

Universitätsbibliothek Wuppertal

Platons ausgewählte Schriften

Plato

Leipzig, 1873

Einleitung

Nutzungsrichtlinien Das dem PDF-Dokument zugrunde liegende Digitalisat kann unter Beachtung des Lizenz-/Rechtehinweises genutzt werden. Informationen zum Lizenz-/Rechtehinweis finden Sie in der Titelaufnahme unter dem untenstehenden URN.

Bei Nutzung des Digitalisats bitten wir um eine vollständige Quellenangabe, inklusive Nennung der Universitätsbibliothek Wuppertal als Quelle sowie einer Angabe des URN.

[urn:nbn:de:hbz:468-1-4613](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:468-1-4613)

EINLEITUNG.

I. Personen, Ort und Zeit des Gespräches.

Alles, was wir von der Persönlichkeit des Euthyphron wissen, scheint auf die Mittheilungen des Platon zurückzugehen. Diesen zufolge stammte Euthyphron aus dem Attischen Demos Prospalta, der zur Akamantischen Phyle gehörte. Er war ein Wahrsager, rühmte sich einer tieferen Kenntniss der göttlichen Dinge und war von einem ungemein hohen Selbstgefühl durchdrungen. So gross aber auch seine theologische Gelehrsamkeit sein mochte, so sehr er in die entlegensten Theile der Mythologie eingeweiht sein mochte, so beschränkt zeigte er sich in seinen Gedanken, so unnatürlich in seinen Handlungen. Bei seinen Zeitgenossen fand er namentlich mit seinen Prophezeihungen wenig Anklang und machte den Eindruck einer sonderbaren, ja lächerlichen Persönlichkeit. Dem Sokrates gegenüber zeigte er sich als aufrichtiger Freund und Anhänger.

Sokrates wird in unserem Dialoge als seinem Ende schon nahe geschildert. Er besitzt eine selbstbewusste, wahre Frömmigkeit; mit Entschiedenheit tritt er allen unwürdigen und unsittlichen Fabeln entgegen, die von den Göttern erzählt werden. Noch durchdringt ihn das lebhafteste Bedürfniss zu lehren und zu lernen. So sehr er aber an Klarheit und Gewandtheit des Denkens, an richtiger Erkenntniss der sittlichen Begriffe dem hohlen Fanatiker Euthyphron überlegen ist, so stellt er sich doch in feiner Ironie den ganzen Dialog hindurch als der Belehrung desselben bedürftig hin, indem er nur an einer Stelle verräth, dass die zu suchende Begriffsbestimmung ihm deutlich vorschwebt. In stiller Ueberlegenheit leitet er das ganze Gespräch, zeigt nicht nur die Schwächen in den Behauptungen seines Mitunterredners, sondern weiss auch das Brauchbare in seinen Antworten hervorzuheben und für das Ganze zu verwerthen.

Ueber Ort und Zeit des Gespräches erhalten wir gleich am Anfange alle wünschenswerthe Auskunft. Euthyphron trifft den Sokrates bei der Königshalle, dem Amtsslokal des zweiten Archon, vor den alle mit der Religion zusammenhängenden Streitig-

keiten zu bringen waren. Wenn man den in den Platonischen Dialogen selbst enthaltenen Andeutungen folgen und sie mit einander in Verbindung bringen darf, so müsste man sich denken, dass Sokrates, ehe er sich dorthin begab, ein längeres streng wissenschaftliches Gespräch über den Begriff des Wissens geführt habe, das nach dem Jünglinge, mit dem er sich hauptsächlich unterhielt, Theätetos benannt ist. Dasselbe schliesst mit den Worten: *νῦν μὲν οὖν ἀπαντητέον μοι εἰς τὴν τοῦ βασιλέως στοὰν ἐπὶ τὴν Μελήτου γραφὴν, ἣν με γέγραπται*. Platon will also bei seinen Lesern die Vorstellung erregen, das Gespräch sei zu der Zeit gehalten, in welcher der Hauptankläger des Sokrates, Meletos, den verhängnissvollen Process einleitete, der dem Ende des Sokrates vorausging.

Euthyphron seinerseits ist zur Königshalle gegangen, um eine Anklage gegen seinen eigenen Vater wegen fahrlässiger Tödtung eines Tagelöhners zu erheben. Sokrates fürchtet, er möge damit eine unfrome Handlung begehen. So wird durch das Vorhaben des Euthyphron, wie durch die Anklage des Sokrates, die auf Gottlosigkeit lautete, die Frage nahe gelegt: was ist denn eigentlich fromm?

II. Gang und Gliederung des Gespräches.

A. Einleitung. 2 A — 5 D.

a. Process des Sokrates. Euthyphron trifft den Sokrates ganz ungewohnter Weise bei der Königshalle, dem Amtslokale des zweiten Archon. Verwundert fragt er ihn, ob er etwa einen Process habe. Sokrates erzählt ihm, er sei von einem jungen, unbekannten Manne, Meletos aus dem Demos Pitthos, angeklagt worden, dass er die Jugend verderbe. Euthyphron befürchtet, dass Meletos durch diese Anklage den Athenischen Staat von Grund aus schädigen möge. Auf seine Frage, wodurch denn Sokrates die Jugend verderben solle, antwortet ihm dieser, man werfe ihm vor, dass er neue Götter einführe, an die alten nicht glaube. 2 A — 3 B.

Wie Sokrates beschäftigt sich auch Euthyphron mit den göttlichen Dingen. Doch verhält sich das Volk verschieden zu beiden; den Euthyphron, der sich als Seher geltend macht, begnügt man sich zu verlachen, gegen den Sokrates, der als Lehrer auftritt, hegt man tiefen Groll. Durch die Hervorhebung, dass Euthyphron von seinen Mitbürgern vielfach verlacht werde und ihnen nicht recht bei Verstande zu sein scheine, wird der Uebergang zu seinem sonderbaren Processe gewonnen. 3 C — E.

b. Process des Euthyphron. Euthyphron will seinen alten Vater wegen Tödtung eines Lohnarbeiters verklagen. Dieser Arbeiter hatte, als Euthyphron mit seinem Vater auf der Insel Naxos Landbau trieb, in der Trunkenheit und im Zorne einen

Sklaven getödtet. Deshalb liess ihn der Vater des Euthyphron binden und in einen Graben werfen und schickte einen Boten nach Athen, um zu erfahren, wie er sich in diesem Falle zu verhalten habe. Ehe aber dieser Bote zurückkam, war der Tagelöhner gestorben. Wegen dieser Fahrlässigkeit will Euthyphron seinen Vater trotz des Einspruches aller Verwandten verklagen. 3 E — 4 D.

Sokrates muss im Euthyphron, der in so auffallender Weise von den gewöhnlichen Ansichten abweicht, ein ganz besonderes Wissen von den göttlichen Dingen voraussetzen. Er macht ihm also den Vorschlag, er wolle bei ihm Unterricht nehmen und, wenn er dann zu besserer Erkenntniss in diesen Dingen gekommen sei, den Meletos von seinem neuen Standpunkte in Kenntniss setzen. Vielleicht stehe dieser dann von seiner Klage ab, im anderen Falle könne Euthyphron in diesen Process eintreten. Da Sokrates der Gottlosigkeit angeklagt ist, so bittet er den Euthyphron ihn zu belehren:

τί ἐστὶ τὸ ὅσιον καὶ τί τὸ ἀνόσιον; 4 E — 5 D.

B. Euthyphrons Versuche die Frömmigkeit zu definieren. 5 D — 11 E.

a. Erster Versuch. Euthyphron erklärt: fromm ist, was ich jetzt thue, also einen Uebelthäter, er sei, wer er wolle, zur gerichtlichen Bestrafung zu ziehen. Das Auffallendste an seiner Handlungsweise, sein Vorgehen gegen seinen eigenen Vater, sucht er durch Analogieen aus der Mythologie als berechtigt zu erweisen. Auch Zeus der beste und gerechteste der Götter fesselte seinen Vater, weil er Unrecht that, und Zeus' Vater strafte aus gleichem Anlass seinen Vater. 5 D — 6 A.

Sokrates erklärt sich zunächst gegen diese mythologischen Erzählungen, sowie gegen alle Erzählungen, die von Kämpfen und Streitigkeiten unter den Göttern handeln. Dann zeigt er dem Euthyphron, dass er ihm statt einer Begriffsbestimmung ein Beispiel gegeben habe. 6 A — E.

b. Zweiter Versuch. Euthyphron setzt statt 'fromm ist, was ich thue' in der Ueberzeugung, dass, was er thue, den Göttern wohlgefällig sei, 'fromm ist, was den Göttern angenehm ist', gewinnt also diese Erklärung durch Verallgemeinerung seines Beispiels. 6 E.

Sokrates lobt diesen Versuch von der formellen Seite, widerlegt ihn aber seinem Inhalte nach. Zu diesem Behufe constatiert er zunächst, dass fromm und unfromm Gegensätze sind, dann kommt er auf die Meinung des Euthyphron zurück, dass unter den Göttern Kampf und Streit sei. Jedem Kampf und Streit liegt Meinungsverschiedenheit zu Grunde. Doch giebt es Dinge, über die man verschiedener Meinung sein kann, ohne dass es zu Kampf und Streit kommt. So lassen sich Differenzen

bei Allem, wofür es bestimmte Maasse giebt, leicht durch Anwendung derselben beseitigen. Anders steht es mit allen Meinungsverschiedenheiten auf sittlichem Gebiete; bei diesen ist eine Ausgleichung nicht so einfach herbeizuführen; darum führen sie leicht zu Streitigkeiten und Feindschaften. Sind also Feindschaften unter den Göttern, so sind sie daraus entstanden, weil sie über sittliche Fragen verschieden denken, die einen dies, die anderen jenes für recht oder unrecht halten und in Folge dessen entweder lieben oder hassen. Demgemäss muss den einen dieses, den anderen jenes für fromm und unfromm erscheinen; eine und dieselbe Handlung wird den einen für fromm, den anderen für unfromm gelten. Was fromm ist, kann sonach unfromm sein; fromm und unfromm ist dasselbe, während doch bereits zugegeben war, dass beide Begriffe einander entgegengesetzt sind. 6 E — 8 B.

c. Dritter Versuch. Euthyphron sucht, um diesen Widersprüchen zu entgehen, seinem Falle eine solche Wendung zu geben, in welcher er der Zustimmung aller Götter sicher zu sein hofft. Er behauptet also, alle Götter hielten den für strafwürdig, welcher Jemanden ungerechter Weise getödtet habe. Mit Rücksicht auf diesen Satz wird zunächst festgestellt, dass erfahrungsmässig jeder Uebelthäter, um der Strafe zu entgehen, läugnet Unrecht gethan zu haben; denn das giebt man allerdings allgemein zu, dass, wer Unrecht gethan habe, auch zu strafen sei. In gleicher Weise wird unter den Göttern Streit sein, was recht und unrecht ist, aber einig werden sie sein, dass der Uebelthäter zu strafen sei. Mit Rücksicht auf den Fall des Euthyphron möchte sich also schwer beweisen lassen, dass alle Götter die fahrlässige Tödtung eines Mörders für ein Unrecht halten und das Vorgehen des Sohnes gegen seinen Vater billigen. 8 B — 9 B.

Auch zugegeben aber, Euthyphrons Vater sei nach der Ansicht aller Götter im Unrecht und strafbar, so würde doch nur gezeigt sein, dass seine Handlungsweise gottgehasst sei; es würde für die Begriffe fromm und unfromm noch nichts gewonnen sein, zumal da sich gezeigt hatte, dass alles Gottgehasste auch gottgeliebt sei. Auf Sokrates Vorschlag corrigiert nun Euthyphron mit Rücksicht auf die eben stattgefundene Auseinandersetzung seine frühere Definition, indem er behauptet: fromm ist, was alle Götter lieben, unfromm, was alle Götter hassen. 9 B — E.

Sokrates schreitet nun zur Prüfung dieser Erklärung. Er unterscheidet zwischen Prädicaten, die durch das Particip, und solchen, die durch das Verbum finitum gegeben sind. Das Particip ist im Passiv, wie im Activ aus dem Verbum finitum hervorgegangen. Demgemäss ist das Geliebt-werdende, weil es geliebt wird, geliebt werdend. Das Fromme wird also von den Göttern geliebt, weil es fromm ist, ist nicht desshalb fromm, weil es von den Göttern geliebt wird. Denn was von den

Göttern geliebt wird, ist in Folge dessen gottgeliebt, aber nicht fromm. Hieraus folgt, dass gottgeliebt und fromm von einander verschieden sind. Wären sie identisch, so müsste ja das Gottgeliebte geliebt werden, weil es gottgeliebt ist, und das Fromme wäre fromm, weil es geliebt würde, während doch von beiden Behauptungen das Gegentheil stattfindet. Euthyphron hat also in seiner Erklärung nur eine Eigenschaft des Frommen angegeben, nicht das Wesen desselben bezeichnet. 9 E — 11 B.

Uebergang. Euthyphron muss bekennen, dass, was ihm festzustehen schien, sich als unhaltbar erwiesen habe. Alle seine Aufstellungen hat Sokrates durch seine Prüfung wankend gemacht und doch möchte Niemand lieber, als er zu festen Begriffen über fromm und unfromm gelangen. Er will also im Verein mit Euthyphron einen neuen Versuch machen. 11 B — E.

C. Des Sokrates und Euthyphron vereinte Bemühungen die Definition der Frömmigkeit zu finden. 11 E — 15 C.

a. Auffindung des nächst höheren Begriffes. Sokrates constatirt zunächst, dass alles Fromme gerecht sei, dass der Begriff des Frommen dem des Gerechten untergeordnet sei. Zum besseren Verständniss dieses Verhältnisses giebt er eine längere Auseinandersetzung über weitere und engere Begriffe. Zunächst zeigt er an den Begriffen Furcht und Scheu, dass der Begriff der Furcht den der Scheu in sich schliesse. Ebenso ist der allgemeine Begriff der Zahl weiter, als der Begriff der ungeraden Zahl. In gleicher Weise ist also auch das Fromme ein Theil des Gerechten. 11 E — 12 D.

b. Welcher Theil der Gerechtigkeit ist die Frömmigkeit? Euthyphron antwortet: der Theil, welcher sich auf die Pflege der Götter bezieht, während der Theil, der sich auf die Pflege der Menschen bezieht, die andere Hälfte der Gerechtigkeit wäre. Sokrates nimmt Anstoss an dem Ausdruck 'Pflege'. Alles, dem man Pflege angedeihen lässt, wird durch dieselbe besser und hat Nutzen davon. Nun kann doch Niemand behaupten, dass die Götter durch unsere Pflege besser würden; deshalb erscheint diese Bezeichnung als unannehmbar. 12 D — 13 D.

Euthyphron setzt statt des Ausdruckes 'Pflege' den Ausdruck 'Dienst'. Die Menschen dienen den Göttern, wie die Sklaven ihren Herren. Indem nun Sokrates den Begriff 'Dienst' untersucht, findet er, dass durch jede Dienstleistung etwas hervorgebracht wird. Er fragt also, was die Götter dadurch, dass wir ihnen dienen, ins Werk setzen. 'Vieles Gute' antwortet Euthyphron. Diese Antwort tadelt Sokrates als zu allgemein. Statt aber näher zu bestimmen, was das besondere Gute sei, was gerade durch dieses Dienstverhältniss hervorgerufen werde, bringt Euthyphron einen neuen Erklärungsversuch. 13 D — 14 A.

c. Euthyphron behauptet: fromm ist, wer den Göttern Wohlgefälliges sagt oder thut in Gebet und Opfer; dadurch erhält man sein Haus, wie den Staat. Sokrates tadelt diese längere Antwort als eine Abschweifung von dem rechten Wege, den man eingeschlagen hatte. Er präcisirt des Euthyphron Erklärung dahin, Frömmigkeit sei die Kenntniss zu opfern und zu beten; im Opfer beschenke man die Götter, im Gebet wünsche man etwas von ihnen. Wer die Götter recht bittet, bittet um das, was er bedarf; wer sie recht beschenkt, schenkt ihnen das, was sie bedürfen. So wäre die Frömmigkeit eine Art Handelsgeschäft. Während nun ganz offenbar ist, welchen Nutzen die Menschen von den Gaben der Götter haben — alles Gute kommt ja von ihnen —, ist nicht so leicht verständlich, was den Göttern unsere Gaben nützen. Man könnte das Wesen derselben damit bezeichnen, dass man sagt, sie seien etwas den Göttern Wohlgefälliges. Dann würde man wieder auf die Erklärung kommen: fromm ist, was den Göttern angenehm ist. Auf diese Weise wäre man zu der anfänglichen Erklärung, die bereits widerlegt war, zurückgekehrt. 14 A — 15 C.

D. Schluss. 15 C — 16.

Der neuen Aufforderung des Sokrates, mit der Erklärung der Frömmigkeit noch einmal von vorn anzufangen, entzieht sich Euthyphron durch die Erklärung, dass er keine Zeit mehr habe.

III. Zweck des Dialoges.

Der Dialog Euthyphron macht zunächst den Eindruck, als sei er zur Vertheidigung des Sokrates gegen die verleumderische Anklage des Meletos geschrieben. Gleich im Eingang des Gespräches giebt der überfromme Euthyphron seiner Verwunderung und seinem Unwillen darüber Ausdruck, dass man den Sokrates der Gottlosigkeit anklagen könne. Wenn ein solcher Mann, der aus einem Uebermaass von Frömmigkeit fast zum Fanatiker wird, die Grundlosigkeit der gegen Sokrates vorgebrachten Anklagen ins Licht stellt und ihm selbst eine innige Verehrung und Hochachtung widmet, ja seine Vertheidigung zu übernehmen bereit ist, so muss wohl in Jedem die Ueberzeugung Raum gewinnen, dass zu einer Anklage des Sokrates wegen Gottlosigkeit sehr wenig Veranlassung war.

Noch mehr. Der fromme und gelehrte Euthyphron lässt sich mit Sokrates in ein Gespräch ein über die Frage: was ist Frömmigkeit? Er tritt mit der Prätension auf dem Sokrates an Weisheit weit überlegen zu sein, Sokrates selbst bezeichnet sich als der Belehrung bedürftig. Wie haben beide am Ende des Gespräches die Rollen vertauscht! Jeder Leser hat den

Eindruck, dass Sokrates, wie er die echte Frömmigkeit besitzt, so auch allein das wahre Wesen derselben erkennt, dass Euthyphrons Weisheit eine eingebilddete und durchaus hohle ist, wie denn auch sein Vorhaben nicht nur unnatürlich, sondern auch unförmig ist. Wenn aber die Frömmigkeit und das Wissen von derselben, wie es Euthyphron hat, dem Sokrates gegenüber nicht bestehen kann, was soll man dann von der Frömmigkeit und dem Wissen von derselben bei den Zeitgenossen erwarten?

Wie aus dem bereits Dargelegten, so ist auch daraus eine apologetische Tendenz leicht erkenntlich, dass Sokrates das Vorgehen des Euthyphron gegen seinen eigenen Vater entschieden missbilligt. Aus den Wolken des Aristophanes ersehen wir, dass man dem Sokrates vorwarf, er verderbe die Jugend, indem er sie zum Ungehorsam gegen die Eltern verleite. Wie konnte man dieser Anschuldigung entschiedener und überzeugender entgegengetreten, als dadurch, dass man den Sokrates aussprechen liess, das Vorhaben des Euthyphron sei geradezu unbegreiflich; er müsse wohl eine ganz absonderlich tiefe Weisheit besitzen, wenn er von der natürlichen Auffassung der Frömmigkeit so weit abweiche?

Auch wird schliesslich der Einspruch zu beachten sein, den Sokrates gegen einige das sittliche Bewusstsein des Volkes schädigende Erzählungen von den Göttern erhebt, sowie die Aufdeckung der Widersprüche, in welche sich ganz unbewusst der Glaube und die sittlichen Begriffe des Volkes verwickeln. Wenn man das Thun der Götter dem menschlichen Treiben so ähnlich fand, dass alle Verirrungen und Gebrechen der Menschen bei ihnen ihr Gegenbild fanden, was Wunder, wenn sich dann die Anforderungen an die eigene Sittlichkeit sehr herabstimmten.

Indess dürfte es nicht genügen eine apologetische und polemische Tendenz im Euthyphron zu erkennen; man wird anerkennen müssen, dass in den in ihm enthaltenen Auseinandersetzungen zugleich Winke und Andeutungen über die eigene Ansicht Platons von der wahren Frömmigkeit enthalten sind. Zwar wird die Definition der Frömmigkeit, um die es sich im ganzen Dialoge handelt, nicht ausdrücklich gegeben und konnte nicht gegeben werden. Euthyphron konnte sie nicht aussprechen, weil er ein zu beschränkter Mensch war, zu wenig geübt im philosophischen Denken. Von Sokrates konnte man sie ebenso wenig erwarten; er giebt sich ja von vornherein den Anschein, als wisse er sie nicht, als sei er der Belehrung darüber bedürftig. Diese Illusion, die durch das ganze Gespräch geht, würde auf die plumpste Weise zerstört sein, wenn Sokrates zuletzt die Definition positiv hingestellt hätte. Nichtsdestoweniger giebt er einen deutlichen Fingerzeig, auf welche Weise die Definition der Frömmigkeit gefunden werden könne, indem er (14 B) zu Euthyphron sagt: οὐ πρόθυμός με εἰ διδάξαι· δῆλος εἶ. καὶ γὰρ νῦν, ἐπειδὴ ἐπ' αὐτῷ ἦσθα, ἀπετράπων·

ὁ εἰ ἀπεκρίνω, ἰκανῶς ἂν ἤδη παρὰ σοῦ τὴν ὁσιότητα ἐμευα-
θῆην. Hiernach war Euthyphron nahe daran die Frömmigkeit
richtig zu definieren, gelangte aber nicht zum Ziel, weil er die
angefangene Gedankenreihe vorzeitig abbrach.

Wollen wir also, was Euthyphron unvollendet gelassen hatte,
zu Ende führen, so müssen wir fragen: welches war die ange-
fangene Gedankenreihe? wie ist sie im Sinne Platons zu Ende
zu führen? Sokrates hatte zunächst am Anfange des zweiten
Theiles des Dialoges die Frömmigkeit als eine der Gerechtig-
keit untergeordnete Tugend hingestellt, er hatte sie näher be-
zeichnet als den Theil der Gerechtigkeit, der unsere den Göt-
tern zu leistende Dienste feststellt und regelt. Was bezweckt
aber dieser unser Götterdienst? Euthyphron hatte geantwortet:
vieles Gute. Was werden wir an die Stelle dieser zu allgemei-
nen Antwort setzen? Das Natürlichste ist wohl: die Götter
selbst sind gut und wollen uns Menschen der höchsten Güter
theilhaftig machen. Indem wir ihnen dienen, werden wir darauf
ausgehen, ihre Mitarbeiter an der Verwirklichung der höchsten
Güter zu werden. Freilich würde, auch wenn Euthyphron diese
Gedanken ausgesprochen hätte, doch sachlich noch eine grosse
Kluft zwischen ihm und Sokrates bestanden haben, da Sokrates
von dem Wesen der Götter anders dachte, als Euthyphron.
Hieraus ergibt sich zugleich, warum Platon die Erörterung hier
abbrechen musste. Sie würde auf Dinge geführt haben, deren
Erfassung Euthyphron in seiner Beschränktheit nicht gewachsen
gewesen wäre.

Statt seine angefangene Erklärung zu vervollständigen,
bringt Euthyphron eine neue Erklärung vor: die Frömmigkeit
sei eine Kenntniss zu beten und zu opfern; damit erhalte man
sein Haus und den Staat. Dass der Inhalt dieser Erklärung
nothwendiger Weise in ein Werk über die Frömmigkeit gehört
und nicht übergangen werden durfte, ist leicht zu begreifen.
Dieser Zusatz enthält ja 1. die Aeusserungen der Frömmigkeit
im gemeinen Leben, 2. den Lohn der Frömmigkeit, auf den
die Menge hofft. Wie wenig aber beide Bestimmungen zum
Wesen der Definition selbst gehören, zeigt Sokrates, indem er
dieselben auf eine schon früher als ungenügend erkannte For-
mel zurückführt.

Doch dürfte die Bedeutung des Euthyphron auch durch
das, was zur Feststellung des Wesens der Frömmigkeit vorge-
bracht wird, noch nicht erschöpfend angegeben sein; er enthält
so viele bedeutsame Winke über die Elemente der Logik, dass
er auch in dieser Beziehung sehr beachtenswerth ist. Hierher
gehört die Aufdeckung des Fehlers, welcher bei den im philo-
sophischen Denken Ungeübten so häufig vorkommt, dass sie
nämlich die Definition mit dem Beispiele, den Begriff mit der
Erscheinungsform desselben verwechseln. Sodann wird der
Unterschied zwischen substantiellen und accidentellen Bestim-

mungen angegeben und darauf hingewiesen, dass die Angabe einer accidentellen Bestimmung noch lange keine Definition sei. Endlich wird das Wesen der Definition dadurch erläutert, dass erst der nächst höhere Begriff von dem zu definierenden angegeben, sodann untersucht wird, inwiefern der zu definierende Begriff von den zu derselben Gattung gehörenden verschieden ist, wobei das Wesen der weiteren und engeren Begriffe an mehreren Beispielen dargelegt wird.

IV. Zeit der Abfassung des Dialoges.

Wie bei den meisten Platonischen Dialogen, so ist auch beim Euthyphron nicht mit Bestimmtheit die Zeit anzugeben, wenn er geschrieben ist. Zweierlei aber scheint darauf hinzuweisen, dass Platon, als er denselben verfasste, sich von den Lehren seines Meisters schon etwas entfernt und grössere Selbstständigkeit ihm gegenüber erlangt hatte.

Fragen wir zunächst, wie wohl Sokrates selbst die Frömmigkeit definiert haben würde, so ist unzweifelhaft, dass er sie für ein Wissen erklärt haben würde, weil nach ihm bekanntlich jede Tugend im Wissen bestand, und zwar jedenfalls als ein Wissen von dem, was den Göttern gegenüber recht ist. Wenigstens lesen wir bei Xenophon (Mem. IV 6 4) die Definition $\acute{o} \tau\alpha \pi\epsilon\pi\lambda\iota \tau\omicron\upsilon\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma \nu\omicron\mu\iota\mu\alpha \epsilon\iota\delta\omega\varsigma \acute{o}\rho\theta\omega\varsigma \acute{\alpha}\nu \eta\mu\acute{\iota}\nu \epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma \acute{\omega}\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma \epsilon\acute{\iota}\eta$. Der Frömmigkeit stellte Sokrates die Gerechtigkeit zur Seite: $\acute{o}\rho\theta\omega\varsigma \acute{\alpha}\nu \pi\omicron\tau\epsilon \acute{o}\rho\iota\zeta\omicron\mu\epsilon\theta\alpha \acute{o}\rho\iota\zeta\omicron\mu\epsilon\upsilon\omicron\iota \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\varsigma \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \tau\omicron\upsilon\varsigma \epsilon\iota\delta\acute{o}\tau\alpha\varsigma \tau\alpha \pi\epsilon\pi\lambda\iota \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\varsigma \nu\omicron\mu\iota\mu\alpha$ (Xen. Mem. IV 6 6). Gerechtigkeit und Frömmigkeit erscheinen hiernach dem Sokrates als zwei gleichartige Tugenden; sie sind einander beigeordnet, nur verschieden durch die Objecte, auf welche sie sich beziehen.

Vergleichen wir hiermit die Erörterungen im Euthyphron selbst, so wird in demselben gegen das Ende allerdings eine der Sokratischen Definition verwandte gegeben. Im Sinne des Euthyphron erklärt Sokrates die Frömmigkeit als eine $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta \alpha\iota\tau\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma \kappa\alpha\iota \delta\acute{o}\sigma\epsilon\omega\varsigma \theta\epsilon\omicron\iota\varsigma$ (14 C). Allein diese Definition wird als unzulänglich zurückgewiesen. Unwiderlegt bleibt dagegen die Behauptung, die Frömmigkeit sei ein Theil der Gerechtigkeit und zwar der Theil der Gerechtigkeit, der sich auf die Götter beziehe, während der Theil, der sich auf die Menschen beziehe, Gerechtigkeit im engeren Sinne wäre. Hiernach ist klar, dass Platon im Euthyphron den Begriff der Gerechtigkeit in doppeltem Sinne fasst, in einem weiteren, wonach die Frömmigkeit ihm untergeordnet ist, und in einem engeren, wonach sie ihm beigeordnet ist.

Freilich hat Platon selbst der Frömmigkeit nicht in allen seinen Werken dieselbe Stellung gegeben. Die Definition, die sich im Gorgias (507 A) findet, ist von der Sokratischen kaum

unterschieden: καὶ μὴν περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοῦς ὅσια· τὸν δὲ τὰ δίκαια καὶ ὅσια πράττοντα ἀνάγκη δίκαιον καὶ ὅσιον εἶναι. Platon ordnet hier die Frömmigkeit der Gerechtigkeit nicht unter, sondern stellt sie neben sie, so dass sie neben der σοφία, σωφροσύνη, ἀνδρεία und δικαιοσύνη als fünfte Cardinaltugend erscheint. Dieselbe Stellung hat die Frömmigkeit auch im Laches und Protagoras. Im Euthyphron vollzieht sich offenbar der Bruch mit dieser älteren Anschauung; in allen Werken, die später geschrieben sind, ist die Frömmigkeit der Gerechtigkeit untergeordnet. Da sich nun bei Sokrates jener weitere Begriff der Gerechtigkeit, wonach die Frömmigkeit nur ein Theil derselben ist, noch nicht zu finden scheint, so ist sehr wahrscheinlich, dass Platon, als er jene fünf Cardinaltugenden annahm, vom Sokrates noch abhängig war, und es mag als ein Zeichen seiner grösseren Selbstständigkeit im Philosophiren gelten, dass er aufhörte, die Frömmigkeit als eine besondere Tugend aufzuführen.

Hierzu tritt ein zweites Moment. Die Lehre, die dem Platon ganz besonders eigen war und die auf eine weitere Entfernung von den Anregungen hinweist, die er von Sokrates empfangen hatte, ist bekanntlich die Ideenlehre. Es fragt sich: finden sich im Euthyphron klare und unzweifelhafte Beziehungen auf die Ideen? Die Worte εἶδος und ἰδέα begegnen uns in demselben einige Male und bezeichnen ein Einheitliches, welches das wahre Wesen aller erscheinenden Dinge in sich fasst, das Urbild (παράδειγμα) für Alles, was in dieser Welt in die Erscheinung tritt. In diesen Bestimmungen sind in der That die wesentlichen Merkmale der Platonischen Ideen enthalten. Man wird also auch hiernach anzunehmen haben, dass Platon, als er den Euthyphron schrieb, dem Sokrates gegenüber schon zu grösserer Selbstständigkeit vorgedrungen war.

Es ist wahr, dass im Euthyphron noch Erörterungen sehr elementarer Art enthalten sind z. B. die über die allerersten Erfordernisse einer Definition. Allein solche Auseinandersetzungen finden sich auch in manchen späteren Dialogen; sie erklären sich einfach daraus, dass vor Platon diese uns mehr geläufigen Dinge noch nicht behandelt worden waren, dass dieselben also seinen Zeitgenossen noch nicht geläufig waren.