

# Ueber den Tugendbegriff Platons in den Dialogen der ersten Periode, mit besonderer Berücksichtigung von Protagoras und Menon.

Von Elisabeth Thiel in Würzburg.

---

1. Das höchste Gut ist dem Griechen die „Eudaimonia“.

Das Mittel, sie zu erreichen, legt er in den Besitz von Kraft und Fähigkeit, die er der Auszeichnung, „Arete“, gleichsetzt. Das griechische „Arete“ ist also ein viel umfassenderer Begriff als der unserer „Tugend“.

Die einseitige Wertschätzung äusserer Güter, wie Macht, Ruhm und Ansehen, die überhaupt durchaus agonistische griechische Lebens-tendenz machte jene „Arete“ zur auszeichnenden griechischen Konkurrenz-tugend, zu einer vielseitigen Fähigkeit, in der zwischen sittlichen, natürlichen, angeeigneten oder angeborenen Eigenschaften gar kein Unterschied gemacht wurde. Sie konnte sich nach der griechischen Lebensanschauung hauptsächlich in der politischen Tätigkeit, als der am meisten manneswürdigen Beschäftigung, manifestieren.

2. Genau festzustellen, wie viel von Platons Ethik von ihm selbst, oder aus Lehren des Sokrates oder seiner Vorgänger herrührt, ist nicht so einfach; das liegt in der Form der Darstellung sowohl als auch in der Materie, die Platon zum Vorwurf seiner Spekulation gemacht hat, begründet. So umfangreich auch die Platonliteratur, besonders seit Schleiermacher, angewachsen ist, und so viele hervorragende Gelehrte dem Studium Platons ihre Lebensarbeit gewidmet haben, immer noch weisen die Ansichten der Forscher in Bezug auf viele der wichtigsten Punkte des Systems weitgehende Diskrepanzen auf. Daneben hat das Bestreben, Platon aus den Prinzipien und dem Geiste irgend eines modernen philosophischen Systems darzustellen und zu erklären, dazu beigetragen, die Schwierigkeiten, die sich dem Verständnis seines Systems darbieten, noch mehr zu verschärfen. Das Bekenntnis des Origenes findet noch heute seine be-

rechtigte Anwendung: „Neque inter nos quisquam est ita confidens, ut dicat se Platonis nosse omnia, quum tantopere inter se discrepent etiam eius interpretes“<sup>1)</sup>. Und Olympiodorus erzählt<sup>2)</sup>, Platon habe am Ende seines Lebens geträumt, er fliege als Schwan von Baum zu Baum, ohne von den vielen Schützen, die auf ihn zielten, getroffen zu werden. Simmias habe dies Gesicht dahin gedeutet, dass es den Erklärern nicht gelingen werde, Platon ganz zu erfassen.

Mit Sicherheit darf man behaupten, dass Platon in seinem Schaffen vom Nationalleben seiner Zeit sowohl, als von den ererbten Tendenzen des griechischen Charakters bestimmt war, unter dem Einflusse von Vorgängern und Zeitgenossen gestanden hat. Er ist der erste unter den griechischen Philosophen, der jene gründlich studiert und benutzt, ihre Prinzipien ergänzt und unter einem höheren Gesichtspunkte zur Einheit gebracht hat.

Was die religiöse Ueberlieferung anlangt, so erscheint Platon hierin als wesentliches Glied in der grossen Bewegung, durch welche jene Ueberlieferung ein festes und lehrhaftes Gefüge anzunehmen sich anschickte. Die Ehrfurcht und heilige Scheu, die er den religiösen Lehren und Kulturen entgegenbrachte, kommt in den schönen Worten in den „Gesetzen“<sup>3)</sup> zum Ausdruck: „Es muss verletzen, wenn wir das leugnen hören, was wir seit frühester Kindheit, von der Mutterbrust an, von Ammen und Müttern vernahmen, was sie wie einen Zaubersegen in Spiel und Ernst wiederholten; was unter Opfern und Gebeten und heiligen Handlungen uns vor die Augen tritt. Hören doch die Kinder ihre Eltern beim Opfern und Gebet und Flehen für sie und sich selbst zu den Göttern sprechen; sehen sie doch, wie Hellenen und Barbaren die Kniee beugen und sich niederwerfen in Bedrängnis und im Glück, beim Aufgange der Sonne und des Mondes und beim Niedergange“. Auch zu den Mysterien sehen wir die platonische Lehre in vielfacher Beziehung. Die Dialoge Phaedros und Phaedon stehen mit ihrer Lehre von der Prae- und Postexistenz der Seele vielfach auf dem Boden der Mysterienlehre. Die Paramythie vom Reichtum und Mangel im Gastmahl ist die freie Gestaltung eines samothrakischen Mythos<sup>4)</sup>, und auch in den

<sup>1)</sup> Origenes *Contra Celsum* lib. I cap. 12 (Migne, P. Gr. XI).

<sup>2)</sup> Olympiodor, *Vit. Plat.* 6.

<sup>3)</sup> Gesetze X 887.

<sup>4)</sup> Friedr. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, bes. der Griechen*, Leipzig 1810, 370.

Gesetzen, Timaeus und anderen Dialogen weisen die Erklärer vielfach nach, dass Platon auf Mystisches anspielt. Grossen Einfluss übte neben Pindar, bei dem sich eine völlige Vereinigung homerischer, orphischer und eleusinischer Vorstellungen findet, auf die platonische Eschatologie die pantheistische Lehre der Orphiker aus. Nach ihr war die Seele ein Hauch, der, vom Weltgeist losgerissen <sup>1)</sup> und durch die Winde verbreitet, von lebendigen Wesen eingeatmet wurde. In dem Kerker des Leibes zur Büssung ihrer vorzeitigen Sünden und des Falles von einer früheren Vollkommenheit eingeschlossen, dürfen sie diesen nicht eigenmächtig durch Selbstmord verlassen.

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, alle jene Einflüsse, die Platons philosophische Entwicklung mitbestimmt haben, abzuwägen, und ihre Spuren in Platons Schriften nachzuweisen. Nur der wesentlichsten jener Einflüsse, soweit sie auf die Entwicklung des platonischen Tugendbegriffes modifizierend eingewirkt haben, kann hier Erwähnung geschehen.

3. In der ersten oder vorsokratischen Periode griechischer Ethik wird diese durch das Erkenntnisstreben nach den Gesetzen und Zwecken des Menschenlebens auf der Basis des Kosmos, von dem der Mensch ein Teil ist, charakterisiert. Tugend und Glückseligkeit ist ihr die Harmonie des Menschen mit dem Kosmos (Weltganzen). Die mittlere Periode, die klassische Epoche in der Geschichte der philosophischen Ethik, der auch Platon zugehört, ist anthropologisch. Sie macht den Menschen zum Untersuchungszentrum, indem sie die Gesetze der Ethik im Menschen und nicht im Kosmos sucht. Mit ihr erreicht die Ethik einen Höhepunkt. Es beginnt jetzt ein systematisches Studium philosophischer Ethik, eine allseitige, fast universelle Mannigfaltigkeit von Theorien entsteht, und gleich jedem anderen Zweige der Philosophie wird sie von der Zeit der späteren Sophisten an bis zu Aristoteles in den Strudel widersprechender Meinungen hineingezogen.

Den Kampf um die zum Zwecke ethischer Untersuchungen unerlässlich notwendige Freiheit von Tradition, Glaubensvorstellung und anderen Einflüssen begonnen zu haben, ist das Verdienst der Sophisten. Der Tod des Sokrates bildete den Kulminationspunkt in jenem Kampfe, der eine so weitgehende Freiheit von der Volksreligion und dem öffentlichen Urteil für diesen Zweig der Philosophie nach sich zog, wie kaum eine spätere Periode sie mehr aufweist.

<sup>1)</sup> Aristoteles, *De anima*, 1. 5. 15.

Bevor bei den Griechen eine praktische Philosophie ins Leben trat, besaßen sie eine populäre ethische Spruchweisheit. Diese, durch die Erweiterung des Gesichtskreises und die Zunahme geistiger Bildung im 7. Jahrhundert hervorgerufen, wurde bald auf politische und Klugheitsregeln ausgedehnt und hat infolge ihrer Kürze und Einfachheit einen bestimmenden Einfluss auf die nationale Sittlichkeit ausgeübt. Um ihr eine noch grössere Autorität zu verleihen, hatte die Ueberlieferung sie an die Namen der sieben Weisen geknüpft.

In ihrer weiteren Entwicklung erscheint die griechische Ethik auf Tradition und Gesetz basiert, die beide die Norm des Handelns bestimmen. Der Staat, in dessen Verbands der Griechen die höchste Verwirklichung seines Lebensideals sah, wurde nunmehr neben der Tradition der Beschützer von Ordnung, Frömmigkeit und Sitte, dem es oblag, die höchsten Lebensgüter für alle, die in ihm lebten, zu verwirklichen.

Weiterhin brachten die demokratischen Bewegungen dem griechischen Volksgeiste zwar eine regere Tätigkeit und freiere Reflexion über die bestehende Ordnung, drängten die Vorrechte von Stand und Geburt in den Hintergrund und setzten an ihre Stelle die des Talentes und der persönlichen Tüchtigkeit; sie wirkten aber auch zersetzend auf die politischen Kräfte des Staates und auf die Pietät gegen das Gesetz.

Die Sophistik, nach ihrer wissenschaftlichen Seite eine Erscheinung der stetig fortschreitenden philosophischen und sonstigen Geistesbildung jener Zeit, machte sich mit der Uebernahme des Lehramtes für politische Kunst, als des notwendigen Hilfsmittels, den Wert der Persönlichkeit, der in den herrschenden Zuständen gestiegen war, zur Geltung zu bringen, jene Gestaltung des öffentlichen Lebens dienstbar; erwies sich jedoch in der Folgezeit als unfähig, die ihr zugefallene grosse soziale Aufgabe zu erfüllen. Von der Annahme ausgehend, dass alles Wissen und Behaupten problematisch sei, und nichts von vornherein feststehe, erklärten sie entgegen der damals herrschenden ethischen Tradition als die bestimmende Norm der Ethik, das naturgemässe individuelle Verlangen und Können. Recht und Unrecht wurde ihr von subjektiver Meinung bestimmt, und Protagoras, der seine Lehre von der Subjektivität aller Vorstellung nicht allein auf das Gebiet der Moral, sondern auch auf das dialektischer Untersuchungen und die Kunst der Rede ausdehnte, hat mit jenem Ausspruch, mit dem er eine seiner Schriften begann: „Für alle Dinge

ist das Mass der Mensch; für das, was ist, dass es ist, — für das, was nicht ist, dass es nicht ist“<sup>1)</sup>, die Grundsätze der Sophistik charakterisiert. Vermutlich würde ihre Erscheinung in der Geschichte spurlos vorübergegangen sein, hätte sie nicht durch den Kampf, welchen Sokrates und Platon gegen sie aufnahm, ein über ihre augenblickliche Erscheinung hinausgehendes Interesse gewonnen. Im Gegensatz zu den Sophisten verlangt Sokrates von der Wissenschaft, dass sie den Bürger tüchtig mache, nicht nur zur Vertretung eigensüchtiger Zwecke, sondern vor allem in der Tugend, die er der Tüchtigkeit gleichsetzte, und im Dienste des Vaterlandes.

Auch in Platons Ethik findet das auf natürlicher Grundlage stehende System der Sophistik seine Berücksichtigung. Sie ist ihm nicht ein toter Buchstabe eines bürgerlichen oder göttlichen Gesetzes, sondern die Harmonie der Seelenkräfte im Individuum und ihrer Betätigungen untereinander. Doch geht er hinaus über diesen noch sophistischen subjektiven Standpunkt der Einzelperson und betrachtet das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen, des Individuums zur Gesellschaft.

Unschwer ist einzusehen, dass ein rücksichtsloses „In die Tat umsetzen“ jener sophistischen Tendenz zerstörend auf das sittliche und soziale Wohl einwirken musste, dass objektive Moral- oder Zivilgesetze nicht mehr bestehen konnten, wenn individuelle Begierde und individuelle Neigung die letzte Instanz bildeten. Dieses Prinzip der reinen Willkür musste schliesslich zu jener Theorie des Kallikles führen, nach der kein Gesetz, sondern nur die rücksichtslose Macht des Stärkeren beim Erwerb, nach Analogie mit dem Tierreiche, dem Menschen das Recht des Besitztums verleiht.

Es ist eine allgemein beobachtete Erscheinung in der Entwicklung des menschlichen Geistes, dass ihre Glanzepochen fast stets mit den für die Politik kritischen Epochen zusammenzufallen pflegen, und Hegel<sup>2)</sup> hat sie mit jenem oft wiederholten Worte zum Ausdruck gebracht, „dass es erst Abend werden müsse, bevor die Eule der Minerva ihren Flug anhebt.“

Inmitten einer Zeit, die durch die demokratische Gestaltung ihres Staatslebens und den völligen Indifferentismus des einzelnen gegen das sittlich Gute eine Auflösung der bisher bestehenden Normen

<sup>1)</sup> Plat. *Theaetet* p. 152 (p. 195). Sext. Emp. *Pyrh.* Hyp. I c. 32 § 216.

<sup>2)</sup> Georg Wilhelm Friedr. Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Berlin 1833/1836.

anstrebte, gab Sokrates, der auf die Entwicklung der platonischen Ethik als Lehrer Platons einen bestimmenden Einfluss ausgeübt hat, der intellektualistischen Entwicklung der Ethik eine neue Richtung, weckte in seinen Schülern durch den dialektischen Prozess ein neues Leben, und es ist ein Impuls von ihm ausgegangen, der die verschiedenartigsten Schulen und Grundsätze ins Leben gerufen hat.

4. Wir haben nun keinen Anlass, anzunehmen, dass die in den sokratischen Dialogen behandelte Tugenddoktrin der des historischen Sokrates nicht entspreche, oder doch wenigstens in ihren Anfängen in derselben nicht enthalten gewesen sei. Dasselbe gilt auch von den Gegenständen und der Form der Untersuchung, sowie ihrer Tendenz, das Wesen der Tugend im Gegensatz zu den Sophisten darzutun. Plato machte mit feinstem Verständnis für die Individualität seines Lehrers diesen zur vollendeten Verkörperung seiner Lehre in den der Zufälligkeiten ihrer Veranlassung und der Mängel der Persönlichkeiten entkleideten Dialogen. Er erreicht aber durch dieses Mittel noch den Zweck, dass jene Gespräche durch das aktuelle Abstreifen ihrer empirischen Bestimmtheit allgemeine typische Bedeutung gewannen.

5. Bevor wir uns jedoch der Untersuchung der platonischen Tugenddoktrin in den Sokratischen Dialogen zuwenden, möchte ich mir, weil die Zugrundelegung einer Chronologie für unsere Untersuchung unerlässlich ist, noch einige Bemerkungen über die Entstehungsart und Zeitabfolge der Dialoge gestatten. Ueber diese beiden Fragen ist schon seit dem Altertum viel gestritten und geschrieben worden, und doch sind bislang die Versuche, gleichsam hinter die Pläne, welche Platon bei Abfassung seiner Schriften leiteten, zu kommen, vielfach der Subjektivität unterlegen. Bis auf Schleiermacher halten sich alle Versuche, nach Inhalt und Form Gruppen platonischer Gespräche zusammenzustellen, nur auf der Oberfläche, und die Anordnung erfolgt nach unplatonischen Gesichtspunkten. Schleiermacher selbst ging von der Annahme aus, Platon müsse bei seiner Zurücksetzung der mündlichen Belehrung hinter der schriftlichen danach getrachtet haben, durch planmässig fortschreitende Untersuchungen jene dieser möglichst ähnlich zu bilden. Aus diesem Grunde nimmt er nur eine einzige, alles in sich befassende Reihe platonischer Gespräche an, welche er in elementarische, indirekt untersuchende und konstruktive einteilt, neben denen er aber auch noch für Gelegenheitschriften Raum gibt.

Demgegenüber stellten K. Fr. Hermann und Grote die Theorie auf, die platonischen Schriften seien der Ausdruck der unter den Einflüssen seiner Zeit erfolgten eigenen geistigen Entwicklung des Philosophen, und ihr Zusammenhang nicht systematischer oder didaktischer, sondern historischer Natur.

Zwischen diesen beiden Theorien bewegen sich zur Zeit die Ansichten der Gelehrten oder nehmen, wie Ueberweg und Susemihl, dessen Chronologie dieser Arbeit zugrunde gelegt ist, eine vermittelnde Stellung zwischen ihnen ein. Nicht mit Unrecht betont Hermann die Abhängigkeit der menschlichen Ansichten von äusseren Einflüssen und ihre Modifizierung durch das zunehmende Alter. Und Carl Joël<sup>1)</sup> äussert sich in seiner Studie „zur Erkenntnis der geistigen Entwicklung und der schriftstellerischen Motive Platons“ hierüber, dass nach geschichtlichen Gesetzen kein Denker zu reicherer Denkentwicklung bestimmt gewesen sei, als Platon.

Neben den Anhaltspunkten, welche Beziehungen auf Ereignisse aus Platons Lebenszeit oder Hinweisungen der Gespräche aufeinander darbieten, bemühen sich viele in neuester Zeit, die chronologische Anordnung der Gespräche durch sprachstatistische Untersuchungen zu ermitteln. Es ist nicht zu leugnen, dass mit der glücklichen Lösung jener Frage viele Schwierigkeiten und lästige Zweifel, welche der platonische Schriftenkomplex dem Forscher jetzt noch darbietet, behoben wären, und das historische Verständnis der platonischen Philosophie, unsere Annahmen über ihre Entwicklung, soweit sie sich aus den Schriften des Philosophen beurteilen lässt, und die Abzweckung der Dialoge alsdann nicht mehr zwischen einem Mehr- oder Mindermass von Wahrscheinlichkeiten schwanken würden. Auf Grund umfangreicher sprachstatistischer Untersuchungen über die wachsende Neigung zum Gebrauche seltener Wörter in den Alterswerken Platons gelangten deutsche Forscher, wie Dittenberger<sup>2)</sup>, Schanz<sup>3)</sup>, Kugler<sup>4)</sup>,

<sup>1)</sup> C. Joël a. a. O. 33.

<sup>2)</sup> Carl Friedr. Wilhelm Dittenberger vgl. Kukula „Sprachl. Kriterien für die Chronologie der platon. Dialoge“. Hermes 1881. Z. Z. Phil. 423/1881 (Untersuchungen über den Gebrauch von *μήν* . . . *καί*; *μήν* . . . *γέ*; *καί* *μήν* . . . *καί*; *καί* *μήν* . . . *οὐδέ*, den vorherrschenden Gebrauch von *ὥσπερ* *μ.* *καθάπερ* in den Alterswerken, sowie die platonische Verbindung der Adverbien *τάχα* *μ.* *ἴσως*).

<sup>3)</sup> Martin v. Schanz „Zur Entwicklung des platon. Stils“. Hermes 1886. Z. Z. Phil. 423/1886 (Ueber die Anwendung von *τῷ* *ὄντι* u. *ἔντως*, *ὡς* *ἀληθῶς*, *τῇ ἀληθείᾳ*, *ἀληθῶς* *ἀληθείᾳ*).

<sup>4)</sup> Ferdinand Kugler, „De particulae eiusque compositorum apud Platonem usw.“ Trogen 1886. Basel. Diss.

Siebeck<sup>1)</sup>, Jecht<sup>2)</sup>, Cleef<sup>3)</sup> zu den nämlichen Resultaten, wie der verdienstvolle englische Gelehrte Campbell in seinen bereits 1867 veröffentlichten Untersuchungen, und Lutoslawski<sup>4)</sup> hat jenem Material durch eingehende Prüfung der Dialoge vom logischen Standpunkte aus, noch eine festere Grundlage zu verleihen gesucht. Gerade dieser Gelehrte betont jedoch<sup>5)</sup>, dass es voreilig sei, auf Grund der bisherigen Stiluntersuchungen die platonische Frage für bereits „in der Hauptsache“ als gelöst zu erklären. Denn ein so bewusster Stilkünstler, wie Platon es war, unterliegt nicht leicht blindlings aus subjektiver Tendenz dem Gebrauche seltener Wörter, sondern bedient sich ihrer, seiner jedesmaligen Aufgabe entsprechend, mit voller Absichtlichkeit, wenn auch zugegeben werden muss, dass bei der fortwährenden unmerklichen Umwandlung der Sprache eines geistig lebendigen Volkes auch der in feste Normen gefügte Stil des einzelnen Modifizierungen erleidet. Auch noch andere angesehene Gelehrte haben der Meinung Lutoslawskis beigestimmt, und Zeller<sup>6)</sup> äussert sich dahin, dass die sprachstatistischen Schlüsse (deren wissenschaftliche Festigkeit man übrigens auch an den Jugend- und Alterswerken Goethes darzutun versucht hat) erst dann unanfechtbare Objektivität besitzen werden, wenn man denselben umfassendere Vergleichen und Untersuchungen, als sie bis jetzt vorliegen, zu Grunde legt, nicht von einigen wenigen, sondern von hunderten von Wörtern über Hiatus, Beugungsform, Satzbau und Inversion.

In den sokratischen Dialogen: Hippias Minor, Lysis, Charmides, Laches, Protagoras, Meno, Apologie, Kriton, Gorgias, Euthyphron, die im wesentlichen polemischen Charakters sind, führt Platon die Tugend auf das Wissen zurück. Sie alle lassen noch fast jede nähere Kenntnis früherer Systeme vermissen, und bis auf den „Protagoras“ ist ihnen die Resultatlosigkeit der Untersuchungen gemeinsam. Die

---

<sup>1)</sup> Hermann Siebeck, „Zur Chronologie der platonischen Dialoge“. Jahrb. f. klass. Philologie 1885. Phil. 207d.

<sup>2)</sup> Rich. Jecht, „De usu particulae in Platonis dialogis qui feruntur“. Halle 1881.

<sup>3)</sup> Franciscus Ludovicus van Cleef, „De attractionis in enuntiationibus relativis usu Platonico“. Diss. Bonn 1890.

<sup>4)</sup> Lutoslawski, Wincenty, „The origin and growth of Platos Logic with an account of Platos Style and of the Chronology of his Writings“. London 1897, 62, 63.

<sup>5)</sup> Vgl. Archiv für Geschichte der Philosophie XII 186, 187.

<sup>6)</sup> Geschichte d. Ph. d. Gr.<sup>3</sup> 512 ff,



Tugenden werden in ihnen als separate Begriffe noch ohne Bezugnahme auf ein System untersucht, sodass sich also eine genauere Feststellung über die frühere oder spätere Abfassungszeit von Charmides oder Laches erübrigt, was auch von den meisten anderen Gesprächen dieser Periode gilt. Dass sie jedoch zu den früheren Schriften Platons zu rechnen sind, gilt jetzt fast allgemein als feststehend. Die Echtheit des Euthyphron wurde zu wiederholten Malen angezweifelt, infolge der Dürftigkeit des Gedankengehaltes und eines scheinbaren Rückschrittes in der äusseren Form, den schon Schleiermacher<sup>1)</sup> mit der Eilfertigkeit der Abfassung zu entschuldigen suchte. Es zeigt sich jedoch, dass jener Dialog ein wesentliches Glied in der Entwicklungsreihe der Lehre von den Tugenden bildet. Denn in den auf ihn folgenden Dialogen verschwindet der Begriff der Frömmigkeit aus der Reihe der Kardinaltugenden. Während Platon im Protagoras deren noch 5 behandelt, sind diese im Euthyphron durch Unterordnung der Frömmigkeit unter die Gerechtigkeit auf 4 reduziert, welche Zahl sich auch in allen späteren Schriften wiederfindet.

6. Nunmehr wenden wir uns der Untersuchung des platonischen Tugendbegriffes in den einzelnen Dialogen zu.

### Hippias Minor.

Dieser Dialog über die falsche Aussage, welcher keine positive Ansicht verteidigt, dient gleichwohl dazu, uns in die Grundgedanken der sokratischen Tugendlehre einzuführen. Er behandelt das Problem der Wertunterschiede zwischen wissentlichem und unwissentlichem Recht- oder Unrechthandeln, das im Protagoras unter höherem Gesichtspunkte wieder aufgenommen wird. Ohne Zweifel gehört der Satz, „dass ein Mensch, der absichtlich Uebles tut, besser sei als einer, der es unabsichtlich tut“, bereits dem historischen Sokrates an, denn er ist auf das engste mit seiner Ansicht von der Suprematie des Intellectes verknüpft, und wir finden ihn weiterhin bei Platon noch im Kriton<sup>2)</sup>, wo das Vermögen, das Uebelste zu tun, mit dem,

<sup>1)</sup> Schleiermacher I, 2 S. 53.

<sup>2)</sup> *Kriton* III 5 nach ed. Martinus Schanz. „Platonis opera quae feruntur omnia“. Lipsiae MDCCCLXXV. *Εἰ γὰρ ὄφελον ὃ Κρίτων, οἷοί τ' εἶναι οἱ πολλοὶ τὰ μέγιστα κακὰ ἐργάζεσθαι, ἵνα οἷοί τ' ᾔσαν καὶ ἀγαθὰ τὰ μέγιστα καὶ καλῶς ἂν εἶχεν νῦν δὲ οὐδέτερα οἷοί τε· οὐτε γὰρ φρόνιμον οὕτε ἄφρονα δυνατοὶ ποιῆσαι, ποιοῦσι δὲ τοῦτο ὅ τι ἂν τύχῃσι.*

das Beste zu tun, in untrennbarem Zusammenhange erscheint, und ebenso in Xenophons Memorabilien<sup>1)</sup>.

War vordem allgemein die Ansicht herrschend gewesen, der Wille bedürfe in gleicher Weise wie der Intellekt der Schulung, so setzte nunmehr die sokratische Doktrin Wissen, Können und Wollen als Einheit, wie wenn der vernunftlose Teil der Seele gar nicht vorhanden wäre. Das Wissen ist im strengen Sinne ein Wissen des Guten, zu dem Leitung und Aufklärung den Menschen führen. Es ist der Inbegriff klarer und fester Einsichten sowohl über das Wesen des zu erreichenden oder anzustrebenden Zweckes (der „Eudaimonia“) (denn Begehren und „Eudaimonia“-Begehren ist nach sokratischer Doktrin das nämliche), als auch über die Mittel und Wege, zu ihm zu gelangen; es enthält somit alle intellektuellen Vorbedingungen zur Tat. Es verbürgt die vollkommene Güte des praktischen Verhaltens, ist aber auch zugleich die Fähigkeit, das Wesen des Schlechten und die Mittel, das Gute zu verfehlen, zu erkennen. Mangelhafte Ausbildung des Verstandes dagegen ist sich nicht über die Natur des anzustrebenden Zweckes, sondern über die Wahl der Mittel, ihn zu erreichen, im Unklaren, während vollkommene Unwissenheit die Veranlassung alles Verfehlens und somit alles Schlechten ist.

Der Dialog „Hippias Minor“ behandelt die mit dem Wissen des Guten verbundene Fähigkeit, eine Sache sowohl gut als auch schlecht zu machen, — die „Potentia ad plura“ der Scholastiker. Sokrates vertritt gegenüber dem Sophisten Hippias die Behauptung, dass der mit vollster Absicht täuschende Odysseus besser sei als Achilles, welcher ehrlich ist und unkundig der Kunst der Täuschung. Besser sei es im Besitz der Fähigkeit eines guten Schützen, sein Ziel vorsätzlich zu verfehlen, als ein schlechter Schütze zu sein, der sein Ziel verfehlt, weil er es nicht treffen kann. Hippias sei durch seine Kenntnisse in der Arithmetik besser als ein hierin Unwissender, weil es in seinem Belieben stehe, eine wahre oder falsche Antwort zu geben. Daher ist der Kenntnisreichere auch der Bessere, gleichviel, ob er nun die Wahrheit redet oder das Falsche aussagt.

Es wird demnach, wenn die Gerechtigkeit eine Fähigkeit der Seele ist, wenn der Fähigere also auch der Gerechtere, der minder Fähige der Schlechtere ist, die Gerechtigkeit der Seele auch ihrer Fähigkeit entsprechen. Die Tugend erscheint somit auf das Wissen

<sup>1)</sup> *Mem.* IV. 2. 19. 20. 21.

gegründet, eine Theorie, die uns weiterhin auch in anderen sokratischen Dialogen beschäftigen wird.

### Lysis.

Im „Lysis“, dessen Inhalt die platonische Erotik ist, wird der Begriff der wahren Freundschaft im Gegensatz zur niederen sinnlichen Leidenschaft bestimmt.

Nachdem im Beginn der Untersuchung die Freundschaft oder Liebe als „der Wunsch oder die Sorgfalt eines Menschen für die Glückseligkeit eines anderen“ gefasst wird, zu deren Gewähr die durch Können und Verstehen erlangte eigene Freiheit und Macht über andere erforderlich ist, verläuft die Erörterung über die Momente der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit, Güte und Schlechtigkeit, gegenseitiger Zu- oder Abneigung als die wirkende Ursache für die Entstehung der Freundschaft, scheinbar resultatlos.

Die philosophische Liebe, die nach den sie behandelnden Dialogen: Lysis, Phädrus, Symposion als Bedingung ihrer Existenz das Vorhandensein eines Mangels und eines letzten Zieles voraussetzt, ist das allen unseren Bemühungen zur Erlangung von Wissen und Wahrheit zu Grunde Liegende, dem eine göttliche Kraft und Energie innewohnt. Mittels derselben streben wir nach dem höchsten Gute, der Glückseligkeit. Der Glückseligkeitstrieb im Menschen aber fällt mit dem Begehren der Unsterblichkeit zusammen, denn der Mensch strebt nach dem ewigen Besitze des Guten.

Bei Sokrates wie bei Platon äussert sich der philosophische Trieb nicht bloss als rein theoretischer Erkenntnistrieb, sondern zugleich als praktische Verwirklichung des Erkannten, als Ergänzung des Wissens und der Tugend bei den anderen; er sucht frei von Rücksicht auf das Geschlecht, Fruchtkeime der Ideen in sich und anderen zu entwickeln, das ideale Urbild in der Seele des anderen herauszubilden. So wird er als Zeugungstrieb oder Eros bezeichnet. Es ist das Streben des Endlichen, durch Erfüllung mit ewigem, unvergänglichem Inhalt sich zum Unendlichen zu erheben und unter Ueberwindung der niederen Regungen der Sinnlichkeit den Blick auf das Höhere, das wahre „Oben“ zu richten.

Das Gebiet der wahren Freundschaft verlegt auch die Untersuchung im „Lysis“ in die moralische und intellektuelle Förderung des Geliebten, in die durch wissenschaftliche Belehrung zum Bewusstsein gebrachte gemeinsame Zusammengehörigkeit beider zum höchsten

Gute, dem beide zugehörig und verwandt sind, ohne sich gleichwohl schon im vollkommenen Besitze desselben zu befinden. Die der rein philosophischen, himmlischen Liebe innewohnenden Eigenschaften, die sie über alle natürliche Liebe zu Eltern, Geschwistern und Genossen weit hinaushebt, lässt uns kein geringeres Ziel sehen und erstreben als dieses höchste Gut, — in den späteren Schriften Platons die Idee des Guten. Vermöge ihrer Teilnahme an diesem höchsten Gute oder der Idee des Guten sind die individuellen Dinge gut und werden Gegenstand unserer Wünsche. Den Begriff des abstrakt Guten tragen wir wegen ihrer Aehnlichkeit mit einem *primum amabile* in sie hinein.

In den späteren platonischen Schriften ist nach richtiger Anschauung die Idee des Guten wie alle anderen Ideen ein Gattungsbegriff, ein selbständiges Sein, wie es dem Primär-Guten im „Lysis“ noch nicht beigelegt wird. Im „Staat“ ist sie mit der Gottheit identifiziert, dem absoluten Urgrund alles Seins, der Sonne im Reiche des Intelligibilen, welche allem Entstehen die Erkennbarkeit und das Erkenntwerden verleiht. Auf die Entwicklung des platonischen Gottesbegriffes haben somit ethische Gesichtspunkte bestimmend eingewirkt.

Das Nützliche und das Gute sind bei Sokrates identisch. Hat nun Liebe einen Guten zum Gegenstande, so wird dieser Gegenstand der Liebe durch die Identität des Guten mit dem Nützlichen, oder, da das Gute gut ist, dadurch dass es nützlich ist, ein nützlicher. Der Freund wird nun durch das unserer Natur Zusagende, Vervollständigende und Ergänzende, durch diejenigen Eigenschaften, die unseren Bedürfnissen entsprechen, uns daher nützlich sind und im Lichte des Guten erscheinen, ein Gegenstand der Liebe für uns.

Hierbei seien noch einige Worte über die so oft unrichtig aufgefasste platonische Liebe gestattet. Obgleich Platon selbst nie eine Gelegenheit versäumt, die rein geistige philosophische Liebe im Gegensatz zu der gemeinen, nur den Genuss des Augenblickes erstrebenden zu setzen, und die Schilderung des Eros in der Knabenliebe auf die Geistesstärke des männlichen Geschlechtes und dessen ausgebildete Intelligenz zurückzuführen, hat er durch das Entlehnen der Bilder sinnlicher Liebe zur Vorführung der rein geistigen oder himmlischen selbst der gemeinen Menge, welche den Begriff der reinen und edlen Liebe nicht kennt, Veranlassung gegeben, zu den Verunglimpfungen eines Verhältnisses, das allein auf Erkenntnis und Tugend gerichtet ist und mit sinnlichen Ausschweifungen nichts gemein hat. Ja, als wenn man mit der Herabsetzung der Persönlichkeit die Autorität

der Lehre zu vernichten vermöchte, ist Platon selbst, im Gegensatze zur geschichtlichen Wahrheit, welche die Erhabenheit seines sittlichen Charakters festgestellt hat, Verdächtigungen der Mit- und Nachwelt nach dieser Richtung hin nicht entgangen. Wenn man aus den Schriften eines Autors sich ein Urteil über seinen Charakter bilden kann, so möchten die Worte der Diotima im Symposion jenen Verunglimpfungen passend entgegenzuhalten sein: „Meinst du, dass ein solcher (der so schöne und herrliche Gedanken und Reden erzeugt) ein schlechtes Leben führen könne? Oder dass er nicht viel mehr, von Gott geliebt, wenn irgend einer, Unsterblichkeit erlangen wird?“

Die beiden Begriffe des ideell Wertvollen (*καλόν*) und des Guten (*ἀγαθόν*), sowie das sich im Verhalten des Menschen manifestierende Wissen des Guten, welche in der griechischen Denkweise so untrennbar verbunden sind, haben auch an der Freundschaft Anteil. Platon hat sie in einer zur herrschenden Auffassung, welche das Gute auf das Schöne zurückführte, entgegengesetzten Richtung beibehalten, indem er das Schöne von dem Guten ableitete.

Wie der „Hippias Minor“, so endet auch „Lysis“ negativ, denn das Hauptproblem des Dialoges: was ist Liebe oder Freundschaft? bleibt unbeantwortet. Dass aber Gott die Basis und das Ziel derselben sei, das scheint „Lysis“ lehren zu wollen.

### Charmides.

Im „Charmides“, der die Tugend der Selbstbeherrschung von den verschiedensten Gesichtspunkten aus zu definieren und in ihrem Wesen zu erfassen sucht, wird die „Sophrosyne“ in ähnlicher Weise, wie dies im „Protagoras“ mit dem Begriff der Tugend an sich geschieht, sokratisch auf das Wissen zurückgeführt; nur dass sie hier nicht deutlich von den anderen Tugenden unterschieden wird.

In der Einleitung des Dialoges wird sie in noch allgemeiner Weise als „Gesundheit der Seele“ bezeichnet, welche letztere nicht wie der Körper mit Kräutern, sondern mit edlen Gedanken behandelt werden muss. Wird aber die „Sophrosyne“ durch diese in den Seelen hervorgebracht, so ist sie etwas Erworbenes und besitzt daher auch die Eigenschaften der Dinge, die man erwerben kann.

Im „Charmides“ p. 169—175 wird die Natur der „Arete“, welche in diesem Dialoge grössere Aufmerksamkeit als die Festsetzung des Begriffes der „Sophrosyne“ in Anspruch nimmt, als diejenige Wissenschaft bezeichnet, welche ein Bewusstsein über sich selbst in sich

trägt, das Wissen des Wissens, vermöge dessen die Seele, in Klarheit über sich selbst, auch Ruhe und Klarheit in ihrem Leben und in ihren Handlungen darzutun befähigt wird.

Nachdem Sokrates zwei Definitionen von „Sophrosyne“ abgelehnt hat, bestimmt sie Charmides, der diese Aeusserung von Kritias gehört haben will, als „das seine Arbeit selber tun oder sich um seine eigenen Angelegenheiten kümmern“. Zwar wird auch diese Definition von Sokrates als nicht zufriedenstellend, vielmehr als „Wortspielerei“ bezeichnet; doch findet sie sich weiterhin auch noch im „Staate“ und „Gorgias“, wo das Leben des Philosophen als das eines Tugendhaften durch die Wendung: „τὰ ἑαυτοῦ πράττειν“ gekennzeichnet wird, wonach der Schluss berechtigt wäre, dass „Sophrosyne“ nach der im „Charmides“ festgelegten Definition in den späteren Schriften mit der Tugend im allgemeinen synonym zu betrachten sei.

Nach diesen Bestimmungen schliesst der Dialog, ohne eine den Sokrates zufriedenstellende Definition ergeben zu haben, mit dem Hinweis, dass die Tugend der Besonnenheit ihren tieferen Grund im Wesen des Menschen besitze.

### Laches.

In der Einleitung dieses Dialoges wird die Frage der Lehrbarkeit des Mutes durch Fechtübungen und kriegerische Betätigung erörtert.

Nikias und Laches geben im Hauptteile des Gespräches drei Definitionen von Tapferkeit. Die erste: „Andreia sei die Standhaftigkeit im Beharren auf seinem Posten im Kampfe,“ wird wegen ihrer Unzulänglichkeit, da sie nur ein Phänomen von Tapferkeit involviere, von Sokrates zurückgewiesen. Ebenso aus dem entgegengesetzten Grunde die „Andreia sei eine Art von Standhaftigkeit der Seele“; denn nicht jede Standhaftigkeit der Seele ist moralisch gut. Es gibt auch eine im Bösen, und nur unter Leitung der Intelligenz ist Standhaftigkeit nicht starrer Eigensinn.

Nikias erweitert nun die von Laches gegebenen Definitionen der Tapferkeit dahin: „Andreia sei die Kenntnis dessen, was gefürchtet und nicht gefürchtet werden soll, im Kriege wie ausserhalb desselben.“ Indem Sokrates nun die Kenntnis des zu Fürchtenden und des Nichtzufürchtenden der von Gut und Böse gleichsetzt, ergibt sich „Andreia“ nicht als ein Teil der Tugend, sondern als die Tugend selbst, die gleichfalls in der Sittlichkeit der Seele begründet ist. Sie dürfe sich nicht in blinder Tollkühnheit, auch nicht in einer die Gefahren nur berechnenden Schlaueit, sondern in ausharrender Tätig-

keit der Seele, die alle dem Geist und Körper drohenden Gefahren ruhig zu erblicken und zu beherrschen vermöge, manifestieren. Hierbei wird auch der Gegensatz des absolut Guten und der relativen Güter bereits angedeutet und in die Kenntnis des ersteren auch die der letzteren verlegt.

In der griechischen Ethik finden wir zwei Merkmale von „Andreia“, die auch nach der utilitären Ethik des Sokrates Wechselwirkungen auf einander ausüben: das Wissen des zu Fürchtenden und des Nichtzufürchtenden und die Standhaftigkeit. Ersteres, auf das Sokrates ein grösseres Gewicht legt, hat es hauptsächlich mit der intellektuellen Auffassung zu tun; letzteres ist im Willen begründet. Doch verlegt Sokrates die Tugend nicht in die einseitige intellektuelle Wertschätzung von Gut und Böse, sondern in ihre Verbindung mit einer entsprechenden Betätigung des Erkannten. Die Behandlung des Wertes sokratischer Methode, moralischer Uebung und Erziehung kommt nur als nebensächlicher Gegenstand des Dialoges in Betracht. Wissen oder Weisheit, in welcher Bedeutung Sokrates den Ausdruck „Sophia“ gebraucht, den er zuweilen der „Episteme“ gleichsetzt, ist ein intellektuelles Vermögen mit moralischem Charakter und schliesst in sich: „richtiges Urteil in Bezug auf Mittel und Zweck“ (Sidgwick).

Wie „Hippias Minor“ und „Lysis“, so schliesst auch „Laches“ negativ. Dass die Tugend „Andreia“ wie die Tugend im allgemeinen auf Wissen beruht, gilt nach ihm als feststehend; nicht aber wird der Gegenstand dieses Wissens diskutiert.

### Protagoras.

Unter den sokratischen Dialogen sind es besonders zwei, welche unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, weil die Ergebnisse der vorhergegangenen Erörterungen in ihnen gleichsam vom höchsten Gesichtspunkte aus zusammengefasst erscheinen: es sind dies die Gespräche „Gorgias“ und „Protagoras“. Ganz besonders lässt sich von letztgenanntem, mit mimetischer Meisterschaft verfassten Dialoge behaupten, dass er den Gipfel der sokratischen Schaffensperiode Platons darstelle. Es liegt daher nahe und auch im Zwecke dieser Arbeit, an der Hand einer Inhaltsangabe die platonische Tugendlehre in diesem Gespräche zu betrachten.

Im Hause des reichen Atheners Kallias, wo der berühmte Wanderlehrer Wohnung genommen, stellt Protagoras dem Hippekrates, dem Sohne des Apollodoros, Unterweisung in moralischer und politischer

Tüchtigkeit in Aussicht, woraus sich die Erörterung der Lehrbarkeit der Tugend ergibt.

Die Sophisten, unter denen Protagoras aus Abdera der erste war, welcher diesen Namen öffentlich sich beilegte, stellten sich durch ihr Auftreten als bezahlte Tugendlehrer in den schärfsten Gegensatz zu den berufsmässigen Denkern damaliger Zeit.

Sokrates beabsichtigte nun mit seinen Protagoras gegenüber geäusserten Bedenken die Natur des Lehrgegenstandes der Sophistik, der Tugend, zu untersuchen, um von diesem Ergebnis aus ihre Lehrbarkeit zu beurteilen, sodann den streng formulierten dialektischen Sokratismus zu dem widerspruchsvollen, eiteln Selbstvertrauen der Sophistik, mit dem sie das Gebiet menschlicher Erkenntnis zu beherrschen vermeinte, in den Gegensatz treten zu lassen.

Von der Ansicht ausgehend, dass die Tugend des Protagoras nicht die auf dem Wissen begründete, wahre Tugend sein könne, lässt Sokrates den Sophisten schliesslich mit der Erklärung: „die Tugend sei keine Erkenntnis“, in einen unheilvollen Widerspruch sich verwickeln zu der zuvor gegebenen Erklärung: „Tugend ist lehrbar“.

Seine Bedenken gegen die Lehrbarkeit der Tugend stützt Sokrates auf zwei Beweisgründe, die er dem öffentlichen Leben der Athener entnimmt. Während jene nämlich in allen Gebieten des Fachwissens dem Urteil Sachverständiger folgten, sei ihnen in der politischen Tugend eine derartige Unterscheidung fremd; denn ein jeder Bürger finde hierin unterschiedslos als Berater Gehör.

Dass ferner gerade die grössten Staatsmänner die politische Tugend offenbar nicht für einen Lehrgegenstand in der doch sonst so sorgfältigen Erziehung ihrer Söhne halten, tut er durch Beispiele aus der Familie des Perikles dar. Protagoras sucht nun durch einen Mythos, in welchem er Zeus allen Menschen gemeinsam „Scham und Recht“ verleihen lässt<sup>1)</sup>, und durch eine längere Rede voll sophistischer Kunst den Einwänden des Sokrates mit der Erfahrung zu begegnen, dass ein jeder ungescheut sich die Fertigkeit in Künsten, nicht aber die Moralität abspreche, und so die Gemeinsamkeit der Veranlagung zu derselben darzutun. Sodann hielten die Athener trotz der Allgemeinheit des angeborenen sittlichen Gefühls die politische Tugend dennoch für ein Ergebnis der Pflege und Belehrung, wie sich aus dem der erzieherischen Kraft der Musik, der Gesetze, und dem

<sup>1)</sup> *Protag.* 320 C ff.



der strafenden Gerechtigkeit beigemessenen Werte folgern lasse. Die Tatsache aber, dass so oft die Söhne der grössten Staatsmänner den Vätern in der politischen Tüchtigkeit weit nachstehen, sucht er mit der minderen Veranlagung derselben zu erklären, während er doch zuvor in der politischen Tugend eine in der natürlichen Anlage nicht mitgegebene äussere Gesetzlichkeit gesehen hatte. Sein eigenes Lehramt in der Tugend will er vor den bedenklichen Folgen seiner Zugeständnisse mit der Phrase wahren, „dass ein jeder zufrieden sein müsse, etwas zur Förderung derselben beizutragen.“

Von der Frage der Lehrbarkeit der Tugend geht Sokrates auf deren Einheit oder Vielheit über. Bei dieser Erörterung erweist er die Tugenden — Weisheit, Mut, Mässigkeit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit — als Formen einer einzigen Tugend, in deren jeder die ganze Tugend mit ihrer Basis, dem Wissen, enthalten sei; nicht aber seien sie als nominelle oder qualitative Teile eines Organismus, noch als quantitative Teile anzusehen. Durch Fragen: „ob die Gerechtigkeit gerecht, die Frömmigkeit fromm; oder ob die Gerechtigkeit etwas Unfrommes, die Frömmigkeit etwas Ungerechtes sei“, die Protagoras leichthin beantworten zu können glaubt, zwingt Sokrates ihm nach und nach das Zugeständnis ab, dass die Gerechtigkeit mit der Frömmigkeit, die Weisheit mit der Besonnenheit in Zusammenhang stehe. Die Verbindung von Besonnenheit und Gerechtigkeit wird aus dem beiden gemeinsamen „Guten und Nützlichen“ nachgewiesen.

Vor weiteren Zugeständnissen über die Identität des Guten mit dem Nützlichen sucht sich Protagoras jedoch durch die Behauptung zu wahren, dass „vielm der Charakter des Guten, nicht aber zugleich auch der des Nützlichen zugesprochen werden könne“, und wendet sich schliesslich zu den heiteren Gefilden der Poesie, in welchen er einen „Hauptteil aller Bildung erblickt“, um mit Sokrates einige Stellen eines simonideischen Gedichtes <sup>1)</sup> auf ihre „Richtigkeit“ oder „Unrichtigkeit“ in „mühevollen Spiel“ zu prüfen. Die Veranlassung zur Einschlebung dieses Gedichtes verlegt Steinhart <sup>2)</sup> in die nochmalige Hervorhebung des bereits im „Hippias Minor“ ausgesprochenen Satzes: „Niemand fehlt freiwillig“, auf Grund des Beweises: „Tugend ist Wissen“; sodann in die Hinweisung auf das absolute, ewige, vollkommene Gut, auf Gott. Nach der Auslegung des Gedichtes

<sup>1)</sup> Ausspruch des Pittakos: „Schwer ist es, gut zu sein.“

<sup>2)</sup> Carl Heinrich August Steinhart, *Platos Werke*, übersetzt von Hier. Müller, mit Einleitungen von Steinhart, Leipzig 1850—1873, IX 577.

wird die Frage der Einheit der Tugend nochmals vorgenommen in der Erörterung der Tapferkeit, deren Begründung auf Wissen und Einsicht und somit deren Lehrbarkeit Protagoras am längsten abgelehnt hatte. Im Gegensatze zur blossen Verwegenheit definiert sie Sokrates als das „Wissen vom Furchtbaren und Nichtfurchtbaren“; die ihr entgegenstehende Feigheit aber als das „Ergebnis der Unwissenheit über das Furchtbare und Nichtfurchtbare“. Mit dieser Definition wird die am meisten vom Wissen unabhängige, mehr als eine Tugend der Gesinnung erscheinende Tapferkeit<sup>1)</sup> in den Kreis der Ergebnisse des Wissens eingeschlossen.

Die Tugendlehre setzt nach Plato eine Güterlehre voraus.

Die Erörterung dieser Güterlehre, welche in Protagoras hedonistisch erscheint, was sich auch aus der Identifizierung des Guten mit dem Nützlichen in der Definition des Sokrates ergibt, tritt nun der Beweisführung der Identität der Tugenden mit der Weisheit zur Seite<sup>2)</sup>. Als hervorragendes Kennzeichen von „Gut“ und „Böse“ erscheinen das „Angenehme“ und „Schmerzvolle“, zu deren jeweiliger Abschätzung hinsichtlich ihres Charakters und ihrer Intensität die Fähigkeit des Abschätzens und Messens erforderlich ist: ein „verständiges Berechnen des Angenehmen“, d. h. die Basis des sokratischen Tugendbegriffes, das Wissen.

Die utilitäre Ethik des „Protagoras“ ermangelt noch einer strengen Unterscheidung des moralisch und des physisch Guten, wie sie die späteren platonischen Schriften aufweisen. Die Güte oder Schlechtigkeit der Dinge wird hier nur nach dem Charakter ihrer Wirkung auf die Glückseligkeit für Individuum und Gesellschaft bestimmt.

Mit dem bereits angeführten Satze: „Niemand tut freiwillig Unrecht“, trat Sokrates in Gegensatz zu der herrschenden Ansicht der Menge: „Der Mensch unterliege bei Ausübung des Guten wider bessere Einsicht zuweilen den hindernden Einflüssen von Lüsten und anderen Affekten.“ Da nämlich eines jeden Handlungen von Zwecken determiniert werden, ein jeder aber, ob wissend oder unwissend, das Gute begehre oder doch wenigstens ein Maximum von Lust, ein Minimum von Unlust, so ergeben sich alle Verfehlungen aus mangelhafter Ausbildung des Verstandes, oder aus einer Irrung der abwägenden Tätigkeit desselben, welche das kleinere, in der Nähe befindliche Gut unserem Auge als das grössere vorspiegelt.

<sup>1)</sup> Steinhart I 417; vgl. Susemihl I 58.

<sup>2)</sup> Susemihl I 93; Steinhart I 415.

Die Aufgabe des Intellektes ist es nun, in abwägender Tätigkeit den hemmenden Einflüssen grössere, bleibendere geistige Freuden entgegenzuhalten.

### Menon.

In diesem Dialoge wird die bereits im Protagoras angestellte Untersuchung über die Entwicklung der Tugend und den Begriff derselben nochmals aufgenommen. Die Beantwortung der Frage des Menon nach der Lehrbarkeit der Tugend macht Sokrates von der Bestimmung der Natur und des Begriffes derselben abhängig. Ersterem, in welchem K. Fr. Hermann „das treueste Bild eines nach Bildung strebenden thessalischen Junkers erblickt“, — scheint es eine leichte Aufgabe zu sein, den Begriff der Tugend aus seinen bei den verschiedenen Individuen verschiedenen Manifestationen zu bestimmen.

Als Sokrates anstelle der von Menon vorgebrachten Vielheiten von Tugendäusserungen den Begriff, das zu Grunde liegende Gemeinsame, ihren Charakter als Tugenden Bestimmende fordert, glaubt Menon dieses, auf die Autorität des Gorgias sich berufend, in die Macht des Herrschens verlegen zu können, welche Definition von Sokrates mit dem Hinweis auf die Existenz der Tugend in Kindern und Sklaven abgetan wird.

Schliesslich will Menon, der abermals den Charakter der Tugend irrtümlich in den einzelnen Eigenschaften ihrer Arten gesucht hatte, in dem Entzücken am Edlen und in der Macht, dasselbe zu erreichen, den charakteristischen Inhalt der Tugend finden.

Die Prüfung, die Sokrates vornimmt, ergibt jedoch nur die Richtigkeit des ersten Teiles der Definition. Mit der „Macht, das Edle zu erreichen“, unter dem hier nach der griechischen Auffassung vom höchsten Gute als dem „allseitigen Wohlsein“ das physisch Gute: Gesundheit, Macht und Reichtum, verstanden ist, muss *Dikaiosyne* oder eine andere tugendhafte Eigenschaft verbunden sein. Unwillig über die Ergebnislosigkeit der Untersuchung legt Menon dem Sokrates ein sophistisches Dilemma vor: „Ein Bekanntes könne nicht gelernt, ein Unbekanntes aber nicht gesucht, wenn aber gesucht, nicht gefunden, und wenn gefunden, nicht als Gefundenes erkannt werden.“ Auch der platonische Sokrates würde in Uebereinstimmung mit jenem Sophisma die Möglichkeit und den Wert des Lernens bestreiten<sup>1)</sup>, wenn nicht in gewisser Beziehung das Unbekannte wieder ein dem Menschen bereits

<sup>1)</sup> *Menon* 80 d, ff. *Phaedr.* 249 b, ff. *Phaedon.* 72 e. *Tim.* 41, e.

aus früherer Existenz Bekanntes, beim Eintritt in die Zeitlichkeit jedoch Vergessenes wäre.

Es knüpft sich an den Einwurf des Menon die Erörterung der wichtigsten Lehrpunkte des platonischen Systems, welche bei der Abfassung des Gespräches Platon in der Hauptsache bereits festgestanden haben müssen, die Realität der Ideen, die Prae- und Postexistenz der Seele, die Lehre von der Anamnesis.

Die unseren Sinnen sich darbietende Körperwelt ist eine Welt haltlosen Scheines. Alles Körperliche, ob Dinge oder Zustände, ist zufällig und veränderlich. Mithin könnten uns die sinnlichen Dinge an die allgemeinen Begriffe, welche wir wegen ihrer unvollkommenen Darstellung derselben aus ihnen nicht zu abstrahieren vermöchten, nicht erinnern, wenn sie uns nicht unabhängig von ihnen bekannt wären.

Die Lehre der Anamnesis geht aus der von der Praeexistenz der Seele hervor. Denn es müssen, wenngleich gebunden durch die Fesseln der Körperlichkeit und verdunkelt und undeutlich geworden durch das Sinnenleben, notwendig Spuren eines vorzeitlichen Daseins der Seele in derselben vorhanden sein. Auf diese führen wir tatsächlich die Kenntnis der allgemeinen Begriffe zurück. Hat nun die Seele dieselbe vor aller sinnlichen Wahrnehmung, d. h. vor der Geburt, erworben, so muss sie bereits vor derselben gewesen sein, was auch ihre Fortdauer nach dem Tode verbürgt. Die Erwerbung der Kenntnis der allgemeinen Begriffe im Augenblicke der Geburt selbst ist aus dem Grunde nicht anzunehmen, weil wir sie alsdann im gleichen Augenblicke erworben und verloren haben müssten.

Aller Erkenntniserwerb ist somit nur ein Auffrischen jener Spuren des im Menschen latent gebliebenen Wissens<sup>1)</sup>, ein Entziffern der durch den Verkehr mit der Sinnenwelt undeutlich gewordenen, in einer vorzeitlichen Existenz der menschlichen Seele aufgeprägten Schriftzeichen.

Dass aus dem Nichtwissenden durch richtiges Fragen Erkenntnisse herausgeholt und als Wissen zum Bewusstsein gebracht werden können, beweist Sokrates dem Menon<sup>2)</sup> sogar in Bezug auf die für die schwierigsten geltenden mathematischen Erkenntnisse, indem er einen der Mathematik völlig unkundigen Sklaven desselben den Satz des Pythagoras auffinden und beweisen lässt.

<sup>1)</sup> *Menon* 80 d. *Phaedr.* 73c.

<sup>2)</sup> *Menon* 82. ff.

Die Erörterung über die Möglichkeit des Lernens scheint nun, oberflächlich betrachtet, nur lose mit dem Hauptthema des Dialoges: „Ist Tugend lehrbar?“ zusammenzuhängen. Die Verbindung liegt jedoch in der Aufgabe, welche Sokrates sich gestellt hatte, die Tugend als Gegenstand des Lernens und Wissens hinzustellen.

Die Beantwortung der Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend hängt offenbar davon ab, ob sie als Wissen zu betrachten ist oder nicht. Ist sie ein Wissen, dann ist sie auch lehrbar.

Indem nun Sokrates, zurückgehend auf die im Beginn des Gespräches von Menon gegebene Definition: „Tugend sei das Entzücken am Edlen (Schönen) und die Macht, dasselbe zu erreichen“, den wissenschaftlichen Charakter der Tugend aus dem zur Erwerbung des zu erwerbenden Gutes — das ist entweder das relativ Wertvolle wie Gesundheit, äussere Güter, oder das schlechthin Wertvolle, das mit dem Guten und unbedingt Erfreulichen zusammenfällt — erforderlichen Moment der Erkenntnis abgeleitet hat, beweist er auch die Lehrbarkeit der Tugend.

In Menon wird nunmehr unter Hinweisung auf die Tatsache, dass es für jeden Lehrgegenstand doch auch Lehrer, für die Tugend aber keine gebe (denn die Sophisten geben sich nur als solche aus, ohne es in Wahrheit zu sein), offenbar ironisch und im Gegensatz zu dem gesamten ethischen Lehrgebäude des Sokrates, der entgegengesetzte Standpunkt „Tugend ist nicht lehrbar“ eingenommen.

Es soll an diesem Einwande wiederum nur die Ansicht des Sokrates dargetan werden, dass die Tugend nicht von Natur entsteht, noch auch durch die gewöhnliche Art des Lehrens — das Mitteilen und Einüben — mitgeteilt wird, sondern dass der einzelne nur gut wird vermittle der durch die Erinnerung vermittelten Zurückbeziehung auf die Ideenschau, womit zugleich die Fähigkeit, auch andere gut zu machen, verbunden ist.

Hierauf beruht auch der Vorzug der durch wissenschaftliche Erkenntnis erlangten vor der durch blosser richtige Vorstellung erworbenen Tugend.

Nach dem „Menon“ wird diejenige Tüchtigkeit, welche Staatsmänner hervorbringt und, sie über andere Menschen hinaushebend, zu weisen Führern des Staates macht, nicht durch Lehren erzeugt, sondern durch „Inspiration von den Göttern“ verliehen und ist deshalb nicht Menschenwerk, sondern Gotteswerk, ist das durch Anamnese wiederbelebte Wissen aus vorzeitlicher Existenz, ist zum

Bewusstsein erhobenes Wissen und die Fähigkeit, das Wahre und Gute zu erlangen. Auch „Menon“ erreicht, wie die übrigen Dialoge dieser Periode, noch keine bestimmtere Definition als Ergebnis.

### Apologie.

Im wesentlichen ist der Wert dieser Schrift, welche bereits Aristoteles vorgelegen hat, und deren Echtheit zudem noch durch eine Hinweisung im „Kriton“<sup>1)</sup> sichergestellt ist, ein historischer. Ihre Abzweckung hat Schleiermacher in der Darstellung der Gerichtsverhandlung, Socher, Hermann und Steinhart in einer Lobrede auf Sokrates und seine Lehre gesehen. In dieser Frage hat nunmehr, wie es scheint, die vermittelnde und gemässigte Ansicht Zellers, die er in der dritten Auflage seines Werkes noch weiter ausgeführt hat<sup>2)</sup>, eine endgültige Entscheidung herbeigeführt.

Im Bewusstsein seiner Unschuld und seines dem wahren Wohle seiner Mitbürger gewidmeten Lebens sehen wir Sokrates in dieser Schrift, welche seine Stellung zu den Gesetzen des Vaterlandes und seine unerschrockene Ueberzeugungstreue von der Richtigkeit und Rechtmässigkeit seiner Lehre dartut, die wider ihn erhobenen Anklagen durch indirekte Beweise und Schlussreihen gewandt widerlegen und seine Ankläger von der Verkehrtheit ihrer Anschauungen und Voraussetzungen überzeugen. Zwei positive und eine negative Anklage werden gegen ihn vorgebracht, die eine ethischer, die beiden anderen religiöser Natur. Sie lauten:

- a) Sokrates verführe die Jugend, verführe sie absichtlich, wodurch er ein schweres Unrecht begehe;
- b) er führe neue Gottheiten ein;
- c) er erkenne die Götter des Staates nicht an.

Mehrfach findet sich neben Aeusserungen unerschütterlicher Gesetzestreue die Wiederholung des Satzes, dass die grösste Unwissenheit in der irrigen Meinung bestehe, man wisse, was man nicht weiss<sup>3)</sup>, und dass ein ehrenvoller Tod einem Leben in Unehre vorzuziehen sei. Daher verschmäht Sokrates auch, wie er seiner Lehre

<sup>1)</sup> *Ap.* 37d. *Krit.* 45b.

<sup>2)</sup> Zeller, *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*<sup>3</sup>, Leipzig 1875, II, 417, 447. „Die Apologie . . . lässt sich als ein im wesentlichen treuer Bericht . . . der Motive, welche Sokrates von der Flucht aus dem Gefängnis abhielten, vollkommen begreifen.“ „Der Hauptzweck der Apologie liegt in der Darstellung der sokratischen Verteidigungsrede.“

<sup>3)</sup> *Ap.* 21c, d; 22c; 29a; 33c; 41b.

gemäss gelebt hatte, jedes Hilfsmittel, durch Flucht oder freiwillige Verbannung sich der Todesstrafe zu entziehen, und die Weihe, die er seiner Philosophie durch den mit philosophischem Gleichmut ertragenen Märtyrertod verlieh, hat diese zur Grundlage aller darauf folgenden ethischen Systeme gemacht und es bewirkt, dass Sokrates zu lehren fortfuhr, auch nachdem er zu leben aufgehört hatte.

### Kriton.

Dieser Dialog, welcher durch eine weitere Darlegung der Stellung des einzelnen zum Gesetze als eine Fortsetzung der Apologie erscheint und unter den kleineren Gesprächen zu dem Schönsten gehört, was Platon geschaffen hat, ist gleichfalls historischen Charakters.

Er beruht wie die „Apologie“ auf dem sokratisch-platonischen Grundgedanken, dass die Gesundheit der Seele in der Gerechtigkeit, ihre Krankheit in der Ungerechtigkeit bestehe, und dass daher jene dem Ausübenden stets nützlich, diese aber schädlich sei. Nicht das Gesetz oder die öffentliche Meinung, die sich oft aus dem Urteil vieler Unverständiger zusammensetzt <sup>1)</sup>, sondern das göttliche Gesetz, wie es sich in der individuellen Ueberzeugung widerspiegelt, besitze für jeden die höchste Autorität in der Bestimmung von Recht und Unrecht, und je höher deshalb die Ausbildung der Intelligenz im Individuum gestiegen sei, um so höher stehe der Wert der Autorität der persönlichen Einsicht, von der allein unsere sittlichen Entscheidungen abhängig sein sollten <sup>2)</sup>.

Wie in seiner zweiten Rede in der „Apologie“, nach der Verurteilung, so führt Sokrates auch im „Kriton“ das Daimonion als letzte Instanz für die Richtigkeit seiner Handlungsweise an. Die wesentlich abratende Tätigkeit desselben hat die meisten neueren Untersucher in ihm etwas Transzendentes, von unserem moralischen und intellektuellen Urteil Verschiedenes erblicken lassen. Auch Sokrates scheint es für eine göttliche Stimme in seinem Innern gehalten zu haben; als abratende, wie als überzeugende Macht oder als Pflichtgefühl, welche beiden Elemente in dem Bewusstsein und Gewissen kombiniert sind, wird es indessen in seiner Moralphilosophie gleichfalls auf das Wissen zurückgeführt. Soll etwas aus bestimmten Gründen getan werden, so fallen diese Gründe unter die Tätigkeit der Vernunft oder des Wissens; soll es dagegen unterlassen werden, so hält eine Art

<sup>1)</sup> Ap. 47d.

<sup>2)</sup> Ap. 46b.

moralischen Instinktes, das Daimonion, vom Handeln zurück, und die Vernunft nimmt gleichfalls von den Gründen der abratenden Macht Kenntnis. Jene beiden Prinzipien also, die zu- und abratende Macht, stellen in dem Wissen des zu Tuenden oder zu Unterlassenden die Grundlage aller Tugend dar, sind mithin beide auf Wissen basiert.

Wie im „Hippias Minor“ wird auch hier das Vermögen zu entgegengesetztem Handeln in den Besitz des Wissens verlegt und in unlösbare Wechselwirkung mit diesem gesetzt<sup>1)</sup>.

Eine neue Sprache lehrt Sokrates die Ethik in Bezug auf die Wiedervergeltung, die er, in Uebereinstimmung mit der „Apologie“<sup>2)</sup>, im „Kriton“ als sittlich schlecht und schimpflich verwirft, da es besser sei, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu tun. Für seine Lage zieht nun Sokrates aus diesen Sätzen die Folgerung, dass er den ungerecht gefällten Urteilsspruch des Vaterlandes diesem nicht mit Gleichem vergelten dürfe, indem er durch seine Flucht die Rechtskraft der Gesetze und damit diese selbst, so viel an ihm liegt, aufzuheben trachte.

Zu fest war bei Sokrates die Unmöglichkeit eines Zwiespaltes zwischen Intellekt, Wollen und Können theoretisch wie praktisch begründet, als dass er gezögert hätte, für diese Ueberzeugung, welche seine Lebensführung bestimmt hatte, „gehorsam dem Gesetze“ auch das Leben hinzugeben. Die unerschütterliche Gesetzestreue und die rücksichtslose Durchführung der Ansicht, dass man von dem durch den Intellekt als recht erkannten Handeln nie abweichen dürfe, der Grund, aus dem er der gesetzlichen Strafe auszuweichen verschmäht, lässt ihn uns in der „Apologie“ wie im „Kriton“ als ein verkörpertes Musterbild der erhabensten Tugend erscheinen.

### Gorgias.

Dieser Dialog scheint seiner ganzen Anlage nach bereits von Platon nicht für den engen Kreis seiner Schule, sondern für die gesamte Mit- und Nachwelt bestimmt gewesen zu sein.

Nach einer Diskussion über die Redekunst, welche an Stelle der von den Sophisten geübten Afterkunst, Sittliches und Unsittliches, Wahres und Unwahres in gleich schönes Gewand zu kleiden, die Notwendigkeit dartut, die Rhetorik auf philosophischem Wissen und

<sup>1)</sup> *Kriton* III 5 ed. Martinus Schanz: „Platonis opera quae feruntur omnia.“ Lipsiae MDCCCLXXV.

<sup>2)</sup> *Ap.* 30d.



der Kenntnis der zu behandelnden sittlichen Prinzipien aufzubauen<sup>1)</sup>, erörtert Sokrates mit dem Sophisten Kallikles die Frage nach dem Hauptzweck des Lebens.

Die selbststüchtige Moral der Sophisten hatte diesen in der grösstmöglichen Intensität angenehmer Erregungen von längster Zeitdauer gesehen und das Gute mit dem Angenehmen identifiziert.

Kallikles stellt daraufhin die Theorie des Rechtes des Stärkeren als des Naturrechtes auf, woraus Sokrates in Uebereinstimmung mit Kallikles das Recht der Herrschaft nicht nur über sich selbst, sondern auch über alle anderen folgert.

Der Behauptung des Sophisten, das Vergnügen sei identisch mit dem Guten, und die Fähigkeit, dem Wunsche in vollster Ausdehnung „Genüge zu leisten“, sei Tugend und Glückseligkeit, hält Sokrates folgende Einwände entgegen:

Das Gute schliesst sein Gegenteil, das Böse, aus; keinem Dinge können zu gleicher Zeit zwei entgegengesetzte Eigenschaften zukommen. Das Vergnügen, alles Angenehme überhaupt, besteht nun aber in der Erfüllung eines Wunsches. Dieser wiederum ist der Ausdruck eines Mangels, einer Unlust, einer Nichtbefriedigung, welche die Existenzbedingung der Befriedigung ist, die ohne jene Voraussetzung nicht eintreten könnte. Mithin involviert das Vergnügen seinen Gegensatz, und das ist nach der Voraussetzung bei dem Guten nicht möglich; daraus ergibt sich, dass das Vergnügen und das Gute nicht identisch sein kann. Wissen und Mut, aber auch das Vergnügen sind nach Kallikles, der „gut“ offenbar in verschiedenem Sinne gebraucht, „Güter“. Die Tatsache aber, dass gute Menschen bisweilen weniger Lustgefühle haben, als schlechte, „gut“ und „schlecht“ hingegen nicht identisch sind, Schlechte nach der Theorie des Kallikles jedoch besser sind, weil sie mehr Lustgefühle empfinden, ergibt, dass „angenehm“ und „unangenehm“ zu „gut“ und „schlecht“ sich indifferent verhalten, da Gute nicht durch angenehme Empfindungen gut, Schlechte nicht durch unangenehme schlecht werden; „Vergnügen“ und „Gut“ kann mithin nicht zusammenfallen<sup>2)</sup>. Kallikles muss demnach den Unterschied zwischen guten und schlechten, nützlichen und schädlichen Vergnügungen zugeben, und damit auch das, dass Vergnügen nicht der Hauptzweck des Lebens sein könne.

<sup>1)</sup> *Gorg.* 459, 460.

<sup>2)</sup> *Gorg.* 497D—499B.

Im „Gorgias“ bilden die Grundlage der Glückseligkeit Gerechtigkeit und Mässigkeit, welche letztere als innere Harmonie der Seele sich in den Tugendäusserungen, in Gerechtigkeit, Heiligkeit und Willensstärke, manifestiert. An die Ausübung der Tugend ist die Erlangung der Glückseligkeit, des höchsten Lebenszweckes, gebunden.

Der Lehre des Kallikles von der irdischen Lust wird im „Gorgias“ die Mahnung an die höhere Bestimmung des Menschen und sein wahres Heil in einer eindringlichen Schilderung des letzten Gerichtes und des Schicksals der Seele nach dem Tode gegenübergestellt.

Die Unsterblichkeit der Menschenseele erfordert, dass derselben schon hienieden die grösste Fürsorge zugewendet werde, weil die Folgen ihrer Handlungsweise in der Ewigkeit liegen. Befreit von den sie herabziehenden Trieben des sinnlichen Lebens und der Körperlichkeit muss die Seele schon während des gegenwärtigen Lebens, ihrer wahren Natur eingedenk, sich ihrer ewigen Bestimmung zuwenden. Alsdann wird der Richter im Jenseits sie nicht von Wunden und Narben, den aufgeprägten Merkmalen schlechter Handlungsweise hienieden, entstellt finden und ihr die Insel der Seligen als ewigen Aufenthaltsort zuweisen.

### **Euthyphron.**

In der Einleitung dieses Dialoges spricht Sokrates dem sich besonderer Kenntnis göttlicher Dinge rühmenden Euthyphron gegenüber die Befürchtung aus, er könne vielleicht mit seiner wider den eigenen Vater wegen Totschlages erhobenen Anklage eine unfromme Handlung begehen. An die aus der Anlage des Gespräches hervorgehende Absicht, Sokrates gegen die wider ihn erhobene Anklage der „Asebie“ zu rechtfertigen, schliesst sich die Erörterung der Notwendigkeit, den Begriff und die Lebensäusserungen der Frömmigkeit aus dem Bereich unklarer Vorstellungen und Empfindungen zum festen begrifflichen Wissen zu erheben.

In der Untersuchung sucht Euthyphron zur Rechtfertigung seiner eigenen Handlungsweise, unter Berufung auf die Bestrafung des Chronos durch Zeus eine eingeschränktere Erklärung des Begriffes an Stelle des von Sokrates geforderten Allgemeinbegriffes der Heiligkeit zu setzen. Diese Definition nach dem Zugeständnis des Euthyphron, dass es ausser dem angeführten Beispiel auch sonst noch viele Fromme gebe, wird von Sokrates mit der nochmaligen Forderung, einen über der einzelnen Erscheinung stehenden Begriff aufzustellen,

zurückgewiesen. (Nach Steinhart tritt hier zuerst bei Platon die Bezeichnung der allgemeinen Begriffe als Ideen hervor.)

Die zweite von Euthyphron aufgestellte Definition, das Heilige sei das den Göttern Wohlgefällige, verwechselt das Wesen mit der Folge und wird hierdurch für Sokrates zur Veranlassung einer neuen Begriffsbestimmung, indem er auf die Unterschiede zwischen dem Wesen und der Substanz eines Begriffes und den nicht zu den notwendigen Attributen desselben gehörigen, zufälligen und akzidentellen Bestimmungen desselben hinweist<sup>1)</sup>. Abgesehen davon könne das Wohlgefallen der Götter auch deshalb nicht für den Menschen die Norm der Heiligkeit sein, weil die Götter über Recht und Unrecht verschiedene Anschauungen haben.

Die Erweiterung der vorgenannten Definition, „das Heilige sei das allen Göttern Wohlgefällige“, berichtigt nun Sokrates dahin, dass das Wesen der Heiligkeit einer Handlung unabhängig sei von dem Urteil der Götter, dass deren Wohlgefallen die Heiligkeit einer Handlung nicht bedinge, sondern vielmehr das Wohlgefallen der Götter die Folge der Heiligkeit der Sache bedeute.

Nach einer methodischen Anweisung zur Untersuchung der Begriffe ordnet Sokrates nunmehr unter Beistimmung des Euthyphron den Begriff der Frömmigkeit dem Oberbegriff der Gerechtigkeit unter, da alles Fromme gerecht sein müsse, oder die Existenz des wahrhaft Frommen auch die des Gerechten verbürge<sup>2)</sup>.

Die weitere Untersuchung über das Verhältnis der Frömmigkeit zur Gerechtigkeit stellt nunmehr diese im engeren Sinne als die dem Menschen zuzuwendende, jene als die auf die Götter gerichtete, zur Erreichung eines herrlichen Zweckes dienende Sorge dar, als die Kenntnis von Opfer und Gebet, unserem Pflicht- und Rechtsverhältnis gegenüber den Göttern, die Summe unserer aktiven und passiven Beziehungen zu denselben.

Auch hier ist also die Tugend wiederum auf Wissen begründet.

Die Resultatlosigkeit der Untersuchung teilt auch Euthyphron mit den übrigen sokratischen Dialogen. Denn es wird keine andere Definition an Stelle der von Sokrates verworfenen, das Heilige sei das den Göttern Wohlgefällige, gesetzt.

Aber nur in dieser Beziehung bleibt der Dialog negativ.

<sup>1)</sup> Steinhart II 196.

<sup>2)</sup> Steinhart V 413; 225 Anm. 17.

Durch die Unterordnung der Frömmigkeit unter die Gerechtigkeit, welche sich auch in allen auf „Euthyphron“ folgenden Dialogen findet, und die Feststellung, dass Heiligkeit Gerechtigkeit in Bezug auf die Götter und als Tugend auf Wissen basiert sei, enthält der Dialog zwei positive Ergebnisse.

### Schluss.

Von der Untersuchung der spezifischen Tugenden in den sokratischen Dialogen wenden wir uns nunmehr einer kurzen Zusammenfassung der im vorstehenden gewonnenen Resultate zu.

In den sokratischen Lehren ist das wesentlichste Merkmal der Tugend, die nicht als tatlose Betrachtung der „Ideen oder als absolutes Gutwerden“ — das Ziel der späteren Schriften Platons —, sondern als Gesundheit und gute Beschaffenheit der Seele gefasst wird, das Wissen. Dieses, in welchem theoretisches Wissen und Wille inbegriffen sind, ist das fast in jedem Dialoge aufgefundene gemeinsame Element von „Arete“, dem die Macht, sich zu betätigen, zugesellt ist.

Allein die Nützlichkeit einer Handlung zu ihrem Endzweck und die geeignete Eigenschaft, ihn zu erlangen, bestimmten nach der utilitären Ethik des Sokrates die moralische Qualität von Tugend, die nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zum Zweck der Eudaimonia (in der sokratischen Periode nur für das Individuum) betrachtet wird.

Die Grundtendenz der sokratischen Dialoge ist auf Begründung der Tugend durch Wissenschaft gerichtet, weshalb sich ein Zurücktreten des ethischen Inhaltes gegen die Diskussion der Begriffe bemerkbar macht. Einen grossen Teil der Untersuchungen nimmt ferner die Erörterung über die Mehrheit von Tugenden und die Eine, welche den Aeusserungen ihrer Vielheit zu Grunde liegt, in Anspruch.

Die Benennungen der separaten Kardinaltugenden erfolgten von Platon nicht willkürlich, sondern sie wurden aus der Tradition übernommen.

Ueberblicken wir nunmehr nochmals die Untersuchungen über die Kardinaltugenden, wie sie Platon im „Euthyphron“ anführt, so ergibt sich hierüber folgendes:

**Sophia.** In dem Grundbegriff Sophia sind theoretisches und praktisches Wissen verbunden. Dieser Begriff zeigt in den sokratischen Dialogen vielfach Beziehung zu dem der Vernünftigkeit, und es ist

in der ersten und dritten Periode auch die Phronesis in ihm eingeschlossen, welche erst in den späteren platonischen Schriften als die praktische Seite an der Sophia erscheint.

Andreia. In dem Dialoge „Laches“ ist jeder gut in Bezug auf das, worin er weise ist. Mut ist also eine Art von Weisheit und wird dem Gattungsbegriff Sophia untergeordnet, mit dem im „Protagoras“ Selbstbeherrschung identifiziert wird. Nach dem „Laches“ sind im Begriffe Andreia zwei Elemente verbunden, theoretisches Wissen des zu Fürchtenden und des Nichtzufürchtenden und die Standhaftigkeit zur Erreichung des Zieles, dessen Natur jedoch nicht genauer erklärt wird. Im „Protagoras“ wird ein nachdrücklicher Unterschied gemacht zwischen Tollkühnheit und Mut. Das Wissenselement erscheint hier in so wesentlicher Beziehung zur Andreia, dass diese fast der Sophia gleichkommt, welche beiden Begriffe im „Gorgias“ wieder getrennt werden, während der „Menon“ nur die Schädlichkeit des von Intelligenz nicht geleiteten Mutes dartut.

Sophrosyne ist als Universaltugend durch die ganze Seele verbreitet und bezeichnet das harmonische Verhältnis der Seelenteile zu einander. Sie übt eine Rückwirkung aus auf die die Tugend ausübende Person, der sie den Charakter „gut“ verleiht, ist also nicht nur etwas Gutes an und für sich, sondern auch ein Gut in Bezug auf die Wirkung, welche sie ausübt. Nicht erörtert wird im „Charmides“ die Frage, ob die Person durch Ausübung der Tugend gut wird oder sich zuvor (vor der Ausübung) in Besitz derselben befinden muss. Die Definition im „Charmides“, welche sie der „Kenntnis von Gut und Böse“ gleichsetzt, bestimmt sie als die Tugend im allgemeinen. Im „Protagoras“ wird sie der Sophia, der Heiligkeit und Gerechtigkeit gleichgesetzt und schliesslich als der „rechte Denkzustand“ in Bezug auf etwas (dem nach Sokrates auch das rechte Handeln entsprechen muss) definiert, während Sophrosyne im „Gorgias“ als „Gesundheit, Ordnung und Tugend der Seele“ gekennzeichnet wird.

Dikaiosyne. Der Inhalt des Begriffes dieser Kardinaltugend ist aus der Untersuchung der vorliegenden 10 Dialoge nicht genau ersichtlich. Im „Hippias Minor“, wo die grössere Gerechtigkeit der Seele auch ihren höheren Grad von Weisheit und Stärke und die Fähigkeit doppelseitigen Handelns bedingt, wird sie der Episteme und Dynamis synonym gebraucht. Die „potenzielle und aktuelle Phase“ von Dikaiosyne wird hier durch die Ausdrücke „Dynamis“ und „Techne“ bezeichnet. Beide Fähigkeiten gehören verbunden zur

Ausübung der Dikaiosyne. Im „Kriton“ ist die Gerechtigkeit auf die gesetzlichen Verpflichtungen gegründet und wird hauptsächlich als „rechte Handlungsweise“ in Betreff derselben betrachtet. Im „Gorgias“ erscheint diese Tugend dem „gesetzgeberischen“ Teil der Politik zugeordnet, im „Protagoras“ hingegen lediglich als Wirkung der in ihrem Besitz sich befindenden und sie ausübenden Person. Im Mythos des „Protagoras“ wird ein Unterschied gemacht zwischen technischen und politischen Tugenden. Erstere, das Geschenk des Prometheus an die Menschheit, erstrecken sich auf praktische Fähigkeit und Geschicklichkeit; letztere, die Gabe des Zeus, umfassen Mässigkeit und Gerechtigkeit.

Den Hauptteil der platonischen Ethik bildet die Güter- und Tugendlehre. Letztere vertritt fast gänzlich die Pflichtenlehre und ist in der sokratischen Periode durch Gleichsetzung der Tugend mit dem Guten und Nützlichen (nach dem platonischen Sokrates vernachlässigt der sich der Tugend nicht Befleissigende seinen eigenen Nutzen) Eudaimonismus.

In der Entwicklung seines Begriffs der Tugend ist Platon sogar zu einer Unterscheidung von wahrer und scheinbarer Sittlichkeit und Tugend (philosophischer und bürgerlicher Tugend) gelangt, indem für ihn als reines Ziel das „Gute an sich“ und erst in zweiter Linie der Hinblick auf einen ewigen Lohn in Betracht kam.

Der Grundbegriff der platonischen Tugenddoktrin muss, wenn wir unter den sokratischen Dialogen unser Augenmerk insbesondere auf die Tendenzen des Dialogs „Gorgias“ richten, als Askese bezeichnet werden. Weltflucht, Ueberwindung der Eigenliebe und der niederen Regungen der Sinnlichkeit durch Veredelung und Vergeistigung des Geniessens, eine scharfe Verurteilung der Akrasia, ernstes Nachdenken über die Ewigkeit, individuelle Unsterblichkeit, das Geschick der Seele nach dem Tode, wobei er den dreifachen Zustand ewiger Seligkeit, ewiger Verdammnis und den dem Zwecke sittlicher Besserung dienenden Mittelstand unterscheidet, eine durch Tugend erworbene, dem Besitz und Genuss äusserer Dinge als einem Hemmnis der Tugendübung abgekehrte Bedürfnislosigkeit und ein Hinausgehen der Natur über sich selbst in der Tugendübung, das sind die Merkmale, welche den Inhalt der platonischen Tugenddoktrin, wie wir sie in den vorstehenden Dialogen kennen gelernt haben, bestimmen.