

Moderne Anklagen gegen den Charakter und die Lebensanschauungen Sokrates', Plato's und Aristoteles'.

Eine philosophie-geschichtliche Untersuchung
von Dr. E. Rolfes in Satzvey (Rheinland).

Es liegt unverkennbar in der Richtung unserer Zeit, die überlieferten Grundlagen der Geistesbildung gering zu schätzen, und ebenso der Forschung andere Ziele anzuweisen, als die Vorzeit verfolgte. Demgemäss ist man geneigt, auch die klassische griechische Philosophie, an die sich die ganze nachfolgende Entwicklung des Denkens angeschlossen hat, ungünstig zu beurtheilen und diese Ungunst selbst auf die Person ihrer ersten Begründer auszudehnen, gleich als ob man hoffte, dass mit ihrem sittlichen Ansehen zugleich die Auctorität ihrer Lehre geschwächt würde. Ein tieferer Grund jener Voreingenommenheit mag inanbetracht des herrschenden Pessimismus das Misstrauen gegen die Kraft der menschlichen Vernunft und die Stärke des sittlichen Willens sein. Denn man darf nicht zugeben, dass jene anerkannt grossen Männer inbezug auf die höchsten Fragen würdige Vorstellungen hatten, ohne das Dasein einer objectiven Wahrheit anzuerkennen, die sich von dem suchenden Geiste finden lässt; und ebenso darf man nicht einräumen, dass sie ihrer besseren Erkenntniss gemäss lebten, ohne die sittliche Freiheit und Selbständigkeit als eine Mitgift unserer Natur gelten zu lassen.

Man mag aber den Zusammenhang der Dinge beurtheilen, wie immer man will, jedenfalls muss die geschichtliche Wahrheit in Ehren bleiben, namentlich, wenn es sich um die Lebensanschauungen und den sittlichen Standpunkt von Männern handelt, die so gross in der Geschichte des Geistes dastehen. Auch muss es im Interesse der eigenen wissenschaftlichen Ehre vermieden werden, dass man die irrigen

Behauptungen Anderer gläubig nachspricht, oder ihre wahren Behauptungen aus Misverständniß in übertriebener Form sich aneignet, und dadurch zu erkennen gibt, wie wenig man sich durch selbständiges Studium mit dem Geiste der altklassischen Philosophie vertraut gemacht hat.

Es wird also keine überflüssige Arbeit sein, wenn wir im Folgenden einige der gewöhnlichsten Vorwürfe, die gegen die Väter der griechischen Philosophie, Sokrates, Plato und Aristoteles, im Umlauf sind, widerlegen.

Wir wollen zuerst die Anklage gegen die sittliche Beschaffenheit der genannten alten Philosophen vornehmen und sodann uns mit ihrem religiösen Standpunkte beschäftigen, wobei ihre Stellung zum Gottes- und Unsterblichkeitsglauben in Betracht kommt. Man darf nicht denken, dass wir mit diesem Vorwurfe disparate Dinge in Angriff nähmen. Denn der religiöse Standpunkt hängt mit dem Charakter auf's engste zusammen. Wenn Goethe mit Recht sagen konnte: „Wie Einer ist, so ist sein Gott; darum ward Gott so oft zum Spott“, so wird es auch gestattet sein, aus den religiösen Vorstellungen auf den Charakter zurückzuschliessen, und zwar nicht minder, wenn dieselben uns Achtung abnöthigen, als im umgekehrten Falle.

I.

Treten wir nun vor allem in die Prüfung derjenigen von den erhobenen Anklagen ein, die wohl unter allen die schwerste ist: Sokrates, Plato und Aristoteles, oder doch der eine und andere von ihnen, sollen dem griechischen Nationallaster der Päderastie ergeben gewesen sein.

Was Sokrates betrifft, so räumt zwar Döllinger in seinem Werke: „Heidenthum und Judenthum“¹⁾ ein, dass er von lasterhaften Ausbrüchen in dem angegebenen Punkte frei war, meint aber, dass er trotzdem nicht umhin gekonnt habe, in dieser Beziehung als Grieche zu empfinden, so dass er an dem Joche der krankhaften Neigung wie die meisten seiner Landsleute zu tragen gehabt habe. Andere dagegen gehen weiter und sagen einfach, dass sein Umgang mit der Jugend den verrufenen volksthumlichen Charakter trug: eine Rede-weise, bei der man sich alles Mögliche denken kann. Ueber Plato fällt Döllinger an derselben Stelle das sehr viel sagende Urtheil,

¹⁾ S. 686.

er habe unter dem Einflusse der genannten Epidemie so sehr den Sinn für Frauenliebe verloren gehabt, dass er in seiner Schilderung des Eros, des himmlischen wie des gemeinen, nur der Knabenliebe gedenke. Ueber Aristoteles äussert sich derselbe Schriftsteller¹⁾ in einer Weise, als ob er dem hässlichen Verdachte, der im Alterthum gegen ihn erregt wurde, seine Zustimmung gäbe.

„Nach Plutarch's Bemerkung“ — schreibt er — „wollten viele Väter den Umgang ihrer Söhne mit Philosophen überhaupt nicht dulden. Parmenides, Eudoxus, Xenokrates, Aristoteles, Polemon, Krantor, Arkesilaos werden vorzugsweise als Päderasten bezeichnet, und die Namen der von ihnen geliebten Jünglinge genannt.“

Es ist aber nicht schwer, sich von der Unwahrheit dieser Beschuldigungen zu überzeugen, oder wenigstens darüber klar zu werden, dass sie ohne Begründung auftreten.

Vernehmen wir zuerst die Worte, womit ein unverdächtiger Zeuge, Xenophon, der Jünger des Sokrates, über diesen seinen Lehrer und dessen Verhältniss zur Jugend sich ausspricht.

„Verwunderlich kommt es mir vor“ — so schreibt er in den Memorabilien — „wie sich manche Athener überzeugen lassen konnten, Sokrates verführe die Jugend, da er doch, abgesehen von seinem religiösen Sinn, erstlich in Hinsicht auf geschlechtliche Dinge und Essen und Trinken unter allen Menschen am enthaltsamsten war, sodann gegen Kälte und Hitze und alle Beschwerden durchaus abgehärtet, und endlich von früh an derart an wenige Bedürfnisse gewöhnt, dass er an sehr geringer Habe sehr leicht sich genügen liess. Wie hätte er nun, da er selbst so geartet war, Andere zur Gott- und Gesetzlosigkeit, oder zu geschlechtlichen Ausschweifungen, oder zur Weichlichkeit verleiten sollen?“²⁾ — „Indessen“ — so fährt unser Gewährsmann fort — „wenn Sokrates auch selbst nichts Böses gethan, wohl aber seine Schüler, wenn er Verkehrtes an ihnen wahrnahm, gelobt hätte, so wäre er mit Recht verurtheilt worden. Aber gerade das Gegentheil war der Fall. Als er bemerkte, dass Kritias in den Euthydemos verliebt war und unsittlich mit ihm umzugehen trachtete, warnte er ihn und sagte, es sei ein Kennzeichen niedrigen, gemeinen Sinnes und unschicklich für einen Ehrenmann, den Geliebten, bei dem man doch in Achtung stehen wolle, nach Bettlerart anzusprechen, und zu flehen und zu bitten, dass er gebe, und zwar nicht einmal Gutes. Als aber Kritias auf solche Reden nicht hörte, noch sich von seinem Treiben abwendig machen liess, soll Sokrates in Gegenwart vieler Anderer und des Euthydemos selbst sich geäussert haben, es gehe dem Kritias, wie ihm vorkomme, wie den Ferkeln, die sich gerne an den Steinen reiben.“³⁾

Man lese ferner bei dem genannten Autor, mit wie hohem sittlichen Ernste Sokrates den Kritobulos zurechtwies, als er erfuhr, dass derselbe den schönen Sohn des Alcibiades geküsst habe⁴⁾, wie

¹⁾ a. a. O. S. 689. — ²⁾ *Mem.* I. 2, 1 u. 2. — ³⁾ *Ibid.* 29 sq. — ⁴⁾ *Ibid.* I. 3, 8 sqq.

er allezeit zur entschiedensten Bezähmung der geschlechtlichen Lüste ermahnte, da, wie er meinte, derjenige, welcher solchen Dingen nachgebe, nicht leicht die Besonnenheit bewahren könne.¹⁾ Man bemerke das schöne Zeugniß, das ihm mit den Worten ausgestellt wird:

„Er war bezüglich der Enthaltbarkeit in einer solchen Verfassung, dass er sich leichter der schönsten und blühendsten Körper enthielt, als die anderen der hässlichsten und abgelebtesten.“²⁾

Man halte sich alles dieses vor, sagen wir, und urtheile dann, ob der gegen ihn geschleuderte Vorwurf Beachtung verdiene.

Vernehmen wir aber auch hierüber, was sich bei seinem anderen Schüler, Plato, findet!

In dem *Symposion* wird Sokrates so entschieden gegen den bewussten schmähhchen Verdacht in Schutz genommen, dass Männer, wie F. A. Wolf hierin sogar den eigentlichen Zweck der Schrift haben finden wollen.

„Dem Ansehen nach“ — so lässt er sich in seiner Einleitung zum »Gastmahl« vernehmen — „dem Ansehen nach hatte Platon bei der Verfertigung keinen geringeren Zweck als den, seinen Lehrer vor dem Verdachte zu schützen, als wenn sein Umgang mit jungen und wohlgebildeten Männern, insbesondere mit Alcibiades, noch etwas anderes als die Ausbildung und Verschönerung der Seele zur Absicht hätte, ein Verdacht, der in den folgenden Zeiten nur allzu oft gegen den tugendhaften Weisen erregt worden, und dem eben diese Schrift zur Bestätigung hat dienen müssen!“

Wenn nun auch heutzutage diese Auffassung aufgegeben ist, und vielmehr als Zweck des „Gastmahls“ ein allgemein philosophischer, die Darstellung und Empfehlung des wahren Idealismus, wird gelten müssen, so bleibt doch wahr, dass die Rede des Alcibiades in dem Dialoge eine überzeugende Apologie des Sokrates gerade bezüglich seiner sittlichen Lauterkeit darstellt. Nachdem Sokrates in der Tischgesellschaft bei Agathon das wahre Wesen der Liebe als Sehnsucht nach dem Ewigen geschildert hat, klopft Alcibiades in vorgerückter Stunde stark berauscht an's Thor, tritt in den Kreis der Gäste ein und hält, aufgefordert, das Lob des Eros zu feiern, eine Lobrede auf Sokrates, da derselbe doch, wie er mit Laune bemerkt, es nicht ertrage, wenn er in seiner Gegenwart einen anderen lobe.³⁾ Sokrates sei einem Satyr mit einer Zauberflöte zu vergleichen. Denn er allein und sonst keiner vermöge ihn durch seine Rede zu rühren und ausser sich zu bringen, so dass sein Herz poche und aus seinen Augen Thränen stürzten, wenn jener ihm zum Bewusstsein bringe, wer er

¹⁾ c. III., 8 init. — ²⁾ Schluss des III. Cap. — ³⁾ c. 30 u. 31.

sei, und in welchem knechtischen Zustande er sich befinde. Ja, er habe oft bei seinen Vorhaltungen geglaubt, nicht leben zu können, wenn er der alte bleibe.¹⁾ Sokrates sei aber auch mit den Silenen zu vergleichen, welche die Bildhauer mit Pfeifen und Flöten darstellen, die, wenn sie nach beiden Seiten hin geöffnet sind, inwendig Bildsäulen von Göttern enthalten. Denn er stelle sich an, als sei er in die Schönen verliebt, und hinwiederum thue er immer, als wisse er nichts. Beides sei aber nur äusserer Behang. Er strotze inwendig von Weisheit, und es kümmere ihn gar nicht, ob einer schön oder reich oder sonst im Besitze eines von der Menge gepriesenen Vorzuges sei. Er suche den Umgang junger Leute nur, um sie zu Liebhabern der Tugend und Weisheit zu machen. Und nun erzählt der vom Wein berauschte Tischredner, wie er es einst mit allerhand Künsten dahin gebracht habe, den Sokrates in der Nacht zum Lagergenossen zu bekommen, und dann sich ihm angeboten habe. Jener aber habe ihn mit feiner Ironie abgewiesen, und — „Wisset nur“, schliesst Alcibiades sein Bekenntniss, „bei Göttern und Göttinnen, dass, als ich mit dem Sokrates geschlafen, ich ebenso aufstand, als wenn ich mit einem Vater oder einem älteren Bruder geschlafen hätte.“²⁾

Es ist kaum nöthig, diesem Zeugnisse noch ein weiteres folgen zu lassen, indem wir auf das Verwerfungsurtheil hinweisen, welches Sokrates im *Phaedrus* über die Päderastie ausspricht. Der Liebende ist, wie Sokrates dort des weiteren ausführt, darauf bedacht, den Geliebten um jeden männlichen Sinn, um Kraft und Festigkeit zu bringen.³⁾ Er möchte ihn von Vater und Mutter und Freunden trennen, weil er sie für Störer und Tadler des ihm so angenehmen Umganges hält. Ja, auch den Reichthum, den jener etwa besitzt, misgönnt er ihm, weil der Arme leichter zu gewinnen und willfährig zu erhalten ist.⁴⁾ Die Freundschaft des Liebhabers ist mit keinem Wohlwollen verbunden, sondern ist schnöder Eigennutz: sie sieht im Anderen nur das Futter der eigenen thierischen Gier:

Denn wie Wölfe das Lamm, so Liebende lieben den Knaben.⁵⁾

Gewiss würde Plato solche Urtheile, die freilich zunächst seine eigene Ansicht enthalten, nicht dem Sokrates in den Mund gelegt haben, wenn dessen Charakter zu denselben nicht gepasst hätte. Man darf auch daraus, dass Sokrates bei Plato jene Rede, als schämte er sich ihrer, mit verhülltem Haupte hält und hernach einen

¹⁾ c. 32, p. 215 sq. — ²⁾ c. 33 sq. p. 216-219. — ³⁾ p. 239 C. — ⁴⁾ p. 239 E. 240. — ⁵⁾ p. 241 C. D.

Widerruf anstimmt, nicht schliessen, sie drücke nicht die wahre Meinung des Redenden aus. Wessen der Redende sich schämt, ist einzig dies, dass er seinen Worten den niedrigen und gemeinen Begriff der Liebe zu grunde gelegt hat, gleich rohen Leuten, die nichts anderes kennen, — nicht den Begriff jener reinen und edlen Liebe, die in der sinnlichen Schönheit nur den schwachen und unvollkommenen Widerschein der wahren, göttlichen Schönheit der Ideen sieht.¹⁾

Es sei schon bei dieser Gelegenheit vorgreifend bemerkt, wie verkehrt es von Döllinger ist, zu behaupten, Plato habe erst in seinem letzten Werke, den „Gesetzen“, durch Erfahrung und Alter belehrt, mit scharfem Tadel über das päderastische Verhältniss sich ausgesprochen und dessen Verderblichkeit betont.²⁾ Denn der *Phaedrus* wird ziemlich allgemein in die früheste Periode der litterarischen Thätigkeit Plato's gesetzt.

Wir beschliessen diese Zeugnisse mit dem Urtheil, das Plato im *Phaedon* über seinen Lehrer ausspricht, indem er ihn den besten, einsichtsvollsten und gerechtesten Mann seiner Zeit nennt.³⁾

Nehmen wir nun noch den Umstand in Betracht, dass auch in der gerichtlichen Klage gegen ihn der Knabenliebe nicht gedacht wird — denn das *διαφείγειν τοὺς νέους* in den Xenophontischen Denkwürdigkeiten⁴⁾ und in der Platonischen Apologie⁵⁾ geht nicht hierauf —, und dass auch die schonungslose Satire eines Aristophanes diesen Punkt durchaus unberührt lässt, so darf uns wohl die Unschuld des Sokrates in der angegebenen Beziehung für unanfechtbar gelten.

Bevor wir aber die Vertheidigung der in gleicher Weise Angeklagten, des Plato und Aristoteles, in die Hand nehmen, wollen wir, um nicht zu oft von einer Person zur anderen überzugehen, gleich noch einige verwandte Anschuldigungen gegen Sokrates erledigen. Er soll übermässige Neigung zu den Weibern gehabt und seinen Schülern den Umgang mit Hetären gerathen haben. Auch macht man es ihm zum Vorwurf, dass er sie zur Hetäre Theodota geführt und ihr gezeigt hat, wie sie am besten die Männer fangen könne. Endlich bezieht man ihn, dass er selbst das Uebermaas sinnlichen Genusses nicht geflohen habe, wobei man sich auf Stellen bei Plato und Xenophon über seine Theilnahme an Trinkgelagen beruft.

¹⁾ p. 250 A. B. — ²⁾ p. 687. — ³⁾ Schluss des *Phaedon*. — ⁴⁾ I, 1. —

⁵⁾ Cap. 11.

Auch diese Anschuldigungen sind entweder nicht wahr, oder bedürfen doch einer starken Abschwächung und müssen gegen Missdeutung sicher gestellt werden.

Was zunächst seine vorgebliche Unenthaltbarkeit betrifft, so ist dafür kein anderer Beleg vorhanden, als die Aussagen des Aristoxenus, eines Mannes, der sicher nicht früher als drei Jahrzehnte nach Sokrates' Tode geboren wurde, und der nachweislich ein durchaus ungläubwürdiger Zeuge ist.¹⁾ Auf diesen Gewährsmann stützen sich auch Cyrillus von Alexandrien²⁾ und Theodoret³⁾, wenn sie schreiben, er sei zwar im übrigen genügsam gewesen, *in re venerea* aber leidenschaftlich; jedoch sei dabei keine Ungesetzlichkeit untergelaufen, da er nur mit seinen Gattinnen oder mit öffentlichen Personen verkehrt habe. Die beiden genannten kirchlichen Schriftsteller bringen gleichzeitig im Anschluss an Aristoxenus den Bericht von der Bigamie des Philosophen, der auch wohl schwerlich historisch ist.

Der folgende Klagepunkt, angehend den Rath des Umganges mit Dirnen, wird vornehmlich durch die Berufung auf *Mem. I. 3, 14* gestützt. Es ist dasselbe schon oben angeführte Capitel, in welchem Sokrates den Kritobulus ermahnt, den Kuss eines Jünglings wie den Stich einer Tarantel zu fliehen, und ihm rath, auf ein Jahr in's Exil zu gehen, um in einer solchen langen Zeit von seinem Wahnsinn zu genesen. Dort also finden sich gegen Schluss des Capitels die Worte:

„Er meinte denn, es sollten diejenigen, welche in geschlechtlicher Beziehung sich nicht enthalten könnten, nur derartiges sich gestatten, wie es die Seele wegen eines wirklichen Bedürfnisses des Leibes zulasse, und was eben als Bedürfniss auch keinen Schaden bringe.“

Diese Stelle verräth freilich bei dem heidnischen Philosophen eine Ansicht von der Stärke und dem Rechte der Sinnlichkeit, die man nicht billigen kann. Um Schlimmeres zu vermeiden, soll der Umgang mit Hetären erlaubt sein. Aber die Stelle sagt doch nicht, dass er seinen Schülern einen solchen Umgang schlechthin anrieth, wie man behauptet. Es lässt sich immer noch annehmen, dass er bei ihnen nicht duldete, was er anderen nicht wehren wollte. Jedenfalls hat er es bei ihnen nicht gerne gesehen.

Andere Stellen, die Zeller aus den Xenophontischen „Denkwürdigkeiten“ anführt, um darzuthun, „wie weit Sokrates von der

¹⁾ Siehe Zeller, *Philos. d. Griech.* 4. Aufl. II, 1. S. 63 ff. — ²⁾ *Contra Iulianum* VI, 186 C. — ³⁾ *Curat. graec. aff.* XII, 63. p. 174.

grundsätzlichen Strenge unserer Moral entfernt ist¹⁾, erweisen sich, wenn man sie nachliest, weniger belastend, als vorgegeben oder insinuiert wird. Es sind die Stellen II. 1. 5, 2. 4; IV. 5. 9. Ausserdem die gleich unten zu erörternde Stelle über sein Gespräch mit der Theodota.

Die erste Stelle enthält eine Aeusserung des Sokrates aus einem Gespräche, das er über den Genuss und die Enthaltbarkeit geführt hat. Die Ehebrecher werden daselbst so thöricht genannt wie die Thiere, die vor geschlechtlicher Gier gegen Gefahren blind werden. Sie stellen dem Weibe des Nächsten nach, was das Gesetz verbietet, obgleich mannigfache Gelegenheit gegeben ist, die Begierde straflos zu befriedigen. Es ist gewiss nicht nothwendig, diese Stelle von der sittlichen Erlaubtheit der einfachen Unzucht zu verstehen. Man kann sie auch auf deren legale Straflosigkeit beziehen.

Noch bedenklicher für die Tadler des Sokrates steht es um die zweite Stelle.

„Die Eltern“ — so sagt Sokrates zu seinem Sohne Lamprokles — „sind die grössten Wohlthäter der Kinder, da sie ihnen das Leben gegeben haben. Und die elterliche Zeugung geht nicht aus sinnlicher Lust hervor, da Wege und Häuser von Gelegenheiten, dieselbe zu befriedigen, voll sind.“

Hier wird über die Erlaubtheit eines solchen Mittels, sollten wir meinen, nicht das Mindeste gesagt. Wie kann man also hieraus einen Schluss auf die mangelnde Strenge der sokratischen Moral ziehen?

In der dritten Stelle endlich wird zum Lobe der Enthaltbarkeit gesagt, dass sie den Genuss steigere.

„Die Unenthaltbarkeit“ — so lesen wir daselbst — „lässt Hunger und Durst und geschlechtliche Begierde und Schlafbedürfniss nie gross werden, und doch werden nur dadurch das Essen und Trinken und die geschlechtliche Befriedigung und Ruhe und Schlaf genussreich.“

Hier ist von keiner unordentlichen Befriedigung die Rede. Was aber die ordentliche betrifft, so ist dieselbe gut und der Natur entsprechend, und darum ist es auch nicht unstatthaft, den Genuss durch längere Enthaltung zu steigern. Es beweist also diese Stelle so wenig wie die anderen, was sie beweisen soll.

Von der durch Xenophon²⁾ bezeugten Thatsache, dass Sokrates mit seinen Schülern zur Hetäre Theodota gegangen ist, und mit ihr ein Gespräch über die Kunst Liebhaber anzulocken geführt hat, sollte man nicht so viel Wesens machen. Man darf den Unterschied

¹⁾ Philos. der Gr. II, 1. S. 68 f. — ²⁾ Mem. III, 11.

der Zeiten und der Sitten nicht vergessen. In dem heidnischen Athen erregte es keinen Anstoss, dass ein Sokrates die gefeierte Schönheit aufsuchte und ihr im Gespräche auf ironische, übrigens nicht unanständige Weise die Kunst, durch berechnete Zurückhaltung die Männer zu gewinnen, anempfahl. Gab er doch in der Unterhaltung deutlich genug zu erkennen, dass er selbst von der schönen Theodota nichts wissen wolle, da er andere Freundinnen habe, seine Schüler, die er durch die Liebestränke seiner Weisheit zu bezaubern suche. Hier tritt uns in der Rede des satirisch angelegten Mannes wieder die Metapher von der Verliebtheit entgegen, die bedenklichen Gemüthern so argen Anstoss gab; man sieht neuerdings, mit welchem Rechte, da er doch offenbar nur, um die einfältige Person zu narren, von seinen Freundinnen und Liebsten redet.

Es mag übrigens bei dieser Gelegenheit noch auf eine Stelle im „Gastmahl“ des Xenophon hingewiesen sein, die nach Zeller¹⁾ ersichtlich machen soll, wie er das Verhältniss zu seinen jüngeren Freunden vorherrschend in der Form des Eros, der leidenschaftlichen, auf ästhetischem Wohlgefallen beruhenden Neigung, gefasst habe.

„Ich könnte keine Zeit nennen“ — spricht Sokrates — „in der ich nicht von der Liebe zu jemand gefesselt bin.“ „Auch Niceratus“ — fährt er fort — „liebt, wie ich vernehme, seine Gattin und wird von ihr wiedergeliebt. Wer von uns aber wüsste nicht, dass Hermogenes von der Liebe zur Ehrbarkeit, καλοκαγαθία [geistige Guttheit und Schönheit], worin diese Tugend auch bestehen möge, verzehrt wird?“²⁾

Man sieht aus dieser Zusammenstellung der Liebesneigungen, dass Sokrates von der sinnlichen Liebe nur das Bild entlehnt, um die geistige oder himmlische vorzuführen. Das ist jene Liebe, die wir schon aus dem *Phaedrus* kennen. Zu ihrer Charakterisirung stehe hier aus dieser Schrift noch eine weitere Stelle.

„Die ganze Rede, die wir bisher gehalten haben, dreht sich um den Wahnsinn, welcher den befällt, der beim Anblick irdischer Schönheit der wahren sich erinnert, und dieser Wahnsinn ist die beste unter allen Begeisterungen. Wer seiner theilhaftig die Schönheit liebt, heisst ein Liebhaber, ἐραστής.“³⁾

Wir kommen nun zu der letzten Ausstellung, die sich auf die Mässigkeit des Sokrates bezieht. Wir lesen darüber bei Zeller:⁴⁾

„Seine vielgerühmte Mässigkeit hat nichts Ascetisches. Sokrates liebt fröhliche Gesellschaft, wenn er auch lärmende Gelage vermeidet, und so wenig er ihn aufsucht, so flieht er doch bei gegebener Veranlassung nicht allein den

¹⁾ a. a. O. S. 69. — ²⁾ *Sympos.* 8. 2. — ³⁾ *Phaedr.* c. 30. p. 249 D. E. —

⁴⁾ a. a. O. S. 68.

sinnlichen Genuss nicht, sondern auch nicht das Uebermaas desselben: die kleinen Becher des Xenophontischen Gastmahls werden nicht verlangt, um sich gar nicht, sondern nur, um sich nicht allzu schnell zu steigern, und Plato lässt von Sokrates rühmen, dass er gleich geschickt sei, wenig und viel zu trinken, dass er Alle mit Trinken überwinde, aber selbst niemals betrunken werde; ja, am Schlusse seines Gastmahls zeigt er uns den Philosophen, nach einer beim Humpen durchwachten Nacht, und nachdem er die ganze Gesellschaft niedergetrunknen, seinem gewohnten Tagewerk, als ob nichts geschehen wäre, nachgehend!“

Man kann zugeben, dass an dieser Darstellung etwas Richtiges ist. Aber sie ist nicht frei von Schiefheiten und lässt einen Umstand der Platonischen Schilderung ausser Acht. Was die erwähnten kleinen Becher bei Xenophon betrifft, so fordert Sokrates sie nicht, um nicht zu schnell in heitere Stimmung zu gerathen; er fordert sie, damit die Tischgenossen nicht durch Trunkenheit, sondern durch gemässigte Anregung froh gestimmt werden. Es handelt sich also um den Gegensatz zwischen Trunkenheit und erlaubter Fröhlichkeit. Man vergegenwärtige sich den Zusammenhang bei Xenophon.¹⁾ Da andere Tischgenossen grosse Trinkschalen wollen, wendet Sokrates ein, auch er halte durchaus dafür, dass man trinken müsse. Denn der Wein mache froh und verscheuche die Trauer. Aber, wie nicht ein Platzregen sondern ein milder Regen den Fluren nütze, so müsse man auch den Wein nicht in grossen Mengen hinuntergiessen, um nicht an Leib und Seele in's Schwanken zu gerathen, so dass man nicht mehr athmen, geschweige etwas Vernünftiges reden könne.

„Wenn aber“ — so schliesst er diese Rede — „die Diener uns mit kleinen Bechern ausgiebig bethauen, wofern ich dieses Bild anwenden darf, so werden wir nicht vom Wein zur Trunkenheit bezwungen, sondern gütlich von ihm überredet, in aufgeräumte Stimmung gerathen.“

Was sodann den Punkt angeht, dass Sokrates nach der Darstellung im Platonischen „Gastmahl“ die ganze Bankgenossenschaft niedertrinkt, so wird am Ende Plato hierin so wenig wie in anderen Zügen seines „Gastmahls“ ernst genommen sein wollen. Das *Symposion* ist eine Dichtung, zu dem Zwecke ersonnen, um philosophische Wahrheiten durch die dramatische Umhüllung anziehender zu machen. Wir werden es nicht wörtlich nehmen, dass Alcibiades schwer betrunken und, beim Gehen unterstützt, das Festgemach betritt, kaum imstande ist, die Gäste zu erkennen, vorher noch eine ganze Kühltische voll Wein hinuntergiess und dann jene herrliche Lobrede auf den Sokrates hält. Wir nehmen den trunkenen Plauderer nicht ernst,

¹⁾ *Symp.* 2, 23 ff.

wenn er sagt, er habe den Sokrates eine ganze Nacht umschlungen gehalten. Und ebenso dürfen wir es wohl mit der Schilderung halten, der gemäss Sokrates den Wettkampf im Trinken aufnimmt, dem Alcibiades nachkommend die Kühlschale ebenfalls leert, nach Ankunft neuer Nachtschwärmer sich an dem ganz maaslosen Zechen beteiligt, und dann noch beim Hahnenschrei ruhig dasitzt und mit Aristophanes und Agatho über Komödie und Tragödie philosophirt. Wie vereinbarte sich mit diesem Vorgange das ausdrückliche Zeugnis des Alcibiades: „Nie hat jemand den Sokrates betrunken gesehen“¹⁾ Wir können also die Zeller'sche Darstellung nicht für ganz zutreffend halten. Wahr ist aber jedenfalls, dass nach Plato's wirklicher Absicht Sokrates für einen Mann gelten soll, der stark im Trinken war. Denn nicht blos der berauschte Alcibiades sagt von ihm²⁾, dass er, ohne betrunken zu werden, so viel austrinke, als einer nur wollte, sondern dasselbe sagt auch schon beim Beginne des Mahles Eryximachus:

„Es ist uns angenehm, dass die stärksten Trinker in der Tafelrunde heute mässig bleiben wollen; denn wir sind nie stark darin. Den Sokrates aber nehme ich aus; denn er ist in beidem tüchtig, so dass es ihm einerlei sein wird, was von beidem wir thun“³⁾

II.

Nach dieser vorläufigen Ehrenrettung des Sokrates wenden wir uns zur Vertheidigung des Plato. Wir haben denselben einstweilen nur wegen seines Verhältnisses zur Päderastie in Schutz zu nehmen. Indessen ist hier von einem ernsten Verdachte, als habe er etwa zu diesem Laster hingeneigt, keine Rede. Dies spricht auch Zeller unumwunden aus. Nachdem er der mancherlei Verunglimpfungen gedacht hat, denen Plato's Charakter schon im Alterthume ausgesetzt gewesen sei, und unter den gegen ihn vorgebrachten Dingen an erster Stelle vielfache Liebesverhältnisse mit Männern und Weibern genannt hat⁴⁾, gibt er über den wirklichen Thatbestand folgendes Urtheil ab:

„Alle diese Anklagen erscheinen, so weit wir ihre Wahrheit näher zu prüfen imstande sind, so unbegründet, dass kaum ein Kleinstes von ihnen übrig bleibt, und soweit dies nicht der Fall ist, so schlecht bezeugt, dass sie uns in der Achtung, welche uns die Schriften des Philosophen auch vor seinem Charakter einflössen, nicht irre machen dürfen. So weit sich der Mann aus seinen Werken beurtheilen lässt, können wir uns nur eine sehr hohe Vorstellung über Plato's Persönlichkeit bilden“⁵⁾

¹⁾ *Symp.* 220 A. — ²⁾ 214 A. — ³⁾ 176 C. — ⁴⁾ a. a. O. 427. — ⁵⁾ a. a. O. S. 429 f.

Wenn nun Plato hiernach bezüglich der Päderastie einwandfrei dasteht, so wird doch in anderer Beziehung gerade in Hinsicht auf dieses Laster ein schwerer Vorwurf gegen ihn erhoben. Er soll sich durch seine Stellungnahme zu demselben insofern eine Blöße gegeben haben, als er es durchgängig als Bild benutzt, um die Liebe, auch die reine und wahre, darzustellen. Auf diese Weise habe er die Knabenliebe gewissermaassen mit einem Scheine der Verklärung umgeben, und diesen Misgriff habe er erst spät erkannt, nachdem ihm allmählich die schädlichen Folgen des Lasters zum Bewusstsein gekommen seien. Dieses ist der Sinn der Anklage, die Döllinger gegen unseren Philosophen vorbringt. Wir haben seine Worte zum theil schon oben angeführt, müssen sie aber jetzt vollständig bringen. Nach der Versicherung, Plato habe unter dem Einflusse der moralischen Seuche so sehr den Sinn für Frauenliebe verloren gehabt, dass er in seinen Schilderungen des Eros nur der Knabenliebe gedenke, fährt er fort:

„Offenbar war man in Griechenland dahin gekommen, die Neigung zu einem Weibe als das Niedrige und Unedle, die Liebe eines Jünglings dagegen als das des gebildeten Mannes allein Würdige zu betrachten. So idealisch auch Platon im *Phaedrus* und *Symposion* die Männerliebe dargestellt hat, so gibt er doch zu, dass in einer unbewachten Stunde, oder im Uebermaasse des Weingenußes »die beiden wilden Rosse zusammenkommen«, das heisst ohne Bild, dass zuweilen auch bei den edlen, erotischen Verbindungen von Männern und Jünglingen etwas vorkommen könne, »welches der gemeine Haufe für das Höchste hält«. Doch hat er in seinem letzten Werke, den ‚Gesetzen‘, ohne Zweifel durch Erfahrung und Alter belehrt, mit scharfem Tadel über das Verhältniss, dessen Verderblichkeit er klar erkannte, sich ausgesprochen.¹⁾“

Der Gegensatz, der hier zwischen dem Plato von früher und von später aufgestellt wird, ist unrichtig. Plato hat die Päderastie früher nicht minder als später verurtheilt; man kann aber freilich in einem gewissen Sinne auch sagen, dass er sie nachher so wenig als vorher getadelt hat. Er kennt nämlich eine doppelte Päderastie, die lasterhafte, thierische, und die reine, philosophische; und die ganze Anklage, die man gegen ihn kehrt, beruht darauf, dass man zwischen diesen beiden Arten nicht unterscheidet.

Und doch hat Plato von seiner Seite alles gethan, dem peinlichen Misverständnisse zu wehren. Wo immer er die Liebe des philosophischen Mannes und seiner Schüler als ein Mittel wohlthätiger Wechselwirkung anpreist, da versäumt er nicht, sie zu der gemeinen

¹⁾ a. a. O. S. 687.

Ausgeburts einer regellosen Wohlthut in Gegensatz zu stellen. Im *Phaedrus* verheißt er nur derjenigen Seele unter allen eine baldige Rückkehr in die himmlische Heimath nebst Anschauung der idealen Wahrheit, die im irdischen Leben aufrichtig philosophirt oder philosophisch Knaben geliebt hat: ἡ ψυχὴ ἡ τοῦ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας.¹⁾ Ebendasselbst aber unterscheidet er auch auf das strengste die beiden Arten der Liebe.

„Wer nicht“ — so läßt er den Sokrates sagen — „erst vor kurzem eingeweiht worden oder schon verderbt ist²⁾, der wird nicht rasch von hier dorthin zur Urschönheit geführt, wenn er dessen, was hinieden ihren Namen hat, ansichtig wird. Daher empfindet er bei dessen Anblicke keine fromme Scheu, sondern, der Lust ergeben, sucht er sich wie ein vierfüßiges Thier zu begatten, und in seiner rohen Weise fürchtet und scheut er sich nicht, widernatürlich der Lust nachzugehen. Der eben Eingeweihte dagegen, der das Damalige vielfältig geschaut hat, wird, wenn er ein gottähnliches Antlitz sieht, welches die Schönheit vollkommen nachbildet, oder irgend eine gottähnliche Körpergestalt, erst von einem Schauer ergriffen, und es wandelt ihn etwas von den damaligen Aengsten an³⁾; dann aber verehrt er jene, sie anschauend, wie einen Gott, und wenn er nicht den Schein der Exaltirtheit fürchtete, so würde er dem Liebliche wie einem Götterbilde und Gotte opfern.“⁴⁾

Aber auch schon vorhin hatte Plato die sittliche Reinheit der philosophischen Knabenliebe bestimmt ausgesprochen, indem er erklärte, dass der von ihr Ergriffene nur nach den höheren Dingen trachte und das Irdische gering schätze.

„Wer beim Anblick der irdischen Schönheit“ — so hatte er gesagt — „sich an die wahre erinnert und dadurch Flügel empfängt und auffliegen möchte, aber aus Unvermögen nur wie ein Vogel nach oben blickt und das, was unten ist, nicht beachtet, wird von der Menge als wahnsinnig verschrien; aber dieser Wahnsinn ist unter allen Begeisterungen die beste sowohl für die Besitzer desselben als für den Theilnehmer an ihr.“⁵⁾

Im „Gastnahl“ treffen wir auf den Gegensatz der gemeinen und der himmlischen Liebe bei jenem nächtlichen Vorkommnisse, das der trunkene Alcibiades ausschwätzt. Die erstere Liebe ist in dem aufdringlichen Alcibiades verkörpert, die letztere in dem keuschen Sokrates.

„Ich hatte“ — so erzählt der ebenso wissbegierige als leichtsinnige Sohn des Klinias — „die Götterbilder gesehen, die sich im Inneren des Sokrates wie

¹⁾ 248 E. 249. — ²⁾ Das heisst: nicht zu denen gehört, die erst jüngst im vorleiblichen Dasein an den himmlischen Weihen theilnahmen und darum noch nicht durch langes Nichtgedenken daran sich Befleckungen zugezogen haben. — ³⁾ Bezieht sich auf die Anstrengung, das Göttliche anzuschauen, welche die Seelen einst in den himmlischen Räumen, beunruhigt durch den entgegengesetzten Zug der Neigung, aufbieten mussten. — ⁴⁾ 250 E. 251. — ⁵⁾ 249 D. sq.

in einem geschnitzten Silen aufgestellt finden, und sie waren mir so göttlich, golden, durchaus schön und bewundernswerth vorgekommen, dass ich sogleich das thun zu müssen glaubte, was er mir befahl. Und indem ich meinte, dass er sich ernstlich um meine Schönheit bemühe, hielt ich das für einen Fund und für einen ausserordentlichen Glücksfall für mich, als ob es nun in meiner Macht stände, vom Sokrates, wenn ich ihm gefällig wäre, alles zu hören, was er wüsste.“

Hierauf führt er die Rede an, mit welcher Sokrates seine Zustimmung zurückwies.

„Lieber Alcibiades, du scheinst in der That nicht thöricht zu sein, wenn nämlich das wahr ist, was du von mir sagst, und in mir irgend eine Kraft ist, durch die du besser werden könntest; wahrlich eine wunderbare und deine Wohlgestalt weit übertreffende Schönheit würdest du dann in mir erblicken. Wenn du also, diese erblickend, mit mir in Gemeinschaft zu treten und Schönheit gegen Schönheit einzutauschen trachtest, so hast du mich nicht wenig zu über-
vorthen im Sinne, sondern suchst dir für den Schein des Schönen dessen Wahrheit zu erwerben und denkst thatsächlich, Gold für Kupfer einzutauschen.“¹⁾

Auch in der „Republik“ schliesst Plato ganz wie im *Phaedrus* und im „Gastmahl“ die sinnliche zuchtlose Lust von dem Verkehr des Liebenden und des Geliebten aus.

„Der rechte Eros liebt seiner Natur nach einen Sittsamen und Schönen auf besonnene und edle Weise. Demnach ist die Lust der geschlechtlichen Befriedigung zum rechten Eros nicht hinzuzubringen, und es dürfen mit derselben weder der Liebhaber noch der Liebling Gemeinschaft haben. Für den in der Gründung begriffenen Staat wäre also gesetzlich vorzuschreiben, dass der Liebhaber nur des Schönen halber den Liebling lieben, seinen Umgang suchen und, falls dieser es sich gefallen lassen wolle, ihn wie einen Sohn lieblosen dürfe; im übrigen aber muss er mit dem, um den er sich bemüht, so umgehen, dass er niemals scheine, darüber hinaus seinen Verkehr auszudehnen; wo nicht, so werde er sich den Vorwurf des Mangels an edler Bildung und Sinn für das Schöne zuziehen.“²⁾

Diese Stellen beweisen zur Genüge, dass Plato die Päderastie in jeder Periode seiner schriftstellerischen Thätigkeit streng misbilligt hat. Ebenso wird aber dieselbe in den „Gesetzen“, wie jeder an den betreffenden Stellen³⁾ nachsehen kann, nicht in der Weise verpönt, als ob damit gleichsam ein Widerruf früherer Aeusserungen geleistet werden sollte. Man sieht nicht das Mindeste davon, dass der Autor sich bewusst wäre, seinen Standpunkt zur Frage gewechselt zu haben.

Dagegen ist nicht einwandfrei, sondern wird von Döllinger mit Recht getadelt, was wir an der von ihm angeführten Stelle⁴⁾ über die unter den Liebenden mitunter vorkommenden argen und hässlichen

¹⁾ p. 216 E. 217 A. 218 E. — ²⁾ III. 403 A. sqq. — ³⁾ I. 636 C. VIII. 836 B. sqq. 838 E. 841 D. — ⁴⁾ *Phaedr.* 256 B. sqq.

Ausschreitungen lesen. Wenn dieselben durch ihre Leidenschaft in unbewachten Momenten zu weit geführt würden, im übrigen aber sich ihr Leben lang treu blieben, so würden ihre Seelen zwar unbefiedert, und sonach unfähig zur Betrachtung der Ideen, aber doch mit dem Triebe, sich zu befiedern, aus dem Leibe scheiden, so dass sie für ihren Liebeswahnsinn nicht geringen Lohn davontrügen. Die Milde, womit Plato sich hier über das hässliche Laster äussert, ist in der That wenig angebracht und in hohem Maasse auffallend. Dieselbe lässt sich vielleicht nur aus der grossen damaligen Verbreitung der Unsitte erklären, die eine nachsichtige Beurtheilung der einzelnen Fälle einigermaassen rechtfertigen konnte. Allerdings erkennt man hieraus auch, wie das sittliche Urtheil selbst der Besten und Edelsten ohne den Leitstern der Offenbarung hin und wieder, selbst in wichtigen Dingen, irre geht.

Es soll ferner nicht geleugnet werden, dass das päderastische Verhältniss auch in der idealen Form bei Plato die Gefahr geschlechtlicher Verirrung unmittelbar in sich barg. Er selbst hat ohne Zweifel an ein ganz reines, aller Gemeinheit fernstehendes Verhältniss gedacht. Aber um dasselbe zu verwirklichen, dazu würden Menschen von anderer Art, als sie jetzt sind, erforderlich sein. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die Kritik begreiflich, die Aristoteles an der Platonischen Knabenliebe übt, indem er bemerkt, ein solches Verhältniss würde unter Blutsverwandten, wie Vätern und Söhnen, unzulässig sein, und auch aus diesem Grunde neben vielen anderen sei die Weiber- und Kindergemeinschaft der Platonischen „Republik“, die das verwandtschaftliche Verhältniss nicht erkennen lasse, abzulehnen.¹⁾

Das Vorstehende könnte mit der eben gemachten Einschränkung zur Vertheidigung Plato's genügen. Wir würden aber über die wahre Natur des platonischen Eros unvollkommen unterrichtet bleiben, wenn wir uns nicht mit der reinen, abstracten Idee, die ihm zugrunde liegt, noch etwas näher bekannt machen wollten. Dieselbe ist keine andere, als dass der menschliche Geist von der sinnlichen Schönheit, die allein unter den idealen Dingen mit leiblichen Augen geschaut wird, zu der geistigen und Urschönheit, die Gott selbst ist, geführt werden soll. Im „Gastmahl“ spricht sich Sokrates hierüber mit aller Bestimmtheit aus. Man weiss, dass er diese Rede, wohl um die Erhabenheit ihres Inhaltes anzudeuten, von einer fremden weisen Frau, der Diotima, gehört haben will. Nachdem dieselbe die Liebe als

¹⁾ *Polit.* II. 4. 1262 a 32 sqq.

die angeborene Sehnsucht der Seele nach einem ewigen und unvergänglichen Glücke geschildert hat, erhebt ihre Rede sich höher, indem sie fortfährt:

„So weit, mein Sokrates, kannst vielleicht auch du in die Geheimnisse der Liebe eingeweiht werden. Ob du es aber auch fähig sein würdest, wenn jemand die höchsten und letzten, um derenwillen auch jene da sind, gehörig vorzutrage, weiss ich nicht. Indes will ich sie darlegen, sprach sie, und es an Bereitwilligkeit durchaus nicht fehlen lassen; versuche aber zu folgen, wenn es dir möglich ist. Es muss nämlich der, sprach sie, welcher die Sache gehörig angehen will, zwar als Jüngling damit anfangen, dass er sich an die körperlich Schönen heranwagt und zuerst einen davon liebt und schöne Reden in ihm erzeugt. Hernach muss er merken, dass die Schönheit an jedem Körper mit der an jedem anderen Körper verschwistert ist, und es würde, wo es die Schönheit der Gestalt zu verfolgen gilt, grosser Unverstand sein, die an allen Körpern vorkommende Schönheit nicht für eine und dieselbe zu halten; wenn er dieses aber eingesehen, muss er als Liebhaber aller körperlich Wohlgebildeten dastehen und in der heftigen Liebe zu einem nachlassen, indem er dies verachtet und für geringfügig hält. Aber nach diesem muss er die Schönheit in den Seelen für werthvoller halten als die im Körper, so dass er, auch wenn ein der Seele nach Trefflicher nur geringe Schönheit besitzt, doch damit zufrieden ist, ihn liebt, pflegt und solche Reden erzeugt und sucht, welche die Jünglinge besser machen können. So wird ihm allmählich auch die Einsicht in das Schöne der Sitten und Gesetze reifen; er wird sehen, wie auch hier alles unter sich verwandt ist, und neben dieser Schönheit wird ihm die körperliche unbedeutend vorkommen. Nach den Lebenseinrichtungen aber muss man ihn zu den Wissenschaften führen, damit er auch deren Reize schaue, und nicht mehr, indem er bereits auf das Schöne in seiner Fülle hinsieht, wie ein Sklave dem Liebreize eines Einzelnen diene, indem er die Schönheit eines Knäbleins oder eines tugendhaften Menschen oder einer einzelnen Einrichtung liebt, und so als schlecht und kleindenkend erscheine, sondern hingewandt nach dem unendlichen Meere des Schönen und dasselbe betrachtend, viele schöne und erhabene Gedanken erzeuge in unermesslichem Weisheitsstreben, bis er, so weit erstarkt und genährt, eine einzige Wissenschaft des Schönen sich erscheinen sieht von folgender Art und von folgendem Inhalt. Suche aber, sprach sie, auf das, was ich sagen werde, so aufmerksam als möglich zu sein.

„Wer nämlich in den Liebessachen bis hierher geleitet worden, die Schönheiten der Reihe nach richtig betrachtend, der wird, indem er sich bereits der Vollendung in den Liebessachen nähert, plötzlich ein Schönes von wunderbarer Natur erblicken, eben jenes, mein Sokrates, weswegen alle früheren Anstrengungen stattfanden, welches erstens stets ist und weder entsteht noch vergeht, weder zu- noch abnimmt, dann nicht in einer Hinsicht schön, in anderer hässlich ist, noch bald schön, bald nicht, noch im Vergleich zu diesem schön, im Vergleich zu jenem hässlich, noch hier schön, dort aber hässlich, als ob es für einige schön, für andere aber hässlich wäre. Auch wird ihm ferner das Schöne nicht wie ein buntes Sinnenbild erscheinen nach Art eines holden Antlitzes oder schöner Hände oder von sonst etwas, was dem Körper angehört; ebensowenig

wie eine Rede oder eine Wissenschaft, noch als irgendwo an einem Anderen als dessen Eigenschaft seiend, etwa an einem lebenden Wesen oder an der Erde oder am Himmel oder an sonst etwas; vielmehr ist, was er schaut, das Schöne an und für sich, mit sich selbst stets einartig; alles andere Schöne aber hat an jenem Antheil in einer Art, dass, während das Andere entsteht und vergeht, jenes weder zu- noch abnimmt, noch überhaupt irgend einen Wandel erleidet. Wenn also Einer von dem angegebenen Ausgange, durch wahre Knabenliebe aufwärts steigend, *διὰ τὸ δρῶς παιδεραστεῖν ἐπαιῶν*, jene Schönheit zu erblicken anfängt, der möchte schon einigermaassen aus der Nähe an die Vollendung reichen“¹⁾

Aus dieser Darlegung können wir bezüglich des Eros ein Dreifaches entnehmen. Derselbe ist erstens nichts anderes als das der wahren Weisheit im Werke sowohl als im Wissen zugewandte Streben, ist, wie Zeller²⁾ zutreffend sagt, der Trieb, die Wahrheit nicht blos in sich, sondern auch in anderen praktisch zu verwirklichen, weswegen er auch von Plato als Zeugungstrieb, Eros, bestimmt wird. Da es nun vornehmlich nicht Weiber, sondern junge Männer waren, die zur Weisheit erzogen werden sollten, so erklärt sich der Name Knabenliebe, indem das Wort *παῖς* auch überhaupt jüngere Leute in Rücksicht auf ihr Verhältniss zu Eltern und Lehrern bezeichnet. Indessen waren auch Frauen der Gegenstand der philosophischen Liebe, wie wir z. B. oben den Sokrates im Xenophontischen „Gastmahl“ 8, 2 aussagen hörten, dass Eheleute gegenseitig von dieser Liebe ergriffen seien.

Zweitens lässt uns die vorliegende Stelle erkennen, dass sinnliche Ausschreitungen mit dem eigentlichen philosophischen Eros nichts zu thun haben. Dieser ist von vornherein auf Erkenntniss und Tugend als höchstes Ziel gerichtet, und wenn er auch bis zu dessen Erreichung verschiedene Stufen zu durchschreiten hat, und von der körperlichen Schönheit seine ersten Impulse empfängt, so würde er doch durch Hingabe an die Sinnenlust sich nur vom Wege verirren.

Drittens verdient der speculative Flug, der dem Eros zugemuthet wird, besonders hervorgehoben zu werden. Die Bahn, die er durchmessen soll, ist einfach der Weg, auf dem die denkende Vernunft von den Geschöpfen und ihrer Schönheit und Gutheit zu dem unwandelbaren Grunde aller Vollkommenheit, zu Gott, emporsteigt. Die Verwandtschaft aller Schönheit, ihre Einheit in der Art und Gattung, wird darum so streng betont, damit man die Einheit ihres Ursprunges

¹⁾ Cap. 28 u. 29 bis 211 C. — ²⁾ a. a. O. S. 609.

ermesse. Sie könnte nicht überall mit demselben Namen genannt werden, wenn sie nicht ihrer Natur nach überall eine und dieselbe wäre, und sie kann nicht in allen Dingen dieselbe sein ausser durch Theilnahme an einer Schönheit, die sich stets gleich bleibt, weil sie die wesenhafte, die reine und lautere Schönheit ist. Das erscheinende Schöne ist ein Zusammengesetztes: Schönheit und diese besondere Darstellung, dieser besondere Grad der Schönheit. Das Zusammengesetzte geht aber zurück auf ein Einfaches. Es muss also eine Schönheit geben, die nur Schönheit ist, die Schönheit selbst, und von ihr muss alles Schöne, wovon wir hier Erfahrung haben, sich ableiten.

Dies ist also der platonische Eros: die Liebe zum Wahren, Guten und Schönen, die tief in der Menschenseele schlummert, beim Anblick schöner Gestalten zum Leben erwacht, an Tugendbeispielen sich nährt und stärkt, durch die Philosophie zur Begeisterung entzündet wird und in der Erkenntniss und Liebe des höchsten Gutes zur Vollendung kommt. Der Eros ist, wie die weise Diotima erzählt¹⁾, ein Sohn der Penia und des Gottes Poros, der Dürftigkeit und der Betriebsamkeit, in der Mitte stehend zwischen Sterblichen und Unsterblichen. Denn die Liebe entspringt einestheils aus der Bedürftigkeit des Menschen, andernteils aus seiner Anlage für das Höhere und Göttliche, welche ihn in den Stand setzt, den ihm fehlenden Besitz zu erwerben.²⁾ Der Eros ist der eigentliche Philosoph, der zwischen vollendeter Erkenntniss und Unverstand in der Mitte steht. Die Götter philosophiren nicht, noch begehren sie weise zu werden; denn sie sind es. Ebensowenig philosophiren die Unverständigen, noch begehren sie weise zu werden. Denn eben deswegen ist der Unverstand widerwärtig, weil Einer ohne schon gut und verständig zu sein, sich doch genug zu sein dünkt.³⁾

(Schluss folgt.)

¹⁾ *Sympos.* 203 B. sq. — ²⁾ Vgl. Zeller, a. a. O. S. 611 f. Anm. 7. —

³⁾ L. c. 203 E. 204.