσυχιότης). Diese populäre Ansicht kehrt in folgender Beschreibung wieder (leg. 734. a.): „Das ebenmäßige Leben wird der Einsichtsvolle bestimmen als das durchgängig sanfte, welches bedächtig die Lust, bedächtig die Unlust, weich die Begierden und die Liebe nicht übermäßig macht." Dieselbe Beschreibung des σώφρονος gibt der eleatische Fremdling im „Staatsmann" (Politic. p. 306 bis zu Ende), indem er sich auf den Sprachgebrauch berufend diesem den ἀνδρεῖον entgegenstellt; eine Entgegenstellung, die tief in der gewöhnlichen Denkart gegründet war. Schnelligkeit und Heftigkeit im Denken, in den Bewegungen und der Stimme sei die ἀνδρία; das Ruhige, Gelassene, Sanfte gehöre dem σώφρονι; beide seien daher in einem feindlichen Zustande gegen einander. Diese sind friedliebend, werden leicht unkriegerisch, feig und weichlich, sie wollen ein ruhiges Leben führen zu Haus und bei ihrem Geschäfte, indem sie sich von Staatsangelegenheiten zurückziehen; die ἀνδρεῖοι sind die thatkräftigen, kriegerischen und energischen Menschen, sie werden leicht hart, rauh und übermüthig, sie führen ein Thatleben in Staatsgeschäften und Krieg. Diesen Gegensatz aber, fährt nun Platon fort, habe der Staatsmann aufzuheben, sein Geschäft ist es, beide Charactere in einander zu verweben, aus welcher sich ergänzenden Verbindung dem Staate das höchste Gut wird. Wäre es erlaubt diesen Staatsmann oder diese „königliche Kunst" als die personificirte Weisheit und Erkenntniß anzunehmen, — und wie sollte dieß nicht nur erlaubt, sondern durch die ganze Darstellung des Politicos nicht nothwendig sein? — so wiederholte sich uns hier äußerlich im Staate zwischen Mehreren dasselbe, was dieselbe Erkenntniß innerlich in der Seele des Einzelnen zu thun hat. Denn wie hier das Seelenebenmaaß, die Tapferkeit und alle andere Tugenden von der Erkenntniß beherrscht werden sollen, und auf sie zurückgeführt werden, so sollen dort von derselben Erkenntniß die ebenmäßigen und tapfern Menschen beherrscht werden und von ihr geregelt und gemäßigt sein, wobei sich nur die Sphäre der Wirksamkeit der Erkenntniß ändert, ihr Amt und Geschäft dasselbe bleibt, so daß sich der „Staatsmann" mit demselben Gedanken endigt, welche das Resultat des Charmides, Laches und Protagoras zu sein scheint. Daß diese Ansicht richtig sei: erliegt keinem Zweifel. Denn dasselbe Geschäft des Ausgleichens, Friedestiftens, Versöhnens und Vermittelns wird dem Verstande und der Weisheit wie im Staat bei verschiedenen Menschen, so in der eignen Seele zwischen den ver-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

schiedenen Vermögen zuertheilt (de republ. p. 412. a.). Wie nämlich im Staate die Ebenmäßigen oder Geregelten und Tapfern im Streite sind, so liegt (l. c.) in der menschlichen Natur ein doppeltes Element, ein mildes, ruhiges, welches der σωφροσύνη, und ein heftiges, rasches (θυμοειδὲς), welches der ἀνδρίᾳ von der gewöhnlichen Denkart zugetheilt wird, — indem beide Tugenden hier im gemeinen Sinne als Teperamentstugenden aufgefaßt sind, — allein, getrennt artet jene in Weichlichkeit, diese in Rauhheit aus. Beide Kräfte, fährt nun Platon fort, müssen aber in jedem Manne (leg. p. 751. b.) und zwar in der Art vereinigt werden, daß sie, gehörig und geziemend nachgelassen und angezogen, in Uebereinstimmung wirken, — damit so die höhere, die verständige, die selbsterworbene, die eigentliche, die platonische σωφροσύνη entstehe. Wer dieses aber vermag, der ist der vollkommenste musikalische Mann! (s. oben; die Entgegensetzung zwischen ἀνδρείῳ καὶ σώφρονι auch leg. p. 831. e. de republ. p. 399. δυστυχούντων, εὐτυχούντων, σωφρόνων, ἀνδρείων).

Wir sahen eben den Begriff σωφρ. auch auf Staatsverhältnisse angewendet, denn was der Staatsmann zu bewirken hat, besteht in nichts, als die Beschaffenheit der platonischen „wohlgestalteten, geordneten, ebenmäßigen Seele" äußerlich darzustellen. Von zwei Staatsverfassungen heißt die eine ἀκολάστη, die andere κοσμία, wohlgeordnet (Polit. p. 303. a.); de republ. p. 423. a. heißt es καὶ ἕως ἂν ἡ πόλις σοι οἰκῇ σωφρόνως (wohlgeordnet) κ. τ. λ. Umgekehrt wird (de republ. p. 591. e.) die σωφρ. genannt ἡ ἐν ἡμῖν πολιτεία: dieselbe ebenmäßige, wohleingerichtete, verständige, nicht durch die Götter, sondern uns selbst entstehende Ordnung herrsche innen in der Seele und draußen in der Stadt. Aber Platon ertheilt der σωφρ. im Staate noch gleichsam ihr besonderes Amt. Sie macht (de republ. p. 432.) die Schwächsten, Stärksten und Mitteln mit einander zusammenstimmen, indem sie sich durch alle erstreckt. Sie macht (de republ. p. 401. sqq.) die Beherrschten und Herrscher übereinstimmen, indem sie nicht wie die Weisheit und Tapferkeit vorzugsweise den Regierenden und Kriegern gehört, sondern durch alle gleichmäßig verbreitet ist. Glücklich der Mensch, glücklich der Staat, könnte man ausrufen, in dem die platonische σωφροσύνη waltet!

Stellen wir nun die Geschlechter einander entgegen, so wird nach obiger Unterscheidung die σωφρ. gewiß dem weiblichen, die ἀνδρία dem männlichen Geschlechte gehören: und so ist es wirklich. „Daher auch das sich zum Hochsinn und zur Tapferkeit Hinwendende dem männlichen, das aber zum Anständigen und Ebenmäßigen (πρὸς τὸ κόσμιον καὶ σῶφρον) sich Neigende mehr dem weiblichen Geschlechte eignet" (leg. p. 802. e.). Das Weib aber nimmt unsere σωφρ. mit in das Hauswesen hinüber, während der Mann im politischen Leben mit der ἀνδρίᾳ gerüstet sein muß zum Kampf in Wort und That: so verläßt unsere Tugend ihr früheres Gebiet und beschränkt sich auf einen engern Kreis. Ich deute darnach folgende zwei Stellen: Menon. p. 73. „Mann und Weib verwalten

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Staat und Haus gut, wenn sie sie σωφρόνως καὶ δικαίως verwalten", σωφρόνως das Haus die Frau, δικαίως den Staat der Mann. Sympos. p. 209 a. πολὺ δὲ μεγίστη, ἔφη, καὶ καλλίστη τῆς φρονήσεως ἡ περὶ τὰς τῶν πόλεών τε καὶ οἰκήσεων διακοσμήσεις ἣ δὴ ὄνομά ἐστι σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη. Die Sprecherin, die weise Diotima, bezieht hier wol σωφρ. auf die Anordnung des Hauswesens, δικαιοσύνη auf den Staat.

Eine große Abweichung von platonischer Ansicht liegt in der schon angedeuteten Auffassung der σωφρ. als einer Temperamentstugend. Nach Platon gehört Verstand und Einsicht nothwendig zum Begriffe dieser, wie jeder Tugend, und eine σωφροσύνη μετὰ νοῦ wäre ein Pleonasmus, ἄνευ νοῦ ein Unsinn. Der Ungebildete aber will die Tugend zu einer Naturanlage, der Schwärmer oder Unlautere zu einem Geschenk der Götter machen, sie zu dem versetzend, was der Mensch sich selbst nicht geben könne, — in das Gebiet der θείας μοίρας, zu dem menschlicher Kraft und Weisheit der Zutritt verwehrt ist. Manche Stellen beweisen unwidersprechlich, daß Platon angenommen habe, die populäre Ansicht denke sich die σωφροσύνην, wie die ἀνδρίαν, δικαιοσύνην, ὁσιότην getrennt von wissenschaftlicher, verständiger Selbstthätigkeit, und eigentlich bildete sich die ganze Streitfrage: „ob die Tugend erwerbbar und lehrbar sei?" im Widerstreite mit dieser verkehrten Ansicht des großen Haufens. Die Stelle zwar Euthyd. p. 281. halte ich für verdorben 9), aber Menon. p. 88 b. zeugt hinlänglich: οὐκοῦν καὶ σωφροσύνη.... μετὰ μὲν νοῦ ὠφέλιμα, ἄνευ δὲ νοῦ βλαβερά; Ferner Phaedo. p. 82 a. οἱ τὴν δημοτικήν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτηδεύοντες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν, ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ. Dieselbe Bestimmung de republ. p. 500; ferner de leg. p. 710. a. „Die gemeine σωφροσύνη — und nicht die, welcher einer prunkend nennen dürfte, beweisend, daß das σωφρονεῖν Erkenntniß sei, — sondern welche sogleich in Thieren und Kindern als angeboren aufblüht, so daß einige unmäßig in den Lüsten sind, die andern mäßig." Daher sich denn diese „gemeine und volksmäßige Tugend" als sanftes, mildes Naturell darstellt, die das Eigenthum „mittelmäßiger" Menschen ist (ἀνδρῶν μετρίων Phaed. p. 82. ἀνθρώπων μέσων leg. p. 907 a.). Wie lächerlich wäre sonst auch die Warnung, deren Tennemann erwähnt, daß man die σωφροσύνην nicht mit Einfalt (ἠλιθίᾳ) und Dummheit verwechseln dürfe.

In den Kreis dieser Volksvorstellungen gehört auch ganz und gar die im Charmides persiflirte Erklärung der σωφρ., sie sei τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν. Ich muß hier, zwar ungern, aber bemüht, auch in Kleinigkeiten das Recht der Wahrheit geltend zu machen, abermals gegen Schleiermacher auftreten, welcher sagt (Einleitung zum Charmid), „daß es mit dieser Erklärung eine ganz eigne Bewandniß habe, daß sie auf jeden Fall nicht so gewöhnlich sei, als die vorhergehenden" u. s. w. Ich hoffe es darthun zu können, daß die Vorstellung „das Seinige thun", als ein Merkmal für die σωφροσύνην, der Volksmeinung eben so geläufig und eben so gewöhnlich war, als „Stillesitzen und be-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

dächtig sein" oder „Schaam haben" u. a. Dies Merkmal nämlich kommt sehr oft in Verbindung mit der Reihe von Vorstellungen vor, welche wir bisher als die gangbaren nachgewiesen haben. Wie man sich den Tapfern als den thätig Handelnden, den als Krieger oder Staatsbürger viele Geschäfte Treibenden (πολοπραγμεύοντα) dachte; so stellte man sich den ihm entgegengesetzten σώφρονα als den ruhigen, zurückgezogenen, sich auf sein Amt und sein Geschäft beschränkenden, in der Ideopragie (leg. p. 375) lebenden Bürger vor, und als solchen nannte man ihn „τὸν τὰ ἑαυτοῦ πράττοντα". Nur in dieser Beziehung auf die Vielgeschäftigkeit des unruhigen Republikaners wird dies „bei seiner Arbeit bleiben" des friedlichen Bürgers gedacht: dieser war nach der Ansicht des gemeinen Mannes der σώφρων. Und dies ist der richtige Standpunkt, von dem aus dieser Ausdruck gefaßt werden muß: man wollte dann, vielleicht die Sophisten vorerst, dies äußerliche, unwesentliche Merkmal zu einer Erklärung gebrauchen, so wie es Platon später in der Politeia, geistig gedeutet, für die Gerechtigkeit zu gewinnen suchte. Beweise: Politic. p. 307 d. οἱ μὲν γὰρ δὴ διαφερόντως ὄντες κόσμιοι, τὸν ἡσύχιον ἀεὶ βίον ἕτοιμοι ζῆν, αὐτοὶ καθ' αὑτοὺς μόνοι τὰ σφέτερα αὐτῶν πράττοντες, οἴκοι τε αὖ πρὸς ἅπαντας οὕτως ὁμιλοῦντες κ. τ. λ. In einer schon angeführten Stelle Tim. p. 72. heißt es ein altes, wahres Wort, daß „das Seinige zu thun" nur dem σώφρονι zukomme. In der Republik heißt dieser: ὁ ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὑτοῦ πράττων, d. h. der sich von Staatsgeschäften zurückzieht, sich um das öffentliche nicht werkthätig bekümmert, sondern sich auf sein häusliches Leben und Thun beschränkt oder wol auch für sich in der Contemplation lebt. Daher solche σώφρονες auch, besonders dem energischen, thatlustigen Menschen, als Dummköpfe erscheinen mußten, was sie gewiß auch in der Regel waren: de republ. p. 550. nennt ein solcher Ehrgeizige die das Ihrige Thuenden, d. h. die Ebenmäßigen, Einfältige (ἠλιθίους). So sehen wir also diesen Begriff sich ganz in die alltäglichen Vorstellungsarten des Volks verweben, und dies beweißt, daß er nicht in den Schulen der Sophisten erfunden war, sondern ursprünglich dem Volk gehörte.

Ich muß hier noch eines andern in die vielen, von mir angeführten Synonymen unseres Begriffs einschlagenden Wortes gedenken, welches in seiner figürlichen Bedeutung nicht selten ein Sinnbild davon ist, nämlich: „Mischung (κρᾶσις)" mit ihrer Familie. Die Anwendung dieser Wörter auf geistiges Leben ist vielleicht durch die Sitte des Weinmischens veranlaßt, die man täglich vor Augen hatte (vergl. leg. p. 773 d. Tim. p. 41, wo Gott die Substanz zum Menschen aus einem Mischgefäß nimmt). Τὸ ἄκρατον, das Ungemischte, ist dem ὁμάλῳ καὶ συμμέτρῳ entgegen, es ist das Unmäßige leg. p. 773 a.; τὸ εὔκρατον, das Gemäßigte (Critias p. 121). Wegen dieser nahen Verbindung auch κρᾶσις σώφρων (Sympos. p. 188 a.), eine ebenmäßige Mischung, in der keine ἀκοσμία oder πλεονεξία (l. c.) des einen oder andern Bestandtheils ist, weder des Warmen noch des Kalten, wie μετρίως κραθῇ gebraucht ist Phaed. p. 86. b.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Noch ein Wort über das abgeleitete σωφρονίζειν, witzigen, züchtigen, zurechtweisen in der Absicht, um besser zu machen, wodurch es von κολάζειν unterschieden ist. Critias am Ende: ἵνα γένοιντο ἐμμελέστερον σωφρονισθέντες. De republ. p. 471 a.: die sich selbst bekriegenden Hellenen εὐμενῶς δὴ σωφρονίουσιν (Ficinus: temperato animo rem agant), οὐκ ἐπὶ δουλείᾳ κολάζοντες οὐδ' ἐπ' ὀλέθρῳ, σωφρονισταὶ ὄντες, οὐ πολέμιοι. Gorg. p. 478 d.: σωφρονίζει γὰρ καὶ δικαιοτέρους ποιεῖ καὶ ἰατρικὴ γίγνεται πονηρίας ἡ δίκη. Daher auch das Substantiv σωφρονιστήριον, das bei Passow fehlt, ein Besserungs- oder wahres Zucht-Haus (leg. p. 908. a.). Das Wort νουθετεῖν wird oft synonym gebraucht: dem κολάζειν entgegen (leg. 778.), mit διδάσκειν verbunden (leg. p. 845. p. 383. a.); doch auch πληγαῖς νουθετεῖν (leg. p. 879. d.).

Nachdem ich nun die σωφροσύνην, wie sie sowol dem Sprachgebrauche als der Speculation Platons zu Grunde liegt, aus den platonischen Werken auf rein sprachlichem Wege entwickelt und in ihrem ganzen Umfange ausgemessen zu haben meine, indem mir nicht manche Stelle, welche einen bedeutenden Aufschluß zu geben geeignet ist, entschlüpft sein möchte, schließe ich diese Abhandlung mit einer verwahrenden Bemerkung. Vielleicht möchten sich einige, wenige Stellen auch anders erklären lassen, als ich in ihnen den Sinn der σωφροσύνης aufgefaßt habe, und doch könnte meine Auslegung noch richtig sein. Denn Platon dachte sich bisweilen den vielverzweigten Begriff, vielleicht den deutungsvollsten der hellenischen Sittenlehre, nicht rein nach einem Sinne, sondern in mehrfacher Beziehung; bisweilen ging er im Fortgange der Rede von einer Bedeutung absichtlich oder unabsichtlich zu andern über, von der Besonnenheit zur Mäßigkeit, oder von der einen von diesen oder einer dritten zur Geisteswohlgestalt. Daher sind bisweilen verschiedene Erklärungen einzelner Stellen beinahe gleich richtig, zuweilen keine, einzeln, ganz erschöpfend.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Anmerkungen.

1) Herders Fragmente zur deutschen Literatur. Zweite Sammlung Nro. IV.

2) Joseph Socher über Platons Schriften S. 133. gibt folgende Erklärung: „Das griechische Wort σωφρ. ist mit dem, womit wir es in der Reihe der Kardinaltugenden bezeichnen, Mäßigkeit, nicht gleichbedeutend: es heißt im Allgemeinen: bei gesundem Verstande sein, daher mit klarem, durch keine Leidenschaft getrübten Bewußtsein handeln, — Besonnenheit, Bedächtigkeit; wissen was man thut, was man thun kann, daher Bescheidenheit, Selbstkenntniß; im engern Verstande, der aber mit dem allgemeinen genau zusammmenhängt (!), heißt es Beherrschung, Mäßigung der Begierden, Enthaltsamkeit" — in welcher letztern Bedeutung das Wort bei Platon gewöhnlich vorkomme. Wissen was man thut, und daher — Bescheidenheit? Weiß denn der Unbescheidene nicht, was er thut? Ferner stehen „bei gesundem Verstande sein" und „Enthaltsamkeit" nicht im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besondern, sondern sind sich nebengeordnet und das eine gehört dem Denken, wie das andere dem Handeln. Und wenn es endlich ganz falsch wäre, daß σωφρ. Gesundheit des Verstandes ist, wie dann? —

3) In engere Schranken weis't der Verf. des zweiten Alcibiades den Begriff μανίαν zurück, den gewöhnlichen Sprachgebrauch in jener sprichwörtlichen Redensart gleichsam verbessernd. Er faßt nämlich die μαινομένους, mit den ἡλιθίοις, ἐμβροντήτοις, μεγαλοψύχοις, ἀπείροις, εὐήθεσι unter der ἀφροσύνη zusammen und stellt diese der σωφροσύνη oder φρονήσει entgegen (denn beide sind gleich gesetzt p. 133. stereot. p. 51. l. 2. mit dem Frühern verglichen): die μανία ist dem Gegentheil der σωφροσύνης untergeordnet, sie ist also im eigentlichen Sinne, wie es dort heißt, ὑπεναντιον. Diese Unterscheidung nebst einer damit zusammenhängenden zwischen Klugheit (φρονήσει) und Geschicklichkeit (εἰδέναι τι), ist das allein Bedeutende in jenem Gespräch. Die unklaren Erörterungen über das Gebet am Anfang und Ende desselben scheinen das Machwerk einer andern ungeschickten Hand zu sein.

4) Sophist. p. 264. a.: „Δόξα ist eine Vollendung der διανοίας (des Vorstellens oder Denkens), nämlich ein stillschweigendes Bejahen und Verneinen in der διανοίᾳ." Die δόξα enthält also eine bestimmte Behauptung, ein Urtheil, welches unserer „Vorstellung" fremd ist. Vorstellung, Gedanke im Allgemeinen, im Gegensatz der Sinnesanschauungen (αἰσθήσεων), heißt vielmehr διάνοια (Theaet. p. 185. p. 195.); δόξα aber theils Fühlen theils Meinen, wovon uns der übergeordnete Begriff fehlt. Fühlen ist ein unmittelbares Behaupten ohne Bewußtsein der Gründe; Meinen ein mittelbares Behaupten mit mangelhaftem Bewußtsein der Gründe; beide Begriffe stehen dem Wissen entgegen; beide sind von Empfinden und Anschauen unterschieden; das Fühlen verbindet sich mit der Begeisterung, das Meinen liegt dem Wissen näher. Alle diese Eigenschaften der beiden deutschen Wörter finden ihre Anwendung auf die δόξαν.

5) Daß es der Verf. des Theages in seiner Darstellung des socratischen δαιμονίου, wie Schleiermacher sagt, Einleit. zum Theag., auch darin verfehlt habe, „daß er verwechsle und auf eine höchst verkehrte Art wunderbar zusammenführe die göttliche Schickung und jenes persönliche Vorgefühl," sehe ich nicht ein. Die getadelte Stelle heißt (p. 128.) ἐστὶ γάρ τι θείᾳ μοίρᾳ παρεπόμενον, ἐμοὶ ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον δαιμόνιον. Verwechselt ist hier Nichts; und muß Socrates nicht Alles Persönliche, was er sich nicht durch Wissenschaft selbstthätig erwarb, von der θείᾳ μοίρᾳ ableiten, wie z. B. auch Jon sein Kunstgefühl?

6) Wenn aber Schleiermacher meint Uebersetz. 1 Th. 2. B. p. 435., ἔμφρων komme nie außer in jener Stelle im Hipparch in dem Sinn von „sachverständig" vor, so irrt er.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Phileb. p. 17. οὕτως ἔμφρων περὶ τοῦτο (in der Musik) γέγονας; de leg. p. 669. a. τὸν μέλλοντα ἔμφρονα κριτὴν ἔσεσθαι δεῖ ταῦτα τρία ἔχειν, ὅ τέ ἐστι πρῶτον κ. τ. λ. de leg. p. 809. ἵνα περὶ αὐτὰ μᾶλλον ἔμφρονας (kundiger) ἀπεργάζονται.

7) Hätte Socher (Seite 133.) diesen Unterschied zwischen Erkenntniß und Erkenntniß der Erkenntnisse gemacht, so würde er sich noch bedacht haben, das herrliche Gespräch Charmides für unächt zu erklären. Daß die σωφρ. Wissenschaft der Wissenschaft sei, bezweifelt oder verneint Platon; daß sie Wissenschaft sei, zu verneinen, ist ihm nie eingefallen.

8) Ich schreibe nicht über das μέτριον, doch kann ich nicht von diesem geliebten Begriffe scheiden, ohne hier einiges, zum Theil noch nicht Beachtete, über ihn zusammengestellt zu haben. In den Nebenbuhlern stehn (wol nicht gut) die μέτριοι den Vielen und Wenigen entgegen. Das μέτριον bildet nur mit dem zu viel (ἄγαν) und zu wenig einen Gegensatz, doch steht auch de leg. d. 666. οὐκ ἐν πόλλοις ἀλλ' ἐν μετρίοις. Es heißt auch nur ziemlich, nicht ganz Alcibid. I. p. 130. εἰ δέ γε μὴ ἀκριβῶς, ἀλλὰ καὶ μετρίως κ. τ. λ.; auch klein: im Theätet heißt der Satz: „Theätet sitzt" λόγος μέτριος, ein kurzer Satz; auch genug: ἀλλὰ μέτριον εἶναι τοὺς καρπούς, sondern daß es genug de republ. p. 470. d. μέτρον ἂν ἔχοι, es möchte hinreichend sein leg. 957. a. μέτριος ἀνήρ ibid. p. 955. e., der weder zu reich noch zu arm ist; wir haben nur das Abstractum der Mittelstand.

9) Die Stelle: Euthydem. p. 281. c. heißt: Πότερον δὲ ἔντιμος ἢ ἄτιμος; Ἄτιμος. Πότερον δε ἀνδρεῖος, ὢν καὶ σώφρων, ἐλάττω ἂν πράττοι ἢ δειλός; Δειλός. Ich wage die Worte καὶ σώφρων für eingeschoben zu halten, σώφρων könnte leicht aus ὤν, womit es in manchen Handschriften große Aehnlichkeit hat, entstanden sein, und καὶ ward dann eingeschoben. Es fehlt nämlich im Gegensatze das Correlat, welches ein so sorgfältiger Schriftsteller, wie Platon, dem καὶ σώφρων gewiß gegeben haben würde. In sechs mit dieser Frage verbundenen Fragen stehen sich in jeder nur zwei Begriffe einander entgegen.

10) Eine Abhandlung über Seelenwohlgestalt darf wol noch ein Wort über einen ihr entzogenen Begriff sagen: εὐψυχία bei Passow nur: „Guter Muth, Tapferkeit, Standhaftigkeit." Aber leg. p. 791. p. 795. offenbar „gute Beschaffenheit, Wohlgestalt der Seele," so wie κακοψυχία in der ersten Stelle nicht „Kleinmuth, Feigheit" sondern „schlechter Seelenzustand" heißt.

Dr. K. Hoffmeister.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf