

Universitätsbibliothek Wuppertal

Platonische Studien

Bonitz, Hermann

Berlin, 1875

Zur Erklärung des Dialogs Laches

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:468-1-5229](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:468-1-5229)

ZUR ERKLÄRUNG DES DIALOGS LACHES.

429 Der Dialog Laches gehört in die Reihe derjenigen kleineren Platonischen Dialoge, bei denen der Mangel einer ausdrücklichen Beglaubigung durch Aristoteles, die wirkliche oder scheinbare Resultatlosigkeit der wissenschaftlichen Untersuchung, das Missverhältnis der umfangreichen Einkleidung zu dem wissenschaftlichen Gehalte und ähnliche Gesichtspunkte verwendet worden sind, um die Autorschaft Platons zu bestreiten. Die Schaarschmidtsche Schrift, welche bekanntlich in der „Sammlung der Platonischen Schriften“ am gründlichsten aufgeräumt hat, schlägt in Betreff des Dialoges Laches denselben Weg ein, wie bei den übrigen kleineren in Frage kommenden Dialogen: durch eine Zerpfückung und Zerbröckelung des Inhaltes wird eine solche Verkehrtheit der Composition und Nichtigkeit des Resultates nach-
430 gewiesen, dass daraus geschlossen wird, es sei unmöglich den Dialog für ein Werk Platons zu halten; nur als eine Ergänzung dieses hauptsächlichen Beweises ist es zu betrachten, dass in sprachlicher und sachlicher Hinsicht aus der Uebereinstimmung mit andern Platonischen Stellen eben so wie aus der Abweichung von ihnen Gründe der Verdächtigung entlehnt werden. Die von Schaarschmidt angewendete Methode der Bestreitung veranlasst mich zu dem Versuche, durch eine gewissenhafte Darlegung des Gedankenganges und der vom Verfasser deutlich bezeichneten Gliederung des Dialoges nachzuweisen, dass Inhalt und Composition des Dialoges zu einer Bestreitung seines Platonischen Ursprunges kein Recht geben. Insoweit diese Nachwei-

sung gelingt, würde sie, unabhängig von der Frage nach dem Verfasser des Dialogs, ein Beitrag zu seiner Erklärung sein. Von den einzelnen Einwendungen Schaarschmidts, die ja doch ihr Gewicht erst aus der allgemeinen Nichtigkeitserklärung des Dialogs entlehnen, mögen dann anhangsweise die erheblichsten kurz berührt werden.

Der Gedankengang des Dialogs Laches ist folgender.

Zwei athenische Greise, Lysimachos und Melesias, die ruhmlosen Söhne der berühmten Staatsmänner Aristides und Thucydides, haben an die beiden geachteten athenischen Feldherren Nikias und Laches die Einladung gerichtet, mit ihnen der Kunstproduction eines Fechtmeisters (Hoplomachen) zuzuschauen, und erklären nun nach beendigter Schau die Absicht ihrer Einladung. In dem beschämenden Bewusstsein ihrer Ruhmlosigkeit wünschen sie in ihren beim Gespräche anwesenden jugendlichen Söhnen mit den Namen zugleich den Ruhm der Großväter sich erneuern zu sehen, und wollen zu diesem Zwecke kein Mittel der Bildung unversucht lassen; von den beiden Feldherren erbitten sie sich nun den Rath darüber, ob das Erlernen der Hoplomachie ein für die Jugendbildung zweckmäßiges Mittel sei. Die beiden Feldherren sind zum Aussprechen ihrer Ueberzeugung bereit, nur macht Laches darauf aufmerksam, dass ein kompetenterer Rathgeber als sie beide der mit anwesende Sokrates sei, der ja der Frage der Jugendbildung sein ernstliches Nachdenken widme. Sokrates, obgleich Demosgenosse des Lysimachos, ist diesem nur dem Namen nach bekannt, von den beiden Jünglingen dagegen um seiner anregenden Gespräche willen verehrt, von Laches wegen der in der Schlacht bei Delion erwiesenen Tapferkeit hochgeachtet. So richtet Lysimachos, erfreut in der persönlichen Bekanntschaft des Sokrates das freundschaftliche Verhältniss zu dessen Vater zu erneuern, auch an ihn die gleiche Bitte, und Sokrates verspricht ihr Folge zu geben, nur wünsche er, als der jüngere und minder erfahrene, erst die Ansichten der beiden Feldherren zu hören (c. 1—4).

Nikias spricht sich für die Hoplomachie als Bildungsmittel der Jugend aus; diese Beschäftigung halte die Jünglinge von schlechtem Zeitvertreib ab, sie sei an sich eine nützliche Kampfesübung und wecke außerdem Interesse für weitere mili-

tärische Ausbildung in der Taktik, endlich trage sie dazu bei, der Tapferkeit eine edle Haltung zu verleihen (c. 5).

Laches dagegen spricht der Hoplomachie, falls man sie überhaupt für einen Unterrichtsgegenstand ansehen dürfe, jeden Werth ab. Das beweise die Erfahrung. Die eigentlichen Kriegskünstler, die Spartaner, betrieben die Hoplomachie nicht, und Hoplomachen träten mit ihren Productionen in Sparta nie auf. Kein Künstler solcher Hoplomachie habe sich im Kriege ausgezeichnet, ja der eben jetzt unter lautem Beifalle aufgetretene habe sich in wirklicher Schlacht lächerlich gemacht. Diese Kunst zu erlernen habe weder für den Feigen einen Werth noch für den Tapferen, denn jenen verführe sie zu verderblicher Einbildung, diesem ziehe sie eine schärfere Beurtheilung zu (c. 6—8).

Bei diesem Widerstreite der Urtheile erbittet und erwartet Lysimachos, dass Sokrates durch seine Beistimmung zu einem der beiden den Ausschlag geben werde. Sokrates lehnt diese Erwartung ab, denn nicht die Mehrzahl der Stimmen dürfe die Entscheidung geben, sondern die Einsicht, und zwar die Einsicht in den wirklichen Gegenstand der Frage; dieser sei im vorliegenden Falle nicht die Hoplomachie, welche nur die Bedeutung eines Mittels habe, sondern der durch dieses Mittel erstrebte Zweck, die Bildung der Jünglinge zu männlicher Tüchtigkeit. Zu einem Rathe hierüber sei nur berechtigt, wer seine Kenntnisse auf diesem Gebiete aufweisen könne, entweder durch Berufung auf die Lehrer, die er gehabt, oder auf die Erfolge seiner eigenen bildenden und erziehenden Thätigkeit. Er könne auf keine der beiden Weisen seine Berechtigung erweisen; Nikias und Laches würden es gewiss vermögen, weil sie sonst nicht so zuversichtlich ihr Urtheil würden abgegeben haben. Auf die naive Zustimmung des Lysimachos zu der von Sokrates in Aussicht gestellten Erörterung bemerkt Nikias, dass jedes Gespräch mit Sokrates auf die Forderung der Selbstprüfung hinauslaufe, eine Forderung, zu deren Erfüllung Laches sich dem Sokrates gegenüber bereit erklärt, da bei Sokrates That und Wort in edlem Einklange stehe. Zu einer thätigen Theilnahme an solcher Erörterung bekennt Lysimachos sich für zu altersschwach und übergibt die Führung des Gespräches ausschliesslich dem Sokrates und den beiden Feldherren (c. 9—15 Anf.).

Die in Aussicht genommene Selbstprüfung ersetzt nun Sokrates durch die Aufstellung der Frage: was ist Tugend. Ihre Beantwortung könne insofern als Ersatz gelten, als derjenige, der sich auf Tugend und auf Bildung zur Tugend verstehe, doch gewiss anzugeben vermöge, was Tugend ist. Wegen des weiten Umfanges dieses Begriffes wollten sie übrigens die Frage auf den Theil der Tugend beschränken, um den es sich hier zunächst handle, die Tapferkeit. Es fragt sich also: was ist Tapferkeit (c. 15. 16).

Zunächst versucht Laches, diesen Begriff zu definiren. Seine erste Definition, dass Tapferkeit darin bestehe, auf seinem Posten auszuharren, muss Laches selbst als zu eng anerkennen; denn Tapferkeit lässt sich noch in anderen Fällen als im Kriege, und im Kriege selbst noch in anderer als der bezeichneten Weise zeigen (c. 17—19 Anf.). — Die zweite Definition des Laches, Tapferkeit sei eine gewisse Beharrlichkeit der Seele, erweist sich als zu weit. Denn die Tapferkeit ist etwas sittlich werthvolles, καλόν; aber nicht jede Beharrlichkeit hat sittlichen Werth, sondern nur die mit Einsicht verbundene. Welches ist nun der Gegenstand dieser Einsicht? Sokrates erwähnt beispielsweise Fälle einer Einsicht in die Mittel, einer Gefahr zu begegnen, oder einer Einsicht darüber, dass die Gefahr nur eine scheinbare, keine wirkliche ist. Indem sich offenbar zeigt, dass eine derartige Einsicht der Beharrlichkeit den Charakter der Tapferkeit vielmehr benimmt, statt ihr sittlichen Werth zu sichern, so bleibt die Definition der Tapferkeit unentschieden, obgleich Laches sich bewusst ist eine Vorstellung darüber zu haben, was denn die Tapferkeit sei (c. 19—22).

So wendet sich denn Sokrates unter Laches' Zustimmung mit der gleichen Frage an Nikias. Unter Berufung auf Sokrates' eigne Erklärung, dass man tüchtig nur in den Dingen sein könne, die man wisse und verstehe, definirt Nikias die Tapferkeit als ein Wissen dessen, was zu fürchten und was nicht zu fürchten ist. — Gegen diese Erklärung erhebt zunächst Laches zwei Einwürfe. Erstens, für jedes einzelne Gebiet wüssten die Sachkundigen, z. B. für Krankheitsfälle die Aerzte, den zu erwartenden günstigen oder ungünstigen Erfolg, für die allgemeinsten Ereignisse wüssten die Seher den Erfolg; also diese würden die

Tapferen sein. Dagegen erklärt Nikias, dass es sich nicht um die äußere Erscheinung des Erfolges handle, sondern darum, ob dieser Erfolg für den, den er trifft, ein wirkliches Gut oder ein Übel sei (c. 22—24). Den zweiten Einwurf des Laches, dass nach dieser Definition man Thieren nicht könne Tapferkeit zuschreiben, erkennt Nikias als sachlich richtig an, aber nicht als einen Einwurf gegen seine Definition; Thiere könnten wohl furchtlos sein, aber Tapferkeit könne nur denen, die Einsicht besitzen, zugeschrieben werden (c. 25, 26). — Hierauf übernimmt Sokrates selbst die Prüfung der von Nikias aufgestellten Definition. Tapferkeit ist, so war vorausgesetzt, ein Theil der Tugend. Nun hat aber doch Wissen dessen, was zu fürchten ist und was nicht, wie Tapferkeit definirt ist, keine andere Bedeutung als Wissen der zu erwartenden Güter oder Übel. Das Urtheil über Gut oder Übel bleibt aber das nämliche, mag das Gut und Übel der Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft angehören. Folglich ist in Wahrheit Tapferkeit definirt als Einsicht überhaupt in das, was ein Gut und was ein Übel ist, und es ist hiermit nicht ein Theil der Tugend, sondern die Tugend überhaupt definirt (27—29).

Den Spott des Laches, dass auch ihm die Definition der Tapferkeit nicht gelungen sei, erwidert Nikias mit der Versicherung, dass für ihn in der Nachweisung des Mangels seiner Antwort nur der Antrieb zu weiterer Erforschung der Sache liege. Beide aber sind einig darin, den Greisen zu rathen, sich in den Fragen über die tüchtige Bildung ihrer Söhne an Sokrates zu wenden; Lysimachos, als der Sprecher beider, nimmt diesen Rath gern an und erlangt des Sokrates bereitwillige Zustimmung (c. 30, 31).

Durch die dialogische Form scheiden sich die Abschnitte, in denen Lysimachos am Gespräche theilnimmt (c. 1—15, 30, 31), von dem Theile, in welchem sich dieser ausdrücklich davon zurückzieht und dessen Führung dem Sokrates, Nikias und Laches allein überlässt. Diesem Unterschiede in der Form des Dialogs entspricht der Inhalt; in jenen umgebenden Abschnitten ist die specielle Frage über die Bildung der beiden Jünglinge und über die Anwendung eines damals eben in Brauch kommenden

Bildungsmittels behandelt, in dem mittleren die Frage nach der Definition der Tapferkeit. Innerhalb des ersten Abschnittes (c. 1—15) bildet das Eintreten des Sokrates in das Gespräch einen in formaler Hinsicht bedeutenden Wendepunct, c. 9; es hat die gleiche Bedeutung für den Inhalt; die speciellste Frage über ein einzelnes Bildungsmittel führt den, der sie gründlich und sicher beantworten will, zu der allgemeinen Frage nach dem Wesen der Tugend. Vor dem Eintreten des Sokrates in das Gespräch spricht zuerst Nikias in längerem Zusammenhange, dann Laches; sachlich unterscheiden sich diese beiden Abschnitte so, dass von Nikias Gründe aus der Natur der Sache geltend gemacht, von Laches gewöhnliche und bekannte Erfahrungen vorgebracht werden, wesentlich derselbe Unterschied, der in dem zweiten, die Definition der Tapferkeit behandelnden Theile des Dialoges zwischen Laches und Nikias eingehalten wird. — In diesem zweiten Theile nämlich scheiden sich durch die Form des Gesprächs der Abschnitt, in welchem Laches, von dem, in welchem Nikias eine Definition der Tapferkeit zu geben sucht, c. 16—21, 22—29, in dem letzteren wieder die Partie, in welcher Laches die Definition des Nikias bestreitet c. 22—26, von der, in welcher Sokrates seine Einwendung gegen dieselbe begründet c. 27—29. Auch hier entsprechen den formalen Unterschieden die sachlichen; Laches bezeichnet, auf Grund der Erfahrung und im Einklange mit den üblichen Ansichten, zunächst die äußere Erscheinung der kriegerischen Tapferkeit, sodann einen allgemeinen Charakterzug derselben; Nikias unternimmt es die wesentliche Grundlage anzugeben, auf der ihr sittlicher Werth beruht. Und während die Einwendungen des Laches gegen Nikias nur den verbreiteten Ansichten einen Ausdruck und dadurch dem Nikias Anlass geben seine Definition näher zu erläutern, zeigen die Gegenbemerkungen des Sokrates die logischen Mängel der Definition.

Der Dialog schließt unentschieden insofern, als zu einer unbestrittenen Definition der Tapferkeit nicht gelangt ist; dass dennoch die sämmtlichen Unterredner am Schlusse ihr volles Vertrauen zu Sokrates beweisen, dem das Auffinden der gesuchten Definition nicht gelungen ist, würde durch die Composition des Dialoges nicht gerechtfertigt erscheinen, wenn nicht trotz dieser scheinbaren Erfolglosigkeit die Lösung der Frage wirklich ge-

geben wäre. Gegeben ist sie nämlich in den Sätzen, die unbestritten stehen bleiben. Unbestritten bleibt, dass die Tapferkeit eine auf Einsicht beruhende Beharrlichkeit des Charakters ist; aber der Gegenstand dieser Einsicht, durch welche die Tapferkeit erst einen sittlichen Werth erhält, ist unbestimmt gelassen. Unbestritten bleibt anderseits, dass Tugend in der Einsicht über das was ein Gut und was ein Übel ist, besteht oder darauf beruht; aber unentschieden ist gelassen, was speciell die Tapferkeit im Unterschiede von anderen Tugenden charakterisire. Wir brauchen nur die unbestritten gelassenen und dadurch als gültig anerkannten Sätze zu verbinden, um darin die vollständige Definition der Tapferkeit zu haben; der Gegenstand der Einsicht ist bestimmt, durch welche die Beharrlichkeit einen sittlichen Werth gewinnt, und für das in dieser Einsicht beruhende allgemeine Wesen der Tugend ist die Beharrlichkeit als das specifische Merkmal anerkannt, durch welches die Tapferkeit sich von den anderen Tugenden unterscheidet. Der Dialog führt also durch seinen eignen Inhalt mit Ausschließung jedes willkürlichen Hineindeuteln auf die Definition der Tapferkeit¹⁾ als der auf sittlicher Einsicht beruhenden Beharrlichkeit.

¹⁾ Zeller nimmt in der 3. Auflage seiner Phil. d. Gr. II, 1. S. 502, 1 auf die obige Erörterung Bezug und bestreitet, dass die von mir versuchte Auffassung des Dialogs von willkürlicher Deutung frei sei. „Mir scheint aber diese Combination doch etwas mehr in dem Gespräche zu finden als wirklich darin liegt. Denn Sokrates bestreitet 192 D ff. nicht blofs die Vorstellung, als ob eine unverständige Beharrlichkeit den Namen der Tapferkeit verdiene, sondern vorher noch zeigt er, dass auch die Definition der letzteren als *φρόνιμος καρτερία* nicht zutrefte; und sind auch die Gründe, mit denen er dies beweist, vom Sokratisch-Platonischen Standpunkte selbst aus keineswegs unwiderleglich, so wird doch hier mit keinem Worte darauf hingewiesen, dass sie nicht ernstlich gemeint seien: es wird gezeigt, die Tapferkeit sei weder eine *καρτερία φρόνιμος* noch eine *ἀφρων καρτερία*, woraus man doch nur schliessen kann, dass ihr Wesen überhaupt nicht in der *καρτερία* bestehe. Anderseits wird die von Nikias vorgetragene echt Sokratische Definition, wie soeben bemerkt wurde, nicht unbedingt bestritten, sondern es wird nur nachgewiesen, dass sie sich mit der Voraussetzung, als ob die Tapferkeit blofs ein Theil der Tugend sei, nicht vertrage; ob aber der Fehler in jener Definition oder in dieser Voraussetzung liege, wird nicht gesagt. Mir scheint nach dem Standpunct, den Plato auch im Protagoras einnimmt, nur das letztere seine Meinung sein zu können, so dass demnach das Positive, auf welches die scheinbar ergebnislose Erörterung des Laches hindeutet, in

Wenn die im obigen bezeichnete Gliederung des Dialogs⁴³⁶ Laches zu den von dem Verfasser selbst durch die dialogische

dem Sokratischen Satze läge, dass auch die Tapferkeit, wie alle Tugend, auf ein Wissen, die Erkenntnis des Guten, zurückführe.“ — Ich habe mich bei erneuter Erwägung des Gegenstandes von dem entscheidenden Gewichte der von Zeller entwickelten Gründe nicht überzeugen können. Dass man überall, wo man jemanden als *ἀνδρεῖος* anerkennt, ihm eine *καρτερία* zuschreibt, wird weder an sich, noch durch die angewendeten Beispiele in Zweifel gezogen. Aber da nicht jede *καρτερία* als sittlich edle Handlung und als *ἀνδρεία* anzuerkennen ist, so fragt sich, welche Art der *καρτερία* aus dem gesammten Umfange des Begriffes durch ein besonderes Merkmal herauszuheben ist. Gesetzt nun, es würde in unserem Dialoge wirklich ausgesprochen, dass „die Tapferkeit weder eine *καρτερία φρόνιμος* noch eine *ἄφρων καρτέρησις*“ sei, so würde selbst daraus nicht mit ausschließender Nothwendigkeit folgen, „dass ihr Wesen überhaupt nicht in der *καρτερία* bestehe“, sondern es bliebe auch die andere Möglichkeit, dass die bestimmenden Merkmale aus einem disparaten Gebiete gewählt seien, also jedes der beiden entgegengesetzten Merkmale gleich wenig geeignet sei das Wesen der *ἀνδρεία* zu bestimmen. Aber thatsächlich darf man doch wohl diese gleichmäfsige Negation der beiden Glieder „weder eine *καρτερία φρόνιμος* noch eine *ἄφρων καρτέρησις*“ unserem Dialoge nicht zuschreiben, sondern die Erklärung über jedes derselben ist wesentlich verschieden. Dass eine *καρτερία μετ' ἀφροσύνης* nicht könne eine Tugend sein, dass sie vielmehr, um auf diese Anerkennung Anspruch zu haben, eine *καρτερία μετὰ φρονήσεως* sein müsse, wird von beiden Unterrednern als zweifellos angenommen, p. 192 C, D. Aber zu *φρόνησις* ist die Bezeichnung des Objectes der Einsicht erforderlich, *ἢ εἰς τί φρόνιμος*. Indem nun versuchsweise solche Objecte angeführt werden, von denen Einsicht zu besitzen den Werth der *καρτερία* vielmehr herabsetzt und aufhebt statt ihn zu erhöhen und zu veredeln, scheint der Versuch, auf diesem Wege das Wesen der *ἀνδρεία* zu finden, vergeblich und wird aufgegeben. Hätte nun Platon, wie Zeller anzunehmen scheint, den Leser zu der Folgerung veranlassen wollen, „dass das Wesen der *ἀνδρεία* überhaupt nicht in der *καρτερία* bestehe“, so hätte er, meines Erachtens, dazu einen unzumuthbaren Weg eingeschlagen; denn da aus der Natur der blofs beispielsweise gewählten Objecte der Einsicht die Schwierigkeiten entstehen und die Aufzählung der möglichen Objecte keineswegs als abgeschlossen erscheint, so führt der von Platon eingeschlagene Gedankengang den Leser vielmehr auf die Vermuthung, dass eben in dieser Wahl der Fehler und Mangel zu suchen sei. Nun vermisst Zeller eine Andeutung dafür, dass die allerdings nicht unwiderleglichen Gründe gegen die *φρόνιμος καρτερία* „nicht ernstlich gemeint seien“. Sollte nicht, selbst ohne eine bestimmte Andeutung, in der nachfolgenden Aufstellung des wirklichen Objectes der *φρόνησις* die ausreichende Weisung für das Verständnis enthalten sein? Aber wenn ich nicht irre, fehlt nicht einmal die vermisste speciellere Andeutung. Denn um die Definition *ἐπιστήμη τῶν δεινῶν καὶ τῶν θαρραλέων* in ihrer richtigen Bedeutung zu sichern, werden

Form gegebenen Zeichen nichts hinzugefügt hat, und das Ergebnis des Dialogs selbst die unabweisliche Folgerung aus der hergestellten Disposition ist: so werden dadurch die Hauptwürfe gegen den Laches beseitigt sein. Die Composition hat eine Einfachheit und Durchsichtigkeit, dass man, wenn ein anderer als Platon der Verfasser des Laches ist, nur wünschen muss, es möchten von diesem namenlosen Verfasser sich noch mehr Arbeiten erhalten haben; und das Ergebnis ist für den aufmerksamen, mitdenkenden Leser ein vollkommen bestimmtes, der Platonischen Lehre genau entsprechendes, in welchem nur ein flüchtiges Haften an der Oberfläche einen Widerspruch zu dem letzten Theile des Protagoras²⁾ finden kann. Die „Glorificirung des Sokrates“³⁾ ist also nicht unbegründet, wie Schaars-

durch die von Laches in der Form des Einwandes vorgebrachten Beispiele solche Fälle zur Sprache gebracht, die den vorher zur Widerlegung der *φρόνιμος καρτερία* angewendeten durchaus analog sind, ja das erste Beispiel (195 B *ἱατρός*) ist nahezu die Wiederaufnahme eines dort (192 D) angewendeten. Und ferner, während in der mit Nikias geführten Untersuchung die Ausdrücke *ἐπιστήμη τῶν δεινῶν*, *σοφία* die herrschenden sind, so fehlt doch die Anwendung des Wortes *φρόνιμος* nicht, 197 C *ἀνδρεῖα δὲ (καλῶ) τὰ φρόνιμα περὶ ὧν λέγω*. — Erwägungen dieser Art, die sich leicht noch weiter ins einzelne verfolgen lassen, machen es mir unmöglich, mir die Auffassung Zellers anzueignen, und bestimmen mich, die oben im Texte dargelegte unverändert beizubehalten. Dass in der schliesslich erwähnten Vergleichung des Protagoras kein Gegengrund gegen meine Auffassung enthalten ist, habe ich in den Bemerkungen zu diesem Dialog darzulegen versucht.

²⁾ Schaarschmidt S. 410: „—, womit sich der noch größere Übelstand verbindet, dass die sokratische Definition der Tapferkeit aus dem Protagoras mit den anderen Erklärungen dieser Tugend das Schicksal, widerlegt und verworfen zu werden, theilt.“ Im letzten Theile des Protagoras wird erwiesen, dass auch die Tapferkeit auf Wissen beruht, dass sie eine *ἐπιστήμη τῶν δεινῶν καὶ τῶν μὴ δεινῶν* ist; es wird nicht gesagt oder angedeutet, dass hiermit ihre vollständige Definition, zur Unterscheidung von andern Tugenden, gegeben sei; nur auf die Nachweisung der allen Tugenden gemeinsamen Abhängigkeit von dem Wissen kommt es an. Dass die Tapferkeit *ἐπιστήμη τῶν δεινῶν καὶ τῶν μὴ δεινῶν* sei, wird im Laches nicht bestritten, sondern nur, dass hiermit ihr specifischer Unterschied von andern Tugenden ausreichend bezeichnet sei.

³⁾ Schaarschmidt S. 411: „Freilich liefern die Platonischen Gespräche auch Idealisierung und Glorificirung des Sokrates, aber immer so, dass Sokrates eben durch seine formelle Kunst der Dialektik und den speculativen Gehalt seiner Unterredungen als der grosse Philosoph dargestellt wird, während im Laches zwischen dem ihm zuertheilten Lobe und seinem dürftigen Auftreten

schmidt behauptet; Sokrates führt wirklich von den irrigen oder doch mangelhaften Vorstellungen über die Tapferkeit, wie dieselben verbreitet sind und in den Worten des Laches und Nikias ihren Ausdruck erhalten, zur Einsicht in das Wesen dieser Tugend, wenn er auch nicht, wie für unaufmerksame Leser, die Definition selbst schliesslich noch summirend ausspricht.

Zu dem aus Composition und Inhalt von Schaarschmidt geführten Hauptbeweise, dass der Laches zu schlecht sei, um für ein Werk Platons gelten zu können — eine Beweisführung, die ich hoffe hiermit als verfehlt nachgewiesen zu haben —, kommt bei Schaarschmidt nur wie ergänzend noch die Nachweisung, dass der Laches voll sei von Entlehnungen, theils aus echt Platonischen, theils aus anderen unechten Dialogen, so dass wir so glücklich seien, unter diesen unechten selbst zu einer chronologischen Folge zu gelangen. Man glaubt bei der Lectüre dieser Vorwürfe über Entlehnungen den Athenäos in etwas veränderter Maske neu belebt zu hören; wusste jener für alle Gedanken Platons andere Urheber nachzuweisen, so geschieht hier das gleiche, um zu zeigen, dass die angeblich unechten Dialoge sich nur aus den Schätzen des echten Platon versorgt haben. Entlehnt aber sollen sein, um bei dem hervortretendsten stehen zu bleiben, Gedanken, Personen und Ausdrücke. Dass Sokrates über die Geistesbildung der Jünglinge den besten Rath ertheile, ist entlehnt aus dem angeblich unechten Euthydemus; das Thema der Tapferkeit stammt aus Protagoras; der Uebergang von irgend einer anderen Frage über eine Tugend zu der über ihr Wesen, die Erwähnung von Lehrern der Tugend und die Bemerkung, dass Sokrates nicht in der Lage gewesen, die Sophisten, welche sich für Lehrer der Tugend ausgeben, zu hören, das alles ist eitel Benutzung des ebenfalls unechten Menon. — Wenn Demosthenes in seinen Philippischen Reden die gleichen Gedanken in mannigfachen Variationen zum Ausdruck bringt, so sieht jeder Leser nur, welches die Grundsätze dieses Staatsmannes sind, es fällt

ein nicht zu lösender Widerspruch obwaltet, woran die dramatische Einheit des Gespräches und damit der Glaube an dessen Platonische Abkunft scheitert. — Sonach wäre die Prosopographie des Gesprächs ebenso verfehlt, wie dessen philosophischer Inhalt nichtig ist.“

keinem ein, daraus einen Verdacht der Unechtheit zu schöpfen; die wirklichen Entlehnungen, die wir in den Nachahmungen vor uns haben, charakterisiren sich in ganz anderer Weise. Soll es Platon nicht erlaubt sein, auf Gedanken, welche in den Mittelpunkt⁴³⁸ der Sokratischen und seiner eignen Lehre stehen, auf die Fragen, zu welchen die Culturverhältnisse seiner Zeit und seine eigne Stellung zu ihnen führten, in mehr als einer seiner Schriften einzugehen? Und von der bezeichneten Art ist ja doch alles, was als Entlehnung zum Beweise der Unechtheit soll verwerthet werden. — Was die Personen betrifft, so sollen Nikias und Laches an den Dialog Euthydemos erinnern und den Platz der beiden dort vorgeführten Sophisten Euthydemos und Dionysodoros einnehmen (a. a. O. S. 411). Man muss es sich versagen, die Unhaltbarkeit solcher Zusammenstellung stärker zu bezeichnen, da Schaarschmidt doch zurückhaltender spricht und den Nikias und Laches nur „gewissermaßen“ den Platz jener Sophisten einnehmen lässt. Aber ganz evident sind Lysimachos und Melesias aus Menon hergeholt (a. a. O. S. 412); denn dort wird erwähnt, dass Aristides seinen Sohn Lysimachos zwar auf andern Gebieten wohl unterrichten liefs, aber ihn nicht zu einem tüchtigen Staatsmanne bildete, und in dem gleichen Sinne wird nachher unter andern Melesias, des Thucydides Sohn, genannt; und diese Entlehnung geschieht ungeschickt genug, denn die Vorwürfe gegen Aristides und Thucydides im Laches „enthalten einen Widerspruch zu dem in Menon vorgebrachten“, und bei dem vorausgesetzten „Verhältnis des Lebensalters des Lysimachos zum Sokrates“ hat der Verfasser des Laches die Chronologie wenig beachtet. Ein Widerspruch liegt nun gewiss darin nicht, dass dieselbe Thatsache, die Ruhlosigkeit der Söhne berühmter Staatsmänner, in anderer Weise vom Platonischen Sokrates, in anderer von diesen Söhnen selbst verwerthet wird. Indem Sokrates zu jener Thatsache die Voraussetzung hinzunimmt, dass jene berühmten Staatsmänner den Wunsch hatten, ihre Söhne zu gleicher Bedeutung zu bilden, und in der Lage waren, alle zu diesem Zwecke möglichen Mittel anzuwenden, so folgert er, es müsse die Tugend überhaupt nicht lehrbar sein; die Söhne selbst dagegen glauben in der Thatsache ohne weiteres den Beweis zu ersehen, dass ihre Väter über den Staatsgeschäften die Sorge für die Ihrigen ver-

säumten. Eine chronologische Schwierigkeit bleibt allerdings, nur trifft sie nicht das Lebensalter des Lysimachos im Verhältnis zu dem des Sokrates, sondern das des Melesias; doch sind wir bei derselben nicht im Stande, sie zu völliger Bestimmtheit zu bringen, und würden selbst dann, wenn wir es könnten, nach der Analogie zweifellos echter Platonischer Werke uns bedenken müssen, daraus einen Schluss auf die Unechtheit des Dialoges zu ziehen⁴⁾. Und wenn endlich das Auftreten des Lysimachos⁴³⁹ und Melesias, zusammengehalten mit ihrer Erwähnung im Menon, zu einem Zeichen der Entlehnung werden soll, so werden wir gegen den Phädras oder das Symposion bedenklich werden müssen, da in beiden die ängstliche Folgsamkeit des Phädras gegen seinen Arzt in vollkommen gleicher Weise verspottet wird, ja wie weit liegt es denn dann noch entfernt, zu dem Thrasymachos der Republik den Keim im Phädras zu finden. — Sollen wir nach diesen Beispielen die angeblichen Entlehnungen im sprachlichen Ausdruck noch in Betracht ziehen? Bei der angelegentlichen Aufforderung zum Besuche findet sich im Laches wie im Eingange der Republik zu dem positiven Ausdruck noch der negative $\mu\eta\ \alpha\lambda\lambda\omega\varsigma\ \pi\omicron\iota\epsilon\iota$ ⁵⁾ hinzugefügt, die Thatsache des Rückzuges bei Delion

⁴⁾ Aristides war schon in der Schlacht bei Marathon (Plut. Arist. 5), es ist daher ein chronologisch durchaus wahrscheinliches Verhältnis, dass der älteste Sohn des Aristides, als solchen lässt uns ihn der grosväterliche Name voraussetzen, zu dem 469 oder 470 gebornen Sokrates im Verhältnis des Greises zu dem Manne stand. — Nicht das gleiche ergibt sich in Betreff des Melesias. Thucydides besaß noch im Jahre 444 eine solche Bedeutung im Staate, dass seine Verbannung als eine wesentliche Machtzunahme für Perikles betrachtet werden konnte. Es ist dabei immerhin möglich, dass er um diese Zeit schon in hohem Alter stand und Melesias einige Jahre älter war als Sokrates. Aber jedenfalls liegt darin, dass des Aristides und des Thucydides älteste Söhne wie ungefähre Altersgenossen eingeführt werden, eine chronologische Schwierigkeit.

⁵⁾ Schaarschmidt S. 413, „Wie schon Ast bemerkt, erinnert die Weise, wie Lysimachos sich zu Anfang 181 B, C mit freundschaftlichen Vorwürfen an Sokrates wendet, an den Kephalos in der Republik, besonders 328 C, D, wobei das $\chi\rho\tilde{\iota}\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu$ — $\mu\eta\ \alpha\lambda\lambda\omega\varsigma\ \pi\omicron\iota\epsilon\iota$, $\alpha\lambda\lambda\grave{\alpha}\ \sigma\acute{\upsilon}\nu\iota\sigma\theta\iota$ wörtlich hinübergenommen ist. Doch wie albern und verworren, setzt Ast mit Recht hinzu, erscheint das Geschwätz des Lysimachos gegen die schöne und heitere Redseligkeit des alten Kephalos.“ Wenn Ähnlichkeit der Situationen zu einem Beweise der Entlehnung umgestempelt wird, so wird es auch bei den von Schaarschmidt dem Platon gelassenen Dialogen nicht an Schwierigkeiten

und der dabei von Sokrates bewiesenen Unerschrockenheit wird mit ähnlichen Worten im Laches wie im Symposion erwähnt; das Bild der unruhig bewegten See für das Schwanken und Wogen der Zweifel, der Jagd für die Unablässigkeit im Verfolgen eines Zieles der Untersuchung, alle diese Ausdrucksweisen des Laches finden sich auch in Platonischen Werken, welche Schaarschmidt als echt bestehen lässt. Führwahr, ein Schriftsteller, der auf die Wahrung seines Eigenthums bedacht sein will, wird sich hüten müssen in verschiedenen Schriften dieselbe Sache mit fast gleichen Worten zu erwähnen, etwa in verschiedenen Schriften von dem Sturme der Leidenschaften, dem Schwanken des Zweifels, dem schlüpfrigen Boden einer Untersuchung u. a. zu sprechen; er wird sich dadurch in den Verdacht bringen, sein eigener Nachahmer zu sein.

Die angeblichen Entlehnungen des Laches aus anderen Platonischen Dialogen können so wenig wie die vermeintliche Leerheit seines Inhaltes und Mangelhaftigkeit seiner Composition den Beweis herstellen, dass der Dialog Laches des Platon unwürdig sei und nicht könne von ihm verfasst sein. Dass für den Laches nicht ein positiv jeden Zweifel ausschließendes Zeugnis des Aristoteles vorhanden ist, darin hat allerdings Schaarschmidt Recht; nur ist dies eben nichts neues, und neu nur die Wendung, dass der bloße Mangel ausdrücklicher Beglaubigung schon zu einem Gewichte in der Wagschale des Zweifels gemacht wird. Die bekannten, mit dem Inhalte des Laches zusammen treffenden Bemerkungen der Aristotelischen Ethik können sich bloß auf verbreitete Ansichten, sie können sich auf das in einer Schrift vorkommende beziehen. Das letztere ist nach Aristoteles' Weise das wahrscheinlichere; unter dieser Voraussetzung und der weiteren, dass der Laches, mit dem die Bemerkungen des

fehlen. Albern und verworren und ein bloßes Geschwätz sind die Worte des Lysimachos nicht; dass in die des Kephalos noch ein anderes Ethos hineingelegt ist, entspricht eben der Charakteristik des Kephalos, die von der des Lysimachos durchaus verschieden ist. Zusammenstimmend sind nur die fünf, nicht aufeinanderfolgenden Worte, welche in solchem Falle kaum zu umgehen waren, *χρῆν* und *σύνεστι*, und die bei angelegentlichen, in herzlichem Tone ausgesprochenen Aufforderungen übliche Gesprächsformel *μη ἀλλωz ποιεῖν*, außer Rep. I 328 D z. B. II 369 B. Phäd. 117 A.

Aristoteles genau zusammentreffen, die fragliche Schrift ist, folgt immer nur, dass zur Zeit der Abfassung der Nikomachischen Ethik der Dialog Laches bereits vorhanden war, aber allerdings noch nicht, dass Aristoteles den Laches als eine Platonische Schrift betrachtet hat. Aber gegen diejenige Wendung, welche Schaarschmidt (a. a. O. S. 406) den Aristotelischen Bemerkungen zu geben sucht, dass vielleicht aus ihnen der Verfasser des Laches erst geschöpft habe, muss man sich als gegen einen völlig unerweisbaren Gedanken verwahren. Wenn Aristoteles sagt τὸν φόβον ὀρίζονται προσδοκίαν κακοῦ Eth. Nic. III 9. 1115^a 9, und es dagegen in Laches heisst δέος γὰρ εἶναι προσδοκίαν μέλλοντος κακοῦ 198 B, so ist das an sich nicht erforderliche μέλλοντος nicht ein Pleonasmus, „der einem schärferen Denker nicht zuzutruen ist“ und der daher den Nachahmer verräth; sondern es wird nur bereits in dem Ausdruck der Definition das allerdings im Begriffe der προσδοκία enthaltene Moment bezeichnet, welches in der unmittelbar folgenden Erörterung für den Gegensatz der zukünftigen und der gegenwärtigen Uebel erforderlich ist. — Ja noch mehr, die Erklärung des Laches, dass die Tapferkeit sei ἡ τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη 195 A, 196 D, 199 C, soll nur eine in die Sokratisch-Platonische Sprache gemachte Rückübersetzung der Aristotelischen Definition sein, dass ἡ ἀνδρεία μεσότης ἐστὶ περὶ φόβους καὶ θάρρη. Diese Mischung von Aristotelischem und Platonischem Eigenthume ergab dann, sagt Schaarschmidt, „einen so getrüben Ausdruck, dass statt des richtigen Gegensatzes von Furcht (φόβοι) und Kühnheit (θάρρη) die unklare Entgegensetzung von furchtbar (δεινά) und kühnlich (θαρραλέα) erfolgt.“ Getrübt und unklar ist der Ausdruck nur in der falschen deutschen Uebersetzung, klar und rein der griechische Ausdruck; denn θαρραλέος ist nicht nur die Eigenschaft des θαρρῶν, sondern auch der Dinge ἃ τις θαρρεῖ. So findet sich θαρραλέος von Homer an gebraucht, so findet es sich oft genug in den von Schaarschmidt nicht angegriffenen Platonischen Schriften.⁶⁾ Es ist gewiss sehr „kühnlich“, dass Schaarschmidt

⁶⁾ Unbegreiflich ist, dass Schaarschmidt der vollkommen gleiche Gebrauch von θαρραλέος im Protagoras entgangen ist. Wenn in dem letzten Abschnitte desselben sonst regelmässig δεινά und μὴ δεινά einander entgegen-

seine Unkenntnis dieser bekannten Thatsache des griechischen Sprachgebrauches dem Verfasser des Laches zur Schuld anrechnet, und es wird erlaubt sein, nach diesem Beispiele die allgemeine Rüge Schaarschmidts gegen die Sprache des Dialogs Laches ⁷⁾ so lange unbeachtet zu lassen, bis sie zu vollkommener Bestimmtheit präcisirt ist.

Es ist weder schwer noch neu, gegen die Composition des Laches in einer Hinsicht Tadel auszusprechen: die Einkleidung ⁴¹² über den Werth der Hoplomachie nimmt einen unverhältnismäßig großen Umfang ein im Vergleich zu derjenigen begrifflichen Untersuchung, zu der sie doch unverkennbar hinführen soll. Damit man sich bedenke, aus einer solchen, an sich richtigen Bemerkung Folgerungen zu ziehen, möchte ich schließlich noch auf zwei Gesichtspuncte hinweisen. Erstens, es ist für uns nicht mehr zu ermitteln, welchen speciellen Anlass eine derartige von Platon gewählte Einkleidung hat; wir können daher die Möglichkeit nicht im voraus zurückweisen, dass die Ausführlichkeit in dem, was für die begriffliche Untersuchung bloße Einkleidung ist, für Platon durch besondere Umstände motivirt war. Zweitens, man hebt Mängel der Composition in denjenigen Dialogen hervor, bei denen die Unvollständigkeit der Beglaubigung eine Bestreitung des Platonischen Ursprungs ermöglicht; sie werden wenig oder nicht berührt bei Werken, deren Platonischer Ursprung nicht kann in Zweifel gezogen werden. Es ist üblich, den Phädrus auch in Betreff seiner Composition zu bewundern; ist es denn aber wirklich tadellos, dass das Verhältniß des zweiten Theiles zu dem Inhalte der Reden des

gesetzt werden, z. B. 360 C, D, so wird einmal dem μή δεινά das synonyme θαρραλέα substituirt, 359 C πότερον οἱ μὲν δειλοί ἐπὶ τὰ θαρραλέα ἔρχονται, οἱ δὲ ἀνδρεῖοι ἐπὶ τὰ δεινά, und dies ἐπὶ τὰ θαρραλέα wird nachher umschrieben durch ἐπὶ ᾧ γε θαρροῦσιν 359 D. Dass dieser Gebrauch bei Platon nicht auf diesen einen Beleg aus dem Protagoras beschränkt ist, weist schon Ast im Lexikon nach, indem er Rep. V 450 E, Legg. XII 959 B mit Recht anführt. Die gleiche Gebrauchsweise liest man schon im Homer K 223 μᾶλλον θαλπωρὴ καὶ θαρσαλέωτερον ἔσται, dieselbe Bedeutung von θαρσαλέος erkennt man in dem adverbialen Gebrauche bei Thucydides 2, 51 ἐν τῷ θαρσαλέῳ εἶναι.

⁷⁾ S. 414: „Auch die Sprache des Dialogs lässt manches zu wünschen übrig und entfernt sich, auch abgesehen von der Berücksichtigung des aristotelischen Gebrauchs, vielfach von der der echt Platonischen Werke.“

ersten Theiles, namentlich zu der umfassenden letzten, nur aus ein paar Andeutungen zu erschliessen ist? Oder pflegt etwa der Republik gegenüber der Vorwurf betont zu werden, dass der Umfang und Inhalt des Gespräches die mit Recht bewunderte Form der Einkleidung ganz durchbricht? Hält man sich einmal berechtigt, aus der Form der Composition Schlüsse für oder gegen Platons Autorschaft zu ziehen, so ist doch mindestens die Anwendung eines gleichen Mafses erforderlich, wenn überhaupt von Kritik und nicht von bloßem Belieben die Rede sein soll.