

Universitätsbibliothek Wuppertal

Platonische Studien

Bonitz, Hermann

Berlin, 1875

Zur Erklärung des Dialogs Euthyphron

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 EUTHYPHRON.

Schleiermacher hat in seinem das Verständniß Platons neu begründenden Werke sich ein besonders hervortretendes Verdienst um die kleineren Dialoge Platons erworben; war man sonst gewohnt, die Bemerkung Ciceros (*Acad. I. 13* *Platonis in libris nihil adfirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur*) jedenfalls für diese kleineren Schriften Platons gelten zu lassen, so zeigt Schleiermacher, dass deren Resultatlosigkeit bloßer Schein ist, dass das Wort der Lösung zwar nicht zur Bequemlichkeit für unaufmerksame Leser am Schlusse ausdrücklich ausgesprochen, wohl aber dem nachdenkenden Leser der Weg der Lösung bestimmt vorgezeichnet ist. Eine Ausnahme hiervon macht Schleiermacher beim Euthyphron; es finden sich, schreibt er, in demselben nicht solche indirecte Andeutungen, welche den aufmerksamen Leser hinreichend mit der Ansicht des Verfassers bekannt machen. Wenn dieser Umstand leicht den Verdacht erregen könne, ob nicht der Euthyphron zu denjenigen Gesprächen gehöre, die dem Platon abzusprechen sind, so sucht doch Schleiermacher die nach seiner Ueberzeugung nicht abzuleugnenden Mängel aus der Verflechtung des wissenschaftlichen Inhalts des Dialogs mit seiner apologetischen Tendenz und aus der Eilfertigkeit der Abfassung in der Zeit der Anklage des Sokrates zu erklären, und wagt besonders deshalb nicht das Verdammungsurtheil über die Schrift entscheidend auszusprechen, weil wir keine Spur haben von einem Sokratiker, der so Platonisch noch als dieses Gespräch ist,

componirt und geschrieben hätte, und in die spätere Zeit eigentlicher Nachahmung die Schrift wohl nicht zu setzen ist. Die vorsichtigen Zweifel Schleiermachers haben nicht nur bei den Männern, welche den schriftlichen Nachlass Platons auf einen erheblich kleineren Umfang zu beschränken suchten, sondern auch bei besonnenern Forschern zu unumwundener Verwerfung geführt¹⁾; auf der anderen Seite wird von den Gelehrten, welche den Dialog als Platonisch betrachten (z. B. Hermann, Steinhart, Susemihl), großentheils eine Künstlichkeit der Deutung²⁾ zum Auffinden seiner Absicht und seines Ergebnisses aufgewendet, die mir weder mit Platonischer Weise noch mit der einfachen Composition dieses kurzen Dialogs vereinbar scheint. Ich hoffe, es lässt sich aus der bloßen Vergegenwärtigung des Ganges des Gespräches, ohne irgend. etwas in dasselbe willkürlich hineinzutragen, die Absicht Platons mit Sicherheit erkennen und erweisen.

Vor der Halle des Basileus treffen Sokrates und Euthyphron zusammen, jener begriffen in der Voruntersuchung der gegen ihn erhobenen Anklage der Unfrömmigkeit, dieser um seinen eignen Vater wegen fahrlässiger Tödtung anzuklagen. Sokrates erzählt heiter scherzend den Inhalt der gegen ihn erhobenen Anklage. Euthyphron theilt erwidern den Rechtsfall mit, der ihn zur Anklage bestimmt. Sein Vater hatte auf Naxos einen Tagelöhner, der in Trunkenheit einen Genossen getödtet, in Fesseln gelegt und bei dem Exegeten in Athen um Bescheid für diesen Fall angefragt; in der Zwischenzeit aber kam der Mörder im Gefängnisse in Folge der Vernachlässigung, die er erfuhr, selbst um. Euthyphron erhebt nun wegen der unvorsätzlichen Tödtung die Anklage gegen seinen Vater. Dem Be-

¹⁾ Die Stellung der verschiedenen Forscher auf diesem Gebiete zur Frage über die Echtheit des Euthyphron bezeichnet Zeller, Griech. Phil. 3. Aufl. II. 1. S. 418, 1. Nur hätte Überweg nicht zu den Vertheidigern der Echtheit gestellt werden sollen, da er Plat. Schr. S. 251 die Spuren des Fälschers nachweist und sogar über seinen Namen eine Vermuthung ausspricht, und Gesch. d. Phil. 4. Aufl. I. S. 123 den Euthyphron wenigstens zu den „nicht völlig als echt gesicherten Dialogen“ rechnet.

²⁾ In noch höherem Malse trifft dies die Abhandlung „Über Platons Euthyphron“ von Rud. Schultze (Progr. Wittstock 1870), in deren Schlussabschnitte überdies sich einige erhebliche Misverständnisse Platonischer Lehren finden.

denken des Sokrates, dass solche Handlungsweise gegen den eignen Vater unf fromm sei, entgegnet Euthyphron mit der zweifellosen Sicherheit eines Mannes, der als Seher aus der Frömmigkeit seinen Lebensberuf macht. Darum entschließt sich Sokrates, der bisher auf diesem Gebiete als Autodidakt dem Zufalle sich überlassen habe und dadurch der Anklage des Meletus verfallen sei, bei Euthyphron in den Unterricht zu gehen, um so, wenn er auch fernerhin seinem Ankläger Anstoß geben sollte, die Anklage von sich auf seinen Lehrer, den Euthyphron, abzulenken. Euthyphron möge also erklären, worin das Wesen von fromm und unf fromm bestehe (*τί φης εἶναι τὸ ὅσιον καὶ τὸ ἀνόσιον*; p. 5 D). Trotz der vorher ausgesprochenen Forderung, es solle das in allen Fällen gleichmäßige Wesen der Frömmigkeit angegeben werden, antwortet Euthyphron auf die Frage zunächst durch Anführung eines einzelnen Falles: fromm sei so zu handeln, wie er es jetzt thue, nämlich den Uebelthäter anzuklagen, auch wenn es der eigene Vater sein sollte; er beruft sich hierfür auf das Verfahren des Zeus gegen seinen eigenen Vater. An solche Kämpfe und Gewaltsamkeiten unter den Göttern zu glauben, von denen Euthyphron noch auffallendere Beispiele beizubringen bereit ist, erklärt sich Sokrates unfähig und vermuthet, dass eben dies den Anlass zu der gegen ihn erhobenen Anklage gegeben habe. Aber abgesehen von diesem fraglichen Punct, die Antwort des Euthyphron hat nur einen einzelnen Fall getroffen, nicht das allgemein giltige Wesen der Frömmigkeit. Dieser begründeten Zurechtweisung folgend definirt nun Euthyphron das Fromme als das Gottgefällige (*ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον* p. 6 E). Aber, entgegnet Sokrates, unter den Göttern findet sich nach Euthyphrons eigner Erklärung Streit; Streit aber beruht unter Göttern wie unter Menschen auf einem Gegensatze der Überzeugungen im Gebiete des sittlichen Urtheils. Indem nun einem jeden nur das lieb und werth ist, was er für gut, schön, edel hält, so ergibt sich aus der durch den Streit der Götter bewiesenen Verschiedenheit ihres sittlichen Urtheils, dass nicht dasselbe allen Göttern lieb ist, sondern was einigen lieb und wohlgefällig, dasselbe andern verhasst ist. Die Aufgabe, die hiernach mit Recht an Euthyphron zu stellen ist, zu zeigen, woran er denn

erkenne, dass seine Handlungsweise die Billigung aller Götter habe, erlässt Sokrates dem ausweichenden Euthyphron und hilft selbst zur Berichtigung der Definition in folgende Form: fromm sei dasjenige, was allen Göttern wohlgefällig sei (τοῦτο εἶναι τὸ ὅσιον, ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ φιλῶσι, καὶ τὸ ἐναντίον, ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ μισῶσιν, ἀνόσιον p. 9 E). Aber bei dieser logisch berichtigten Form der Definition erhebt sich die weitere Frage, ob denn die Thatsache, dass etwas von den Göttern geliebt wird, der Grund ist es als fromm anzuerkennen, oder umgekehrt, der Charakter einer Handlung als einer frommen und sittlich reinen die Ursache davon ist, dass sie von den Göttern geliebt wird. Die Vergleichung der analogen Fälle entscheidet für das letztere; das Geliebtwerden von den Göttern ist nur etwas, was dem Frommen in Folge einer anderweit hinzutretenden Beziehung widerfährt, ein πάθος, eine abgeleitete Eigenschaft, aber nicht das Wesen, die οὐσία des ὅσιον. Der Bestimmung darüber, worin das Wesen der Frömmigkeit und sittlichen Reinheit bestehe, sind wir durch die Zurückführung auf ein bloßes Accidens derselben, die Gottgefälligkeit, um keinen Schritt näher gerückt (p. 11 B).

Den Klagen des Euthyphron, dass Sokrates alles, was Euthyphron als fest und unerschütterlich aufstelle, in Schwanken bringe und in Bewegung setze, gibt dieser dahin nach, dass er nun selbst versucht zu definiren, was Frömmigkeit sei. Den Ausgangspunct des Sokrates, dass Frömmigkeit ein Theil der Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit sei (τὸ ὅσιον μέρος τοῦ δικαίου p. 12 D, δίκαιον in dem bekannten weiteren Sinne, und μέρος in seiner logischen Bedeutung), erkennt Euthyphron unbedenklich als richtig an. Es kommt also darauf an, zu bestimmen, welcher Theil der Rechtschaffenheit die Frömmigkeit ist. Unverkennbar nun unterscheiden wir, ob sich die Rechtschaffenheit erweist in der den Menschen oder in der den Göttern zuzuwendenden Sorge (θεραπεία), und bezeichnen die letztere als Frömmigkeit. Bei der den Menschen gewidmeten Sorge erweist sich die Rechtschaffenheit dadurch, dass sie auf das Beste der Behandelten gerichtet ist; den Göttern gegenüber aber kann nur in dem richtigen Dienste die Rechtschaffenheit des menschlichen Verkehres liegen. Jeder Dienst nun setzt eine Werk-

thätigkeit voraus, für deren Zwecke er das Mittel ist. Wollen wir also das Wesen der Frömmigkeit bestimmen, so müssen wir angeben können, welches denn das Werk der Götter ist, zu dessen Ausführung sie die Menschen in Dienst nehmen. Dieser bestimmt gestellten Frage des Sokrates weicht Euthyphron zunächst durch allgemeine Wendungen und, da diese nicht Annahme finden, durch die Erklärung aus, es würde zu weit führen, hierauf genaue Antwort zu geben; Frömmigkeit bestehe eben, kurz gesagt, darin, dass man es verstehe, im Opfern und Beten den Göttern wohlgefälliges zu thun. Da nun in diesem Beten und Opfern, das heißt in diesem Verkehre des Forderns und des Gebens, den Göttern doch nichts gegeben werden kann, was ihnen nothwendig oder nützlich wäre, sondern die Gaben an die Götter nur Ehrengaben sein können zu der Götter Wohlgefallen, so ist die Erklärung im Kreisläufe zu der vorher widerlegten, fromm sei das Gottgefällige, zurückgekehrt, und Sokrates sieht sich somit in der Hoffnung getäuscht, durch Euthyphron über das Wesen der Frömmigkeit Belehrung zu erhalten.

Dies der einfache Gang und der wesentliche Gedankengehalt des kurzen Dialoges. Die Zweigliedrigkeit des Gespräches bietet eine, nicht bloß die äußere Form, sondern auch das Gedankenverhältnis der beiden Glieder treffende Vergleichung mit Laches, welche ich als zur Sache nicht nothwendig gehörend, übergehe. Die erste Reihe der Definitionen erweist sich durch ihren Inhalt wie durch die Person, der sie zugeschrieben werden, als Kritik der verbreiteten Ansichten über das Wesen der Frömmigkeit. Ausgegangen wird wie gewöhnlich in der dem Euthyphron gleichartigen Klasse Platonischer Dialoge von dem logischen Fehler, dass der einzelne Fall, diese einzelne für fromm gehaltene Handlung, an die Stelle des allgemeinen Begriffes gesetzt ist. Dieser Fehler wird nicht nur, wie dies jedesmal geschieht³⁾, dazu verwendet, die Sokratische Forschung der

³⁾ Dass Schaarschmidt, Samml. Plat. Schr. S. 394, in diesem von dem Verfasser des Dialoges hervorgehobenen Gegensatze des Einzelnen und des einheitlichen Begriffes, unter Verweisung auf ähnliche Stellen, welche sich erheblich vermehren lassen, ein Zeichen des Nachahmers und Fälschers findet, bedarf wohl keiner Widerlegung. Wenn in dem *ὁρίζεσθαι καὶ ὁρίσθαι* die epochemachende philosophische That des Sokrates liegt, so ist es nur in Ord-

Begriffsbestimmung in helleres Licht zu setzen, als eine bloß theoretische Erörterung es vermöchte, sondern zeigt zugleich an diesem einzelnen Falle, wie in den verbreiteten unklaren Ansichten selbst Handlungen sittlicher Verwerflichkeit oder Zweideutigkeit durch den ehrenden Namen der Frömmigkeit verschleiert werden. Unter Beseitigung dieses logischen Fehlers spricht sodann Euthyphron für die Frömmigkeit diejenige Erklärung aus, welche gewiss mit ihm jeder Hellene würde gegeben haben und welche eben so zu allen Zeiten auf unmittelbare Zustimmung rechnen darf⁴⁾: fromm sei das Gott Wohlgefällige. Der vorher von Euthyphron nachdrücklichst geltend gemachte Glaube an Streit und Kampf unter den Göttern gibt den Anlass, diese Definition dahin zu modificiren, es reiche nicht aus, dass eine Handlung einem der Götter wohlgefällig sei, sondern sie müsse die Billigung aller Götter haben, um für fromm erachtet zu werden. Wir legen in diesen Gang nichts fremdartiges hinein, wenn wir sagen, dass dadurch die Definition von den Zufälligkeiten befreit wird, welche in dem speciellen Inhalte irgend welcher volkstümlichen religiösen Vorstellungen liegen; es würde ja auf dasselbe hinauslaufen, ob man ὅσιον erklärt als das ὃ ἅν πᾶσι τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ᾖ oder ὃ ἅν τῷ θεῷ προσφιλὲς ᾖ. Erst gegen die so von anhaftenden Zufälligkeiten gereinigte Definition richtet sich der entscheidende Gegensatz des Sokrates durch die

nung, dass sein Schüler Platon, wo er von den verbreiteten Ansichten zur Einsicht in das Wesen zu führen sucht, seinen Sokrates den Unterschied des Inhaltes des Begriffes von seinem Umfange immer von neuem hervorheben lässt. Beachtenswerth ist vielmehr, dass in den Dialogen, welche trotz Schaarschmidts Verdammungsurtheil ihren Platonischen Namen wohl bewahren werden, dieser im wesentlichen gleiche Gedankengang immer wieder in eigenthümlicher Weise für den besonderen Zweck der jedesmaligen Untersuchung verwendet ist.

⁴⁾ Die obige, schwerlich zu bestreitende Bemerkung möge zugleich als Entgegnung angesehen werden gegen die Behauptung Schaarschmidts, die Unerheblichkeit der Irrthümer, gegen welche sich die Kritik im Euthyphron richte, sei ein Zeichen seines unplatonischen Ursprungs. „Es sind ja nicht erhebliche Irrthümer, die hier widerlegt, nicht alte oder neue Sophismen, die als solche dargethan werden, kurz nicht eine sachliche Kritik, welche sich an die Persönlichkeiten anknüpfte, sondern eine rein die Person des Euthyphron treffende, auf die es für wissbegierige Leser doch wahrlich nicht ankam.“ a. a. O. S. 392.

Nachweisung, dass sie leer ist; sie bezeichnet nicht das Wesen des ὅσιον, sondern nur eine aus seinem vorausgesetzten Wesen hervorgehende Consequenz: das sittlich Reine und Heilige darf auf die Billigung der Götter oder des göttlichen Wesens rechnen.

Dieser Leerheit der Definition kann nur dadurch begegnet werden, dass, wie in der zweiten Gedankenreihe geschieht, die Frömmigkeit sogleich vom Anfange an unter den Begriff der Sittlichkeit subsumirt wird; denn in dieser allgemeinen Bedeutung ist, wie schon vorher bemerkt wurde, δίκαιον nach griechischem Sprachgebrauche zu verstehen, wenn ὅσιον als μέρος τοῦ δίκαιου bezeichnet wird p. 12 D. Die bereitwillige Zustimmung des Euthyphron hierzu, welche das Gespräch voraussetzt, ist durch die im Griechischen üblichen Verbindungen δίκαιον καὶ ὅσιον, νόμιμον καὶ ὅσιον hinlänglich motivirt. Die Anwendung des biegsamen, in seiner Mehrdeutigkeit für uns kaum übersetzbaren Wortes θεραπεία führt leicht zu der Anerkennung des Satzes, dass Frömmigkeit diejenige Handlungsweise ist, durch welche der Mensch zum Organe der göttlichen Thätigkeit wird. Gegen diese Gedankenentwicklung bringt Sokrates an keiner Stelle irgend ein Bedenken vor; der bloße Umstand, dass er selbst die in Frage kommenden Erklärungen aufgestellt hätte, würde an sich, wie andere zweifellos Platonische Dialoge beweisen, einen solchen Gang nicht ausschließen. Wir sind also berechtigt, in dieser Erklärung des Verfassers eigne Überzeugung zu erkennen. Sie bedarf, um zu vollständiger Bestimmtheit zu gelangen, noch der Beantwortung der Frage, was denn der Inhalt oder der Zweck der göttlichen Thätigkeit sei, für welche dienendes Werkzeug zu sein das Wesen der menschlichen Frömmigkeit ausmache. Wie Platon diese Frage, vor deren Beantwortung er in charakteristischer Weise den Euthyphron ausweichen lässt, selbst beantworten würde, ist aus unzweideutigen Äußerungen in anderen seiner Schriften mit Sicherheit zu erschließen. Wollte man es selbst noch als zweifelhaft betrachten, was mir nicht zu bezweifeln scheint, dass Platon den Begriff des göttlichen Wesens mit der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ identificirt, so steht doch unerschütterlich der bekannte Satz im Timaios, wo als das Wesen der Gottheit, aus welchem die Weltordnung

erklärt werden soll, nichts anderes angegeben wird, als ἀγαθὸς ἦν, und eben so unerschütterlich die ausführliche Erörterung im zweiten Buche der Politie, wo gegenüber den in den Dichtungen ausgesprochenen herabwürdigenden Volksmeinungen über die Götter die Überzeugung zum Ausdruck gebracht wird, dass absolute Heiligkeit das Wesen der Gottheit sei (κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν . . . μένει ἀεὶ ἀπλῶς ἐν τῇ αὐτοῦ μορφῇ) und nichts anderes als das Gute auf die göttliche Causalität zurückgeführt werden dürfe (μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεὸν ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν). Ergänzen wir auf diese Weise aus Platonischem Eigenthume den Dialog an der Stelle, wo sein Gang charakteristisch unterbrochen wird, so gelangen wir zu der Definition, dass Frömmigkeit nichts anderes ist als die vollendete Sittlichkeit, nur unter der Form, dass sich der Mensch bewusst ist, hierdurch das dienende Organ für das göttliche Wirken zu sein. Als den Sinn Platons richtig treffend bewährt sich diese Auffassung durch Erwägung folgender Thatsachen. Wo Platon nachweisbar den üblichen Ansichten folgt (z. B. im Protagoras), da zählt er unter den verschiedenen Äußerungen menschlicher Sittlichkeit, den einzelnen Tugenden, die Frömmigkeit mit auf; dagegen thut er derselben keine Erwähnung, wo er selbst nach eigener Überzeugung den Begriff der Tugend nach den verschiedenen Richtungen ihrer Äußerung gliedert (z. B. in der Politie), und beweist hierdurch, dass ihm die Frömmigkeit nicht eine einzelne, etwa der Besonnenheit oder der Gerechtigkeit zu coordinirende Tugend ist. Dagegen das gesammte Wesen der Sittlichkeit bezeichnet Platon einerseits als das den Willen nothwendig bestimmende Wissen des Guten, anderseits als eine Verähnlichung mit dem göttlichen Wesen und ein dienendes Sichanschließen an dasselbe, ὁμοίωσις τῷ θεῷ, ἐπεσθαι τῷ θεῷ, und dies selbst in Dialogen (z. B. Theätetos), denen man nicht eine bloß populäre Ausdrucksweise zuschreiben wird; er identificirt also deutlich den richtigen Begriff der Frömmigkeit mit dem der gesammten Sittlichkeit.

Man wird schwerlich in Zweifel ziehen können, dass die im bisherigen dargelegte Kritik der üblichen Ansichten über Frömmigkeit, sowie der schliesslich gewonnene Begriff der Frömmigkeit Platonisch seien, oder dass dieses positive Ergebnis als

ein ausreichender wissenschaftlicher Inhalt des kurzen Dialoges zu betrachten sei. Aber das lässt sich mit einem Scheine des Rechts einwenden, dass eben das positive Ergebnis nicht aus diesem Dialoge, sondern durch Ergänzung aus anderen Platonischen Werken gewonnen sei, also keinen Anspruch habe, für eine Auslegung dieses Dialoges zu gelten; in ihm fehlten eben, wie Schleiermacher schreibt, der skeptischen Behandlung die indirecten Andeutungen, ein Mangel, der sich vielleicht aus der Eilfertigkeit der Abfassung oder aus dem Überwiegen der apologetischen Tendenz erklären lasse. Ich kann diesen Einwand nicht als begründet ansehen; denn jene indirecten Andeutungen finden sich, scheint mir, in diesem Dialoge nicht minder als in den anderen mit ihm vergleichbaren. Zweimal lässt der Verfasser den frommen Euthyphron einer bestimmt gestellten, in den Bereich des von ihm beanspruchten Wissens gehörigen Frage auf eine dem Leser besonders kenntlich gemachte Weise ausweichen, gewiss doch zum Zeichen, dass in der durch diese Frage eingeschlagenen Richtung der Gedankengang fortgesetzt werden müßte, um zur Lösung der Aufgabe zu gelangen. Euthyphron hat (p. 8 E) die Überzeugung ausgesprochen, dass die von ihm jetzt unternommene Handlung gewiss die Billigung aller Götter habe. Der durch diese Versicherung vollkommen berechtigten Frage des Sokrates, woran er denn erkenne (τί σοι τεκμήριον), dass diese Handlungsweise den Beifall aller Götter habe, weicht Euthyphron aus, weil ihre Beantwortung zu weitläufig sein würde (οὐκ ὀλίγον ἔργον ἐστί); in der Frage selbst liegt die Forderung, dass das Wesen des ὅσιον an sich zu bestimmen ist, so dass sich daraus der Beifall der Götter als eine Consequenz ergibt, nicht aber aus dem behaupteten oder vorausgesetzten Beifall der Götter ein Urtheil über die Sittlichkeit der betreffenden Handlung erschlossen werden kann. Mit demselben Vorwande ὅτι πλείονος ἔργου ἐστί (p. 14 B), sogar unter ausdrücklicher Zurückweisung auf den vorigen, eben erwähnten Fall, weicht Euthyphron da aus, wo er nach dem Inhalte und Zwecke der göttlichen Wirksamkeit gefragt ist; noch deutlicher als im vorigen Falle liegt vor, dass in dieser Richtung der Gedankengang zu verfolgen, diese Frage zu beantworten ist, um zum Abschlusse einer giltigen Begriffsbestimmung der Frömmig-

keit zu gelangen⁵⁾. Die Ergänzung nun, die hier erforderlich ist, habe ich allerdings im obigen aus anderen Dialogen Platons entlehnt, aber nur vorläufig der Abkürzung wegen; der Weg sie zu finden, ist von dem Verfasser in der ersten Hälfte des Dialoges selbst hinreichend angedeutet. Dem unverhohlenen Glaubensbekenntnisse des Euthyphron, welches den Göttern Leiden und Unsittlichkeit jeder Art beimisst, setzt Sokrates die Erklärung gegenüber, dass er solche Ansichten über das göttliche Wesen nur mit Unwillen (δυσχερῶς p. 6 A) anzuhören und nicht zu billigen vermöge. Wir brauchen diese Verwerfung der sittlich herabwürdigenden Ansichten über das göttliche Wesen nur in einen positiven Ausdruck umzusetzen, wodurch an ihrem Inhalte nichts geändert wird, um genau und vollständig aus dem Dialoge selbst, ohne willkürlichen Zusatz aus eigenen Gedanken oder aus anderen Schriften Platons, die Beantwortung der entscheidenden, an Euthyphron gerichteten Frage über den Inhalt der göttlichen Wirksamkeit und mit ihr den unbestrittenen Abschluss der Definition der Frömmigkeit zu haben.

Auf die Frage nach der Echtheit des Dialogs Euthyphron und auf die damit in Verbindung gebrachte nach der Abfassungszeit halte ich nicht für nöthig ausführlich einzugehen. Die Zweifel an dem Platonischen Ursprung des Euthyphron haben nachweislich ihren Ausgangspunct in den erwähnten Bemerkungen Schleiermachers über die Mängel dieses Dialogs. Wenn es mir gelungen sein sollte, durch die gegebene Darlegung seines Gedankengehaltes diese Bemerkung zu entkräften, so ist damit

⁵⁾ Zu dieser Stelle p. 14 B bemerkt Schaarschmidt S. 391: „Es ist wohl möglich, dass sich daraus der Platonische Begriff der *θεσιότης* entwickeln lässt; aber dass er im vorliegenden Dialoge nicht entwickelt ist, steht um so mehr fest, als Sokrates, wie Euthyphron auf seine Frage nach dem Gegenstande der göttlichen Werke keine Auskunft geben kann und zu einer neuen Erklärung abspringt, die Verhandlung weiter gehen lässt. Man hat also aus dem Dialoge wenigstens kein Recht, jene Erklärung als positiver, denn die andern sind, anzusehen.“ Die Entgegnung hierauf ist, denke ich, schon im obigen Texte enthalten. Die fragliche Erklärung der Frömmigkeit bleibt unbestritten; die Ergänzung derjenigen Bestimmung, auf deren Mangel nachdrücklich hingewiesen wird, findet der aufmerksame Leser an einer anderen Stelle des Dialogs.

zugleich der eigentliche Angriffspunct beseitigt; denn alle übrigen Einwendungen laufen entweder darauf hinaus, dem Euthyphron einen minderen Werth der künstlerischen Composition im Vergleich zu anderen Dialogen zuzuschreiben, wogegen zu streiten Thorheit wäre, oder einzelne Worte und Wendungen in einer Weise zu bemängeln, dass der Vorwurf meistens auf den Tadler zurückfällt statt den Verfasser des Dialogs zu treffen, wovon nachher ein Beispiel. Aus den Bedenken über den wissenschaftlichen Inhalt des Dialogs ist bei Schleiermacher der Gedanke hervorgegangen, in dem Überwiegen eines apologetischen Zweckes die Erklärung hierfür zu suchen, ein Gedanke, der nach Schleiermacher bei allen Erklärern Billigung gefunden hat; ich zweifle ob mit Recht. Gewiss, wenn in dem Dialoge der Lauterkeit der religiösen Gedanken des Sokrates der unsinnige Aberglaube des für fromm sich haltenden und geltenden Euthyphron gegenübergestellt wird, so erscheint die Anklage des Sokrates auf Asebie, an welche die Einkleidung des Dialogs noch ausdrücklich erinnert, wie eine Ironie. Aber abgesehen von dieser durch die Scenerie gegebenen Erinnerung an die Anklage des Sokrates ist doch des Apologetischen in dem Dialoge nicht wesentlich mehr zu finden, als eben in jedem Platonischen Dialoge, in welchem uns Sokrates in seinem Verkehre mit Jünglingen dargestellt wird; denn gegenüber dieser Einwirkung des Sokrates auf den sittlichen Ernst und die wissenschaftliche Bescheidenheit der Jünglinge muss ja ebenfalls die gegen ihn als Verderber der Jugend erhobene Anklage wie ein bloßer Scherz erscheinen. — Die Voraussetzung eines apologetischen Zweckes zur Erklärung und Rechtfertigung des Dialogs hat Schleiermacher weiter zu der Annahme geführt, die Abfassung des Dialogs in die Zeit zwischen der Anklage und der Gerichtsverhandlung, also in der That gleichzeitig mit der scheinbaren Zeit des Gespräches zu setzen. Diese Zeitbestimmung Schleiermachers hat bei den Platonischen Forschern theils Entgegnung, theils Zustimmung gefunden⁶⁾. Wenn der vorausgesetzte apologetische Zweck auf das eben angedeutete Maß zurückgeführt ist, so schwindet für die Zeitbestimmung ein wesentliches Fun-

⁶⁾ Zeller, Gr. Phil. 3. Aufl. II, 1. S. 161, 1.

dament; und wenn nach der obigen Darlegung dem Dialog ein ausreichender Gedankengehalt zuerkannt wird, so bedarf es nicht zu seiner Entschuldigung der Annahme, dass er eilfertig in der Zeit des schwebenden Processes abgefasst sei. Zu einer wahrscheinlichen Combination über die Abfassungszeit des Euthyphron haben wir dann freilich keine anderen Anhaltspunkte, als jene wenigen und nicht sehr sicheren, welche für alle Platonischen Dialoge vorhanden sind ⁷⁾.

Zum Schlusse nur anhangsweise ein Beispiel, wie der einmal angeregte Zweifel an dem Platonischen Ursprunge des Dialogs selbst einen sonst so ruhig überlegenden, in den Platonischen Schriften durchaus heimischen Forscher — denn dies war Überweg — an den plansten und klarsten Stellen Anstofs finden liefs. Wo Platon zuerst die Frage τί ἐστὶ τὸ ὅσιον aufwirft, macht er darauf aufmerksam, dass er nicht einen einzelnen Fall will angegeben wissen, sondern den allgemeinen Begriff: ποῖόν τι τὸ εὐσεβές φῆς εἶναι καὶ τὸ ἀσεβές καὶ περὶ φόνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων; ἢ οὐ ταῦτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὐτῷ, καὶ τὸ ἀνόσιον αὖ τοῦ μὲν ὁσίου παντὸς ἐναντίον, αὐτὸ δὲ αὐτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν, ὃ τί περ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι; p. 5 D. Hieran tadelt Überweg Platon. Schr. S. 251 und findet dadurch den Fälscher angedeutet: „die wenig dialektische Art, wie im Euthyphron die Ideenlehre gleich von vorn herein eingeführt wird, das Prädicat ἔχον ἰδέαν, auf das ὅσιον (und das ἀνόσιον) αὐτό bezogen, welches doch vielmehr selbst eine ἰδέα ist, während das ἔχειν von der Einzelhandlung gesagt sein sollte ⁸⁾.“ Aber von Ideenlehre in dem specifisch

⁷⁾ Man kann in dieser Hinsicht jetzt auf Zeller verweisen, der in der dritten Auflage seiner Gr. Phil. der Frage über die Reihenfolge der Platonischen Schriften einen besondern Abschnitt S. 422 — 469 gewidmet und mit bekannter Klarheit und Herrschaft über den Stoff die in Betracht kommenden Momente umsichtig verwerthet hat.

⁸⁾ An derselben Stelle nimmt aus ähnlichen Gründen Schaarschmidt Anstofs a. a. O. S. 394. Ihm gegenüber hat freilich die Verweisung auf die Parallelstellen im Menon und im Politikos keine Beweiskraft, da diese Dialoge demselben Verwerfungsurtheile anheimfallen. Auffallend ist nur, dass er an der vollkommen gleichartigen Stelle des Menon die Spuren des unplatonschen Fälschers und an dieser Stelle des Euthyphron die Kennzeichen des Nachahmers des ersten Fälschers (auch zu dem ihm anstößigen εἰς ἐξεί-

Platonischen Sinne ist hier nicht die Rede, wie schon vor dieser Bemerkung Überwegs Zeller (Gr. Phil. 2. Aufl. II 1. S. 338, 1) gelegentlich erinnert hatte. Das Pronomen αὐτό ist falsch bezogen; es ist nicht gemeint τὸ ὅσιον αὐτό, sondern αὐτὸ αὐτῷ ταυτόν, wie hernach αὐτὸ αὐτῷ ὅμοιον. Der Ausdruck ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν ist für ἀνόσιον ganz treffend gewählt: in seinem gesammten Umfange (πᾶν) hat es, insofern es ἀνόσιον ist, eine einheitliche, gemeinsame Gestalt, μίαν τινὰ ἰδέαν, einen einheitlichen Charakter. Unbegreiflich ist es, dass ein Kenner des Platon sich nicht daran erinnerte, dass mit fast denselben Worten im Menon (p. 72 C) der einheitliche Begriff der Tugend beschrieben ist: οὕτω δὲ καὶ περὶ τῶν ἀρετῶν· ἅν εἰ πολλὰ καὶ παντοδαπαὶ εἰσιν, ἔν γέ τι εἶδος ταυτὸν ἅπασαι ἔχουσι, δι' ὃ εἶναι ἀρεταί, und dass im Politikos (262 B) für eine solche Begriffsgliederung, welche nicht den Umfang willkürlich zerstückelt, gefordert wird, ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἔχέτω. Eben so wenig Anlass hat die Verwunderung Überwegs darüber, dass auf ἀνόσιον dieselbe Forderung des μίαν ἔχειν ἰδέαν ausgedehnt ist; denn die Einheitlichkeit des gemeinsamen Begriffes von ἀνόσιον lässt sich doch nicht in Abrede stellen, und nur von dieser ist hier die Rede. Gesetzt aber, es wäre mit Überweg an ἰδέα τοῦ ἀνοσίω im Sinne der Realität des Begriffes, also der Idee im Platonischen Sinne, zu denken, so mag man wohl ein Recht haben, in solcher Annahme mit Aristoteles einen inneren Widerspruch der Ideenlehre zu finden; aber für unplatonisch darf man diese Annahme nicht ausgeben, so lange sich nicht Stellen beseitigen lassen wie Rep. V 476 A, wo von ἄδικον und κακόν eben so gut wie von δίκαιον und ἀγαθόν eine Idee gesetzt wird, und andere längst schon gesammelte Stellen des gleichen Sinnes. — Ich habe beispielsweise einen sprachlichen Einwand in Betracht gezogen; es würde nicht schwer sein, bei den übrigen zu dem gleichen Resultate zu gelangen.

νην (τὴν ἰδέαν) ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι Euth. 6 E wäre auf das gleichartige ἔν γέ τι εἶδος . . . εἰς ὃ καλῶς που ἔχει ἀποβλέψαντα Men. 72 C zu verweisen gewesen) zu bezeichnen unterlassen hat.