

Universitätsbibliothek Wuppertal

Platonische Studien

Bonitz, Hermann

Berlin, 1875

Zur Erklärung des Dialogs Phädrus

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 PHÄDROS.

Der Platonische Dialog Phädrös ist seit mehreren Jahrzehnten ³⁾ in noch höherem Mafse, als die meisten anderen Werke dieses Philosophen, zum Gegenstande gelehrter Forschung gemacht worden. Schleiermacher hatte in seiner genialen Reproduction der Platonischen Werke den Phädrös als die früheste Schrift Platons bezeichnet und in der Einleitung zu demselben die mit seiner gesammten Auffassung der literarischen Thätigkeit Platons eng zusammenhängenden Gründe entwickelt, welche ihn zu dieser Ueberzeugung bestimmten. Der hierdurch angeregten Frage nach der Zeitfolge der Platonischen Dialoge wendete sich die Forschung der nächsten Zeit mit solcher Vorliebe zu, dass es scheinen musste, die Lösung dieses von den mannigfachsten Combinationen bedingten literarhistorischen Problems sei wichtiger, als das Verständnis jedes einzelnen Dialoges und das Eindringen in seinen eigenthümlichen Gehalt und einheitlichen Zweck. Der Phädrös insbesondere wurde der Angelpunct dieser Untersuchungen über die Zeitfolge der Dialoge: ob derselbe in den Anfang von Platons literarischer Thätigkeit oder vielmehr auf ihren Höhepunct zu setzen sei, wurde zu dem Ausdrucke principieller Verschiedenheiten in der Auffassung Platons. Aber unter diesen Bemühungen, dem Dialoge im Ganzen oder in seinen Einzelheiten Gründe für die eine oder die andere Zeit-

³⁾ Festschrift zur dritten Säcularfeier des Berlinischen Gymnasiums zum grauen Kloster.
S. 3—20.

bestimmung abzugewinnen, hat das Verständnis des Dialoges selbst wenig gewonnen. Man braucht nur die theils künstlich gewundenen, theils unbestimmt allgemeinen Auslassungen über den Phädrös in namhaften und verdienstlichen neueren Werken über Platon¹⁾ mit den scharfen und klaren Bemerkungen Schleiermachers zu vergleichen, der gerade bei diesem Dialoge eingehender über dessen einheitliche Tendenz handelt, um zu sehen, dass der ausgesprochene Vorwurf begründet ist. Es wird hierdurch als gerechtfertigt erscheinen, wenn ich versuche, diese eigentliche und unmittelbarste Aufgabe der Erklärung des Dialogs, die Frage nämlich über seine Absicht und einheitliche Tendenz, von neuem zu behandeln, ohne dabei jene Gegensätze in den Überzeugungen der Forscher über die Zeit der Abfassung zu berücksichtigen; die Beantwortung dieser Frage wird dann von selbst den Anlass geben, auf die gesammte literarische Thätigkeit Platons den Ueblick zu erweitern. Wenn ich zu Vereinfachung der Darstellung nur Schleiermachers Erklärung des Phädrös namentlich erwähne, so darf ich doch versichern, dass ich die andern, mir bekannt gewordenen Erklärungen²⁾ gewissenhaft in Erwägung gezogen habe. — Die Grundlage für die Entwicklung der einheitlichen Absicht des Dialogs kann nur in einer genauen, von willkürlichen Zuthaten freien Analyse des Werkes gefunden werden; es wird jedoch für den vorliegenden Zweck genügen, den Gedankengang des Dialogs in seinen Umrissen zu bezeichnen. Dies soll zunächst in gedrängtester Kürze geschehen.

Der athenische Jüngling Phädrös hat den größten Theil des Vormittags in gespannter Aufmerksamkeit in der rhetorischen Schule des Lysias zugebracht; aus ihr heraustretend um zur Erholung sich etwas zu ergehen, trifft er mit Sokrates zusammen.

¹⁾ Vgl. Hermann, *Gesch. der Pl. Phil.* S. 514 f., Steinhart IV. S. 21, Susemihl I. S. 275. Man findet die verschiedenen Erklärungen der Forscher nach Schleiermacher übersichtlich zusammengestellt in der unter Anm. 2 erwähnten Schrift von Volquardsen S. 303 ff.

²⁾ Ausser den Schriften von K. F. Hermann, Steinhart, Susemihl erwähne ich insbesondere: Krische, *Über Platons Phädrös*. 1847, Volquardsen, *Platons Phädrös, erste Schrift Platons*. 1862, v. Stein, *Geschichte des Platonismus*, Thl. I. S. 92—120, Ribbing, *Genetische Darstellung der Platonischen Ideenlehre*, Thl. II. S. 191—220.

Noch erfüllt von Bewunderung des Musterbeispiels einer Rede, welches Lysias so eben seinen Schülern vorgetragen und mitgetheilt hat, ist Phädrös gern bereit dasselbe dem Sokrates vorzulesen. Man wählt zum Zusammensitzen einen schattigen Rasenplatz unter einer Platane in der Nähe der Stadt (cap. 1—5. p. 227 A—230 E). Als sie dort angelangt sind, liest zunächst Phädrös die Rede des Lysias vor. Der Redekünstler hatte sich dazu ein paradoxes Thema gewählt. Denn die Rede ist an einen schönen Knaben gerichtet und soll ihn bestimmen, in seinen Gunstbezeugungen den verständigen leidenschaftslosen Verehrer dem leidenschaftlich liebenden vorzuziehen. In einzelnen, kurzen, ohne erkennbare Ordnung aneinander gereihten Abschnitten werden die Übel der leidenschaftlichen Liebe und der Vortheil der nüchternen Verständigkeit mehr aufgezählt³⁾ als zusammen-

³⁾ Dass hiermit die Lysianische Rede richtig charakterisirt ist, ergibt sich leicht aus einem Überblick der einzelnen zur Sprache gebrachten Punkte, unter denen fast jeder folgende von dem vorhergehenden durch kenntliche Marksteine bestimmter, wiederkehrender Partikeln getrennt ist. Es sind dies folgende Abschnitte. 1. Die Liebenden empfinden nach dem Ende ihrer Leidenschaft Reue über die aufgewendeten Geschenke. 2. (ἐτι δὲ) Die Liebenden rechnen ihre Kosten und Mühen an. 3. (ἐτι δὲ) Dass die Liebenden besonders freundschaftlich gesinnt seien, ist nicht wahr; spätere Liebe zu einem andern hebt diese Freundschaft auf. 4. (καὶ τοι) Die Liebenden befinden sich in einem krankhaften Zustande. 5. (καὶ μὲν δὴ) Unter den Liebenden ist keine große Auswahl. 6. (τοίνυν) Die Unvorsichtigkeit der Liebenden zieht den Geliebten Schmach zu. 7. (ἐτι) Bei Liebenden merkt man die Absicht ihres Zusammenseins. 8. (καὶ μὲν δὴ) Liebende schneiden den Geliebten jeden sonstigen Umgang ab. 9. (καὶ μὲν δὴ) Liebende verfolgen ihr sinnliches Begehren ohne vorausgehende Kenntniss des Charakters der Geliebten. 10. (καὶ μὲν δὴ) Der Umgang mit dem Nicht-Liebenden bessert. 11. Recapitulation. 12. (εἰ δ' ἄρα) Widerlegung der angeblich kurzen Dauer des Verhältnisses zu Nicht-Liebenden durch das Beispiel der Verwandtenliebe. 13. (ἐτι δὲ) Nicht den am dringendsten Bittenden ist zu willfahren, sondern dem Würdigsten — ausgeführt in rhetorischen Antithesen. 14. (τῶν τε εἰρημύμενων καὶ) Dem Nicht-Liebenden macht niemand Vorwürfe. 15. Nicht allen Nicht-Liebenden soll der Knabe willfahren, sondern nur dem Sprecher. — Wenn in dieser Übersicht auch jeder der einzelnen Abschnitte nur nach seinem Hauptgesichtspunkte kurz bezeichnet ist, so zeigt sich doch schon hierin die Berechtigung von Sokrates' treffender Kritik. — Die Frage über den Verfasser der Rede scheint mir durch L. Schmidts Abhandlung (Verhandlungen der Philologen-Versammlung in Wien. 1858.) endgiltig erledigt zu sein.

hängend entwickelt (cap. 6 — 9. p. 231 A — 234 C). Sokrates, der ausdrücklich erklärt, nur auf die künstlerische Seite der Rede geachtet zu haben, verhehlt nicht, dass er in die Bewunderung des Phädrös nicht einstimmen könne, und fügt sogar hinzu, dass er sich getraue, ohne im Inhalte wesentlich anderes leisten zu können, doch dasselbe besser zu sagen als Lysias. Den Bitten des Phädrös nachgebend stellt er seinen extemporirten Versuch der überlegten Schularbeit des Lysias gegenüber (cap. 10 — 13. p. 234 D — 237 A). Ein leidenschaftlich Liebender — so modificirt Sokrates das paradoxe Thema — gibt sich den Schein nüchterner Verständigkeit und sucht die Gunst des geliebten Knaben dadurch zu gewinnen, dass er ihm den Vorzug der verständigen Geneigtheit vor der Liebesleidenschaft erweist. Die Liebesleidenschaft sei ein vernunftloses Begehren; aus diesem ihrem Wesen ergebe sich für den Geliebten während des Bestehens der ihm gewidmeten Leidenschaft Nachtheil an Seele, Leib und Vermögen und Widerwärtiges mancherlei Art, und ähnliche Folgen träten nach dem Erlöschen der Leidenschaft ein. Dies alles wird in vollkommen durchsichtiger Ordnung und in schlichter Sprache dargelegt (cap. 13 — 18. p. 237 A — 241 D). — Als nach Beendigung des Vortrages die beiden Unterredner zur Stadt zurückkehren wollen, fühlt Sokrates durch die göttliche Stimme in seinem Innern sich zurückgehalten; er habe in seiner Rede die erhabene Gottheit des Eros geschmäht und Worte gesprochen, die man nur ungebildeten Menschen zutrauen dürfe. Er wage es daher nicht den Ort zu verlassen, ehe er durch einen Widerruf den verdienten Zorn der Gottheit abzuwenden versucht habe; diesen Widerruf trägt er unverhüllten Antlitzes vor, während er bei der vorhergehenden Rede es verhüllt hatte (cap. 19 — 21. p. 241 D — 243 E). Die Vorwürfe, sagt Sokrates, welche gegen die Liebe in der vorigen Rede gehäuft sind, würden begründet sein, wenn jedes Heraustreten aus dem Zustande ruhiger Besonnenheit (*μνῆσις*) verwerflich wäre. Dass es aber Arten der Verzückung gibt, welche, wie die prophetische, die sühnende, die dichterische, der Menschheit den größten Segen bringen, und dass zu diesen segensreichen auch die Liebesverzückung gehört, wird ersichtlich, wenn man das Wesen der Seele, der göttlichen und der menschlichen, in Betrachtung zieht. Nachdem das Wesen

der Seele als Princip der Selbstbewegung definirt ist, wird die Entwicklung der menschlichen Seele, sowohl vor ihrer Verbindung mit dem Leibe als nach ihrer Trennung von demselben in einem schwungvollen, glänzend geschmückten Mythos dargelegt; es genügt für unsern Zweck, die Hauptpuncte daraus hervorzuheben. Durch das für die menschliche Seele gewählte Bild — nämlich eines Zweigespannes ungleichartiger Pferde und des Wagenlenkers — wird schon in das ursprüngliche Wesen der menschlichen Seele, vor ihrem Eintreten in den Körper, die Verbindung eines höheren und eines niederen widerstrebenden Elementes gelegt. Dieser Gegensatz macht sich geltend, indem die menschlichen Seelen, sich anschliessend je nach ihrem Charakter an einen der Götter, in den überhimmlischen Raum sich zu erheben suchen, um das wahrhaft Seiende zu schauen; das niedere Element ist ein Hindernis für diese Erhebung; aber es kommt doch keine Seele in menschliche Gestalt, die nicht irgendwie zu dieser geistigen Anschauung gelangt wäre und das wahrhaft Seiende, der sinnlichen Wahrnehmung Unzugängliche, das Gute an sich, das Schöne an sich geschaut hätte. Die Liebe nun ist die durch den Anblick der sinnlichen Schönheit geweckte Erinnerung an die himmlische Schönheit; in dem geliebten Wesen sieht der Liebende die Gottheit, welcher er einst gefolgt war. In der Liebesgemeinschaft sucht sich die Seele zu der Seligkeit ihres vorweltlichen Zustandes zu erheben. In den Bemühungen um das Gewinnen des Geliebten bekämpfen einander der göttliche und der sinnliche Theil der Seele; der verschiedene Ausgang des Kampfes bestimmt die Abstufung in dem Werthe und dem Adel der Liebe; ihr höchstes Ziel ist ein Leben in geistiger Gemeinschaft des Forschens und Erkennens (cap. 22—38. p. 244 A—257 B).

Mit dem Beifalle für diese Rede des Sokrates verbindet Phädrös sogleich den Ausdruck des Zweifels, ob Lysias derselben würde gleichkommen können, sofern er überhaupt in einen Wettstreit einzutreten sich entschliesse und nicht das Redens Schreiben aufgebe; denn es sei ihm vor kurzem diese Beschäftigung zum Vorwurfe gemacht worden. Aber, entgegnet Sokrates, Reden halten oder schreiben ist nicht an sich tadelnswerth, sondern nur dann, wenn es nicht in der richtigen Weise ge-

schieht. Dadurch wird der Anlass gewonnen die Bedingungen darzulegen, unter denen eine Rede (dieses Wort im weitesten Umfange seiner Bedeutung genommen) schön und kunstgemäß ist⁴⁾ (cap. 39—41. p. 257 C—259 D). Der Redner muss, auch wenn er nur durch den Schein der Wahrheit Überredung schaffen will, Einsicht in das wahre Wesen des Gegenstandes haben, von dem er redet. Bei Gegenständen, die eine verschiedene Auffassung zulassen, muss der Redner diejenige Begriffsbestimmung derselben zu Grunde legen, welche dem vorliegenden Zwecke entspricht. Die Folge der einzelnen Theile darf nicht eine willkürliche sein, sondern muss gleiche Nothwendigkeit haben, wie die Anordnung der Glieder eines lebendigen Leibes; die Zusammenfassung unter allgemeine Gesichtspuncte und das Hinabsteigen zum Einzelnen muss durch die Natur der Begriffe bestimmt sein, also auf Dialektik beruhen. Endlich, da die Rede auf die Seele des Hörers einwirken will, so ist aufer der Kenntniss der verschiedenen Arten der Rede und ihrer Beherrschung Seelenkenntniss erforderlich, um dem jedesmaligen Hörer die Rede anzupassen. Was ohne diese wissenschaftliche Grundlage, die freilich niemand als bloßes Mittel der Redekunst, sondern um ihres eignen Werthes willen anstreben wird und erreichen kann, sich für Redekunst gibt, ist nur das Handwerkszeug der Rede, nicht ihre Kunst. — Die gesammte ausführliche Darlegung dieser Erfordernisse ist so durchgeführt, dass darunter nicht bloß die geschriebene Rede, sondern jede Gedankenmittheilung, mündlich oder schriftlich, in ununterbrochenem Zusammenhange oder in Gesprächsform, zum Zwecke des bloßen Überredens oder des Belehrens, in ungebundener oder gebundener Form befasst erscheint (cap. 42—58. p. 259 E—274 B). In der daran angeschlossenen, aber von dem vorhergehenden bestimmt unterschiedenen⁵⁾ Vergleichung des mündlichen Gespräches mit der schriftlichen Darstellung wird für den Zweck des Belehrens im vollen Sinne des

⁴⁾ p. 259 E ὅπη καλῶς ἔχει λέγειν τε καὶ γράφειν καὶ ὅπη μὴ, συνεπτόον. vgl. p. 258 D ὅστις πάποτε τι γέγραπεν ἢ γράφει, εἴτε πολιτικὸν σύγγραμμα εἴτε ἰδιωτικόν, ἐν μέτρῳ ὡς ποιητῆς, ἢ ἄνευ μέτρου ὡς ἰδιώτης.

⁵⁾ p. 274 B οὐκοῦν τὸ μὲν τέχνης τε καὶ ἀτεχνίας λόγων περὶ ἱκανῶς ἔχεται. — Τὸ δ' εὐπρεπείας διὰ γραφῆς περὶ καὶ ἀπρεπείας, πῇ γινόμενον καλῶς ἂν ἔχῃ καὶ ὅπη ἀπρεπῶς, λοιπόν.

Wortes, d. h. der Erweckung und Befestigung der gleichartigen Gedanken in einem andern, dem mündlichen Gespräche der unbedingte Vorzug gegeben (cap. 59 — 61. p. 274 B — 277 A). An die Zusammenfassung der gewonnenen Ergebnisse schließt sich ein freundschaftlicher, dem Phädrös aufgetragener Grufs des Sokrates an Lysias, durch welchen er diesen zu philosophischer Betreibung der Rhetorik auffordert, und als Gegenstück dazu der Ausdruck hoher Erwartungen von dem noch jugendlichen, von philosophischem Streben erfüllten Redelehrer Isokrates. So schließt der Dialog. Unter dankender Anrufung der schützenden Gottheiten der sie umgebenden Natur verlassen die Unterredner den lieblichen Ort, an dem sie ihre Gespräche geführt haben (cap. 62 — 64. p. 277 A — 279 C).

Der Dialog Phädrös scheidet sich in zwei durch Inhalt und Form scharf von einander abgehobene Theile⁶⁾, die Liebesreden der ersten Hälfte und das die zweite Hälfte einnehmende Gespräch über Rhetorik. Nicht leicht wird sich ein Leser des Dialoges dem unwillkürlichen Eindrücke entziehen, dass die zweite Sokratische Rede durch die ahnungsvolle Tiefe der Gedanken und den Glanz der Sprache seine Aufmerksamkeit vorzugsweise fesselt und ihn darin den eigentlichen Kern des Ganzen erblicken lässt; diesen Eindruck machte der Dialog offenbar schon auf diejenigen gelehrten Leser Platons im Alterthum, welche zu der von Platon selbst dem Dialoge gegebenen Überschrift „Phädrös“ die Überschriften „von der Liebe, vom Schönen, von der Seele“ hinzufügten, welche Überschriften ja sichtlich nur die zweite Sokratische Rede oder doch nur den ersten Theil des Dialogs berücksichtigen. Schon der Hinweis auf die so eben gegebene Skizze des Inhaltes reicht hin, eine solche Auffassung als unzulässig zurückzuweisen und um zu vergegenwärtigen, dass vielmehr die Rhetorik und in weiterem Sinne die gesammte Kunst der Gedankenmittheilung den einheitlichen Gesichtspunct des Dialoges bildet. Mit einer durch die Ausführlichkeit

⁶⁾ Den Versuch einer andern Hauptgliederung, als in diesen Worten bezeichnet, durch die Form des Dialogs augenscheinlich gegeben und daher allgemein angenommen ist, hat B. Förster gemacht, Quaestio de Platonis Phaedro. Berol. 1869, ohne jedoch überzeugende Gründe beibringen zu können.

neuerer Arbeiten weder übertroffenen noch erreichbaren Überzeugungskraft weist Schleiermacher in seiner Einleitung die Beziehungen aller Glieder der Composition auf diesen Zweck nach, und macht es dadurch überflüssig den Beweis von neuem zu unternehmen; aber Schleiermacher gibt diese Nachweisung nur — um sodann diese Auffassung als gleich unberechtigt wie die so eben verworfene zu beseitigen. „Denn“, sagt er, „wäre nur diese Berichtigung des Begriffes der Rhetorik die Hauptidee des Ganzen, so wäre doch Liebe und Schönheit, der Inhalt jener Reden, für diesen Zweck ein rein zufälliges.“ So wird ihm die Rhetorik selbst für diesen Dialog zu etwas bloß äußerem. „Die Seele des Ganzen ist vielmehr“, sagt Schleiermacher, „die Kunst des freien Denkens und des bildenden Mittheilens. Der ursprüngliche Gegenstand der Dialektik aber sind die Ideen, welche Platon daher auch hier mit aller Wärme der ersten Liebe darstellt, und so ist die Philosophie selbst und ganz dasjenige, was Platon hier als das Höchste und als Grundlage alles Würdigen und Schönen anpreist, für die er allgemeine Anerkennung in diesem Besitze siegreich fordert.“

Man wird die Richtigkeit des zuletzt ausgesprochenen Satzes Schleiermachers schwerlich anfechten können, aber bestreiten muss man, dass dadurch gerade der Dialog Phädrus charakterisirt sei; denn auf denselben Grundgedanken, nämlich die ausschließliche und unbedingte Würde der Philosophie zu erweisen und anzupreisen, kommt, ohne die geringste Gewaltsamkeit der Deutung, noch eine ganze Reihe der gelesensten und bewundertsten Platonischen Dialoge zurück. Im Dialoge „das Gastmahl“ dienen alle Liebesreden der andern geistreichen Genossen des Mahles nur zur Folie der Sokratischen, in welcher unter dem Namen des Eros das Wesen der Philosophie gepriesen wird, und zu welcher dann Alcibiades in seiner Lobrede auf Sokrates in Sokrates' Person das Ideal eines Philosophen als verwirklicht darstellt⁷⁾. Im Phädon werden die Beweise für die Ewigkeit der Seele nur Anlass und Grund zu der Nachweisung, dass aus-

⁷⁾ Vgl. die lichtvolle Entwicklung der Absicht des Dialogs Symposium, welche Zeller zu seiner Übersetzung dieses Gespräches (Marburg 1857) in der Erläuterung „zum Ganzen“, besonders S. 82 f. gibt.

schließlich die Philosophie für das ewige Wesen der Seele sorgt. Im Gorgias wird gezeigt, dass die Philosophie der einzig würdige Lebensberuf eines Mannes, im Euthydemos, dass Philosophie das unerlässliche und unersetzliche Bildungsmittel der Jugend ist⁸⁾. Was also vom Phädrös Schleiermacher, und zwar¹⁰ mit unbestreitbarem Rechte ausspricht, dass in ihm Platon die Philosophie selbst als das Höchste und als Grundlage alles Würdigen und Schönen anpreise, das gilt, ohne dass man auch nur ein Wort zu ändern nöthig hätte, von all diesen Dialogen. Die Schärfe und Bestimmtheit der Auffassung scheint mir beeinträchtigt zu werden, wenn über diesem treffend bezeichneten gemeinsamen Charakter das specifisch Unterscheidende jedes einzelnen Dialogs, im vorliegenden Falle das des Phädrös, in Schatten gestellt wird. Wollen wir diesem specifischen Charakter des Phädrös sein Recht wahren, so werden wir unvermeidlich zu der von Schleiermacher zu etwas bloß Äußerlichem herabgesetzten Rhetorik zurückgeführt. Der ganze Dialog soll zu der Überzeugung führen, dass die Rhetorik und jede Gedankenmittheilung nur dann eine Kunst sein kann, wenn sie auf der Philosophie — wir würden vielleicht sagen, auf der wissenschaftlichen Einsicht in den Gegenstand — beruht.

Ein Schriftsteller müsste fürwahr darauf ausgehen, seine Leser über seine wahre Absicht zu täuschen, wenn er sein Werk so componirte, wie der Phädrös componirt ist, dass er nämlich die Rhetorik vom Anfange bis zum Schlusse den Gegenstand der Verhandlung bilden liefse und sie dann doch nur als etwas dem eigentlichen Zwecke äußerliches betrachtet wissen wollte. Das begeisterte Interesse des Phädrös für Rhetorik bildet den Anlass des Gespräches; als Beispiele rhetorischer Kunst, wetteifernd mit einander und einander überbietend, werden die drei Reden vorgetragen. Wenn der reiche Inhalt der letzten Rede den Leser so beschäftigt, dass er unwillkürlich ein Nachklingen desselben in dem darauffolgenden Gespräche erwartet,

⁸⁾ Dass in dieser Weise die Aufgaben zu bezeichnen sind, welche Platon in den Dialogen Gorgias und Euthydemos zu lösen unternimmt, habe ich in den auf sie bezüglichen Abhandlungen zu zeigen gesucht, vgl. oben S. 30 ff. 121.

so sieht er sich darin vollkommen getäuscht; ohne die mindeste Rücksicht auf diesen Inhalt ist es sofort wieder die Redekunst, welche Sokrates und den Jüngling beschäftigt. Und über Rhetorik handelt Sokrates in dem umfassenden zweiten Theile des Werkes, nicht etwa in bloß allgemeiner Weise, sondern gegenüber der überwiegend äußerlichen Technik der damaligen Rhetoren weist er die Bedingungen nach, unter denen allein die Rhetorik Anspruch darauf habe, für eine Kunst geachtet zu werden. Es sind deren im wesentlichen drei, die der Platonische Sokrates geltend macht. Erstens, die Rhetoren haben zwar ganz Recht, wenn sie für die Rede, welche überreden, nicht belehren will, nicht die Wahrheit, sondern die Wahrscheinlichkeit als Aufgabe setzen; aber sie irren, wenn sie sich deshalb von der Forderung der wissenschaftlichen Einsicht in den zu behandelnden Gegenstand enthoben glauben; denn die Befähigung, den Schein der Wahrheit dem jedesmaligen Zwecke entsprechend hervorzurufen, besitzt im vollen Maße nur derjenige, der das wahre Wesen des Gegenstandes erkannt hat. Zweitens, soll die Rede ein Kunstwerk sein, so muss die Verbindung ihrer Theile die gleiche innere Nothwendigkeit haben wie die Theile eines lebenden Wesens, wir würden sagen eines Organismus; also, da Gedanken die Glieder sind, aus denen die Rede sich zu gestalten hat, so muss der Redner die Begriffe, um die es sich handelt, in ihrem gegenseitigen Verhältnisse vollkommen durchdrungen haben, der Redner muss Dialektiker sein. Drittens, die beabsichtigte Wirkung der Rede ist durch Stimmung und Charakter der Hörer, an welche sie sich richtet, bedingt; die Herrschaft über die verschiedenen Formen und Mittel der Rede genügt daher nicht, wenn nicht Seelenkenntnis hinzutritt und das richtige Urtheil darüber, welche der verschiedenen Formen und Farben der Rede für die Charaktere der jedesmaligen Hörer passe. Mögen diese drei für die Kunstmäßigkeit der Rede erfordernden Momente uns jetzt als selbstverständlich, wenigstens eines Aufwandes der Beweisführung nicht bedürftig erscheinen: wir haben ihren Werth nicht zu messen an einer entwickelten, wahrhaft wissenschaftlichen Theorie der Rede, welche eben Platon selbst begründet, Aristoteles zuerst ausgeführt hat, sondern wir haben den fast ausschließlich

technischen Inhalt der damaligen Rhetorik in Vergleichung zu stellen. Diesem gegenüber lässt Platon deutlich hervortreten, dass er sich bewusst ist etwas neues und eigenthümliches auszusprechen, und dass er diese seine Gedanken zu klarer Auffassung und zu voller Anerkennung zu bringen wünscht. Denn in einer, für die Gesprächsform fast pedantischen Weise wird vom Platonischen Sokrates das Aufsuchen dieser Forderungen angekündigt, jede einzelne von der anderen auffällig unterschieden, der Abschluss der Nachweisung kenntlich bezeichnet; ja als wollte er sich der richtigen Auffassung möglichst versichern, scheut der Platonische Sokrates sich nicht, dieselben zwei-, ja dreimal aufzählend zu recapituliren⁹⁾. Kommt nun zu dieser, aus der dialogischen Form an das Lehrhafte 12

⁹⁾ Angekündigt wird die Untersuchung über die Bedingungen der Kunstmäßigkeit der Rede p. 259 E: οὐκοῦν, ὅπερ νῦν προϋθέμεθα σκέψασθαι, τὸν λόγον ὅπη καλῶς ἔχει λέγειν τε καὶ γράφειν καὶ ὅπη μὴ, σκεπτέον. Abgeschlossen wird dieselbe p. 274 B: οὐκοῦν τὸ μὲν τέχνης τε καὶ ἀτεχνίας λόγων περὶ ἱκανῶς ἔχέτω. Das erste Erfordernis für die Kunstmäßigkeit, nämlich die Einsicht in das Wesen der zu behandelnden Sachen, wird angekündigt p. 259 E: ἀρ' οὖν οὐχ ὑπάρχειν δεῖ τοῖς εὖ γε καὶ καλῶς ῥηθῆσομένοις τὴν τοῦ λέγοντος διάνοιαν εἰδῶσαν τὸ ἀληθές ὃν ἂν ἐρεῖν περὶ μέλλῃ; abgeschlossen wird dieser Abschnitt p. 262 C: λόγων ἄρα τέχνην ὃ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς, δόξας δὲ τεθηρευκώς, γέλοισιν τινά, ὥς ἔοικε, καὶ ἀτεχνον παρέξεται. Die Erörterung des zweiten Erfordernisses, nämlich der logischen Ordnung, wird eingeleitet durch den etwas harten Übergang p. 262 C, D: βούλει οὖν — ὃ φῆς, und es werden sodann darin drei Momente deutlich von einander abgehoben, erstens λόγου ἀρχὴν p. 262 D, E, zweitens τί δὲ τὰλλα; οὐ γούνην δοκεῖ βεβλήσθαι τὰ τοῦ λόγου p. 264 B, drittens τοῦτον μὲν ποίνον ἐάσωμεν — εἰς δὲ τοὺς ἐτέρους ἴωμεν p. 264 E. Nachdem hierauf p. 266 D — 269 D ausgeführt ist, dass bei dem Mangel dieser wissenschaftlichen Erfordernisse (τούτων ὑπολειφθέν p. 266 D) nur das Handwerksmäßige (τὰ πρὸ τῆς τέχνης p. 267 B) übrig bleibt, wird, wiederum durch einen deutlich erkennbaren Übergang p. 269 D — 270 B, zu dem dritten, dem psychologischen Erfordernisse fortgeschritten p. 270 B — 272 B. — Recapitulirend zusammengestellt werden die Erfordernisse für die Kunstmäßigkeit der Rede p. 273 D: — ὃ τὴν ἀλήθειαν εἰδώς — ἂν μὴ τις τῶν τε ἀκουσομένων τὰς φύσεις διαριθμῆσθαι, καὶ κατ' εἶδη τε διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα καὶ μιᾷ ἰδέᾳ δυνατός ἢ καθ' ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν; und wiederum p. 277 B: πρὶν ἂν τις τό τε ἀληθές ἐκάστων εἰδῇ περὶ ὃν λέγει ἢ γράφει, κατ' αὐτό τε πᾶν ὀρίξεσθαι δυνατός γένηται, ὀρισμένός τε πάλιν κατ' εἶδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπιστηθῇ· περὶ τε ψυχῆς φύσεως διδῶν κτλ., und das erste Erfordernis, die Einsicht in die Sache, wird nochmals vergegenwärtigt p. 278 C: εἰ μὲν εἰδώς ἢ τὸ ἀληθές ἔχει κτλ.

streifenden Entwicklung der Bedingungen der Rhetorik noch hinzu, dass Platon die Kenntnis der gesamten Technik der damaligen Rhetoren, welcher er einen nur untergeordneten Werth zugesteht, mit sichtlichem Behagen zur Schau trägt, so wird es gewiss als unmöglich erscheinen, die Rhetorik für das Ganze des Dialogs zu der untergeordneten Bedeutung eines bloß Äußerlichen mit Schleiermacher herabzudrücken. Die Reden des ersten Theiles bezeichnet Platon selbst als glücklich sich anbietende Beispiele¹⁰⁾, an denen die Richtigkeit der entwickelten Lehren zu prüfen ihnen gestattet werde, und von den drei aufgestellten Forderungen der Rhetorik als einer Kunst — nennen wir sie kurz die scientifische, die logische und die psychologische — erläutert Platon selbst die beiden ersten am Beispiele der vorgetragenen Reden. Die zweite und dritte Rede, nach Inhalt und Zweck einander entgegengesetzt, werden demselben Sprecher zugewiesen, der nur in der ersteren seine wahre Überzeugung absichtlich verbirgt; die Einsicht in die Sache, so verwendet Platon selbst diesen Zug¹¹⁾, gibt allein die Möglichkeit, entgegengesetzte Meinungen als wahr erscheinen zu lassen. Die erste und zweite Rede, ihrem Inhalte nach ausdrücklich als¹²⁾ übereinstimmend bezeichnet, werden wiederum von Platon selbst als Beispiel verworrener Willkür¹²⁾ gegenüber logischer Ordnung verwendet. Dass endlich die Farbe der beiden Sokratischen Reden, deren eine sich an den berechnenden Verstand, die andere an die begeisterte Phantasie des Hörers wendet, als Muster dafür gelten kann, wie die Rede sich dem Charakter und der Stimmung der durch sie zu überredenden Hörer anpassen soll, hat Schleiermacher mit dem ihn auszeichnenden feinen Takte für die Form angedeutet.

Bis hierher zeigen sich alle Fäden des Gespräches dem einen Ziele zugewendet, theoretisch darzulegen und an Beispielen nachzuweisen, welche Bedingungen die Rhetorik erfüllen muss, wenn

¹⁰⁾ p. 262 C, D: καὶ μὲν κατὰ τύχην γέ τινα, ὡς ἔοικεν, ἐρρηθῆτην τῷ λόγῳ ἔχοντέ τι παράδειγμα, ὡς ἂν ὁ εἰδὼς τὸ ἀληθὲς προσπαῖζον ἐν λόγοις παράγοι τοὺς ἀκούοντας.

¹¹⁾ p. 237 B: εἰς δὲ τις αὐτῶν αἰνέσις ἔν, ὅς οὐδενὸς ἥττον ἐρῶν ἐπεπείκει τὸν παῖδα ὡς οὐκ ἐράῳ — vgl. mit der Anm. 10 angeführten Stelle.

¹²⁾ p. 263 E — 264 E.

sie auf die Würde einer Kunst Anspruch machen will. Aber außer Betracht gelassen ist bisher der umfassende und mit unverkennbarer Vorliebe ausgeführte Theil der dritten Rede, in welchem theils in lehrhafter Weise, theils in der Form des Mythos von dem Wesen und den Wandlungen der Seele gehandelt wird, eben jener Theil, welcher den Anlass gegeben hat, den ganzen Dialog nach seinem Inhalte als Dialog von der Seele oder vom Schönen zu überschreiben. Als rhetorisches Beispiel ihn anzusehen in der so eben durchgeführten Weise ist nicht zulässig; denn der durch die Lysianische Rede veranlasste angebliche Zweck, die Gewinnung des Geliebten, rechtfertigt gewiss nicht diese eingehende Abhandlung über das Wesen und die Entwicklung der Seele, und an Abrundung würde die dritte Rede nur gewonnen haben, ohne darum etwas von ihrem Farbensglanze einbüßen zu müssen, wenn dieser Mythos in die Grenzen des Nothwendigen beschränkt oder durch anderes ersetzt wäre. Gesetzt nun, es lasse sich nicht eine andere Bedeutung dieses Abschnittes für den bis jetzt erkannten Zweck des Dialoges nachweisen, so würde sich selbst daraus meines Erachtens noch kein Recht ergeben, das von allen übrigen Seiten her zur Nothwendigkeit gewordene Resultat mit Schleiermacher wieder zu beseitigen, sondern man würde anzuerkennen haben, dass ein überwiegendes Interesse Platons hier die Grenzen der Composition durchbreche. Aber dies ist nicht einmal der Fall; in dem bis jetzt noch als fremdartig erscheinenden Abschnitte der dritten Rede lässt sich eine bestimmte Beziehung auf die über die Rhetorik ausgesprochenen Hauptsätze nicht nur als vorhanden, sondern selbst als von Platon beabsichtigt nachweisen ¹³⁾.

Als erste Bedingung der Rhetorik als einer Kunst wird die Erkenntnis des Gegenstandes, von dem in der Rede zu handeln ist, gefordert. Nun ersehen wir aus anderen Platonischen Dialogen, in welchem Maße damals, gewiss nicht bloß von Sophi-

¹³⁾ Wesentliches Verdienst um die vollständige Nachweisung der zwischen dem ersten und dem zweiten Theil des Phädrös vorhandenen Beziehungen hat die Abhandlung von Deuschle: „Über den inneren Gedankenzusammenhang im Platonischen Phädrös“, Zeitschr. für AW. 1854. No. 4–6.

sten um täuschende Räthselfragen zuzuspitzen, sondern auch von ernstesten Denkern die Möglichkeit des Wissens überhaupt in Zweifel gezogen wurde¹⁴⁾. Solchen Zweifeln gegenüber spricht der Mythos über die Seele die Überzeugung aus, dass jede menschliche Seele vor ihrem irdischen Leben in den Besitz der Erkenntnis gelangt sei; diese vorweltliche Intuition des Seienden hat für ihr irdisches Leben die Bedeutung der Befähigung zum Wissen, also Beseitigung des Einwandes, welcher der ersten an die Rhetorik gestellten Forderung entgegengestellt werden konnte. Und hierin liegt zugleich die Beziehung des Mythos auf das zweite Erfordernis der kunstmässigen Rede, nämlich die logische Ordnung; denn das Aufsteigen zu allgemeinen Begriffen ist in Platons Sinne zugleich Erhebung von dem wechselnden Scheine zu dem unwandelbaren Seienden; Erkenntnis des Seienden und Dialektik unterscheiden sich für ihn wie der Erfolg und die darauf gerichtete geistige Thätigkeit. Endlich die Kunst der Rede als einer Seelenleitung setzt Kenntnis der menschlichen Seele und ihrer Charakterschiedenheiten voraus; durch den Mythos wird uns nicht nur das allgemeine Wesen der menschlichen Seele in seinem Schwanken zwischen himmlischer und irdischer Natur zur Anschauung gebracht, sondern es werden auch hervorragende Typen verschiedener Charaktere gezeichnet durch die Vergleichung mit den als bekannt vorauszusetzenden Charakteren der einzelnen Götter, denen als ihren erwählten Führern die Seelen sich anschlossen¹⁵⁾. Der Inhalt des Mythos steht also zu den deutlich markirten Hauptsätzen über Rhetorik in wesentlicher und für dieselben bedeutsamer Beziehung; denn diejenigen Forderungen, welche für die Kunst der Rede gestellt werden, zeigt der Mythos als erfüllbar und

¹⁴⁾ Indem Antisthenes die Zulässigkeit von Urtheilen leugnet, in denen das Prädicat dem Subjecte nicht identisch ist, Soph. 251 B, Theät. 201 E ff. (Zeller, Ph. der Gr. II, S. 210 ff., vgl. oben S. 191 f. 130), hebt er dadurch überhaupt die Möglichkeit des Erkennens auf. Der Leugnung der Möglichkeit des Lernens, welche er als einen verbreiteten aristischen Satz erwähnt, setzt Platon im Menon p. 80 D ff. die Lehre von der Wiedererinnerung an die dem irdischen Leben der Seele vorausgegangene geistige Anschauung entgegen.

¹⁵⁾ p. 252 C—253 C.

durch das Wesen der menschlichen Seele selbst vorbereitet. — Der Einwand liegt nahe, dass die angedeuteten Beziehungen ¹⁵ bloß Erfindungen subjectiver Klügelei seien, welche Platon selbst als beabsichtigt beizumessen wir kein Recht haben. Aber die eine derselben wird von Platon selbst in nicht zu bezweifelnder Weise bezeichnet. In dem Abschnitte des Mythos nämlich, in welchem er die vorweltliche Intuition der Ideen schildert, sagt Platon: „Keine Seele, die nicht einst die Wahrheit geschaut, kommt in diese menschliche Gestalt. Denn der Mensch muss das begrifflich ausgesprochene verstehen, indem er die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen in die Einheit des Gedankens zusammenfasst. Das aber ist Erinnerung an die einstige Anschauung der Idee.“ Und als er im zweiten von den Erfordernissen der Rhetorik handelnden Theile die Nothwendigkeit der Dialektik bezeichnet, die Fähigkeit der Zusammenstellung des zerstreuten Umfanges des Einzelnen in die Einheit des Begriffs, sind es fast durchaus die nämlichen Worte, deren er sich zum Ausdrücke dieser Forderung bedient ¹⁶⁾. Ein eigentliches Citat, eine directe Verweisung auf den sachlichen Inhalt der letzten Rede hätte die Fiction des Dialoges durchbrochen; denn nach dieser können für den lehrhaften Inhalt des zweiten Theiles die Reden des ersten, die letzte nicht weniger als die vorhergehenden, nur in Betreff ihrer künstlerischen Form verwendet werden, nicht nach ihrem Inhalte, der für etwas rein gleichgiltiges zu gelten hat. So weit also die Andeutung eines inhaltlichen Zusammenhanges möglich war, ist sie durch diesen Anklang der Worte, den schwerlich jemand für zufällig und unbeabsichtigt ansehen wird, erreicht; und ist für eine der drei genau unter einander zusammenhängenden inhaltlichen Beziehungen des Mythos zu

¹⁶⁾ Die bezüglichen Worte in dem Mythos lauten p. 249 B, C: οὐ γὰρ ἡ γε μή ποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τὸδε ἦξει τὸ σχῆμα. δεῖ γὰρ ἀνθρώπων ἔσθ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰδὼν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ἑνωιζόμενον. τοῦτο δὲ ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶν καὶ ὑπεριούσα ἃ νῦν εἶναι φασιν καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως. Nicht nur im allgemeinen an den Gedankeninhalt, sondern ausdrücklich an den Wortlaut erinnern die Stellen im zweiten Theile des Phädrus p. 265 D: εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλὰ καὶ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὀρίζομενος δῆλον ποιῇ, περὶ οὗ ἂν δεῖ διδάσκειν ἐθέλη. p. 273 E: ἐὰν μὴ κατ' εἶδη τε διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα καὶ μιᾷ ἰδέᾳ δυνατός ᾗ καθ' ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν.

den Erörterungen über Rhetorik durch Platon selbst dem Leser die Weisung gegeben, so wird damit zugleich für die beiden andern der Verdacht einer bloß subjectiven Combination und willkürlichen Deutelei beseitigt sein.

Hiermit schwindet auch die letzte Spur einer Berechtigung, die Rhetorik, welche Platon selbst als Gegenstand der Verhandlung vom Beginne bis zum Schlusse des Werkes bezeichnet, mit Schleiermacher zu einer bloß äußerlichen Schale des eigentlichen Kernes zu machen. Vielmehr hat Platon wirklich die Absicht zu zeigen, dass die Rhetorik, auch wenn sie nur durch das Mittel der Wahrscheinlichkeit Überredung, nicht Belehrung schaffen will, doch zu einer wirklichen Kunst nur auf dem Grunde der Philosophie sich entwickeln kann. Die Philosophie aber hat nicht erst als Voraussetzung und Bedingung der Rhetorik, sondern an sich einen absoluten Werth, und die belehrende Mittheilung, die Gemeinsamkeit wissenschaftlicher Forschung steht an Bedeutung und Würde hoch über jeder nur der Überredung dienenden Rede.

Wenn ich hiermit versuche, im Platonischen Phädrus, ohne dem von Schleiermacher zur ausschließlichen Geltung gebrachten allgemeinen philosophischen Charakter Eintrag zu thun, der polemisch-kritischen Seite ihre volle Bedeutung zu wahren und darin die specifische Tendenz dieses Dialogs erkennen zu dürfen glaube, so ist darin eine Verschiedenheit von Schleiermachers Auffassung der schriftstellerischen Thätigkeit Platons ausgeprägt, welche sich in gleicher Weise auf einen weiteren Kreis von Dialogen bezieht. Für Schleiermacher nämlich sind die Dialoge Platons die fortschreitende und sich erweiternde Selbstdarstellung des Philosophen. Durch Einhaltung dieses Gesichtspunctes hat Schleiermacher zur Einführung in das Verständnis des Philosophen größeres geleistet, als vor oder nach ihm jemandem gelungen ist; aber die Ausschließlichkeit dieses Gesichtspunctes steht meines Erachtens weder mit den zweifellos vorliegenden Überzeugungen Platons im Einklange, noch erschöpft sie den Inhalt einer ganzen Reihe bedeutender Dialoge. Das philosophische Wissen hat für Platon ebenso wie für Sokrates nicht bloß theoretische Bedeutung; die Unbedingtheit des Wissens und die sittliche Reinheit des Willens sind für Platon etwas

untrennbar verbundenes. Die Philosophie ist nicht eine von dem Leben getrennte Theorie, sondern sie ist die das ganze Leben erhebende und gestaltende Kraft. Wenn Platon sein Ideal des Philosophen, Sokrates, der mit bewusster Absicht der Politik sich fern gehalten hatte, doch für den einzigen wahren Politiker erklärt¹⁷⁾, wenn er für das Wohl der Staaten fordert, dass die Regierenden sich wahrhaft und aufrichtig der Philosophie hingeben¹⁸⁾, so sind diese und ähnliche Sätze nicht witzig zugespitzte Paradoxien, sondern sie sprechen nur Platons innerste¹⁷ Überzeugung in einer besondern Richtung aus. Mit dieser Überzeugung fand sich Platon im Gegensatze zu der herrschenden geistigen Richtung seiner Zeit. Die begabtesten Jünglinge strömten den Schulen der Sophisten und Rhetoren zu, in denen sie — wie es jetzt mit einem viel verwendbaren Worte bezeichnet zu werden pflegt — formale Bildung und Gewandtheit der Rede zu erwerben hofften, um danach entweder durch ihr Talent zu glänzen oder sich Einfluss im Staate zu verschaffen. Dem gegenüber nun unternimmt Platon in einer Reihe von Dialogen, welche durch den Reiz ihrer Form gebildete Leser zu gewinnen und zu fesseln geeignet waren, zu der Überzeugung zu führen, dass alle diese sophistisch-rhetorische Bildung eitel Tand sei, wenn sie nicht auf dem festen Grunde der Philosophie ruhe. Es genüge zur Erläuterung dieses Satzes an Dialoge wie Protagoras, Euthydemos, Gorgias zu erinnern. Die Sophisten wollen über die wichtigsten Dinge Belehrung geben und dadurch Jünglinge zu bürgerlicher Tugend bilden; und doch zeigt sich, dass sie über die principiellsten Fragen der Ethik in gleich schämenswerther Unklarheit sich befinden, wie ihre Schüler. Diesen Gedanken bringt der Dialog Protagoras zur Anschauung. Die sophistische Spitzfindigkeit, eben so überraschend für den ersten Blick wie leicht abzulernend für das oberflächliche Talent, kann die Jünglinge wohl zu übermüthiger Leichtfertigkeit bringen, den bescheidenen Ernst des Forschungstriebes schafft nur die

17) Gorg. 521 D: οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικά μόνος τῶν νῦν.

18) Vgl. die bekannte Stelle der Republik über die Nothwendigkeit der Herrschaft der Philosophie im Staate, V. 473 C, D.

Philosophie. Dies die Absicht der heitern Witzesspiele des Dialoges Euthydemos. Die politische Rhetorik, so wie sie thatsächlich besteht, ist keine des edlen Mannes würdige Lebensaufgabe, die Philosophie ist sein wahrer Lebensberuf, der Philosoph allein ist Politiker im vollen Sinne des Wortes. So lässt sich die Absicht des Dialogs Gorgias zusammenfassen. In diese Reihe von Dialogen, für deren Charakteristik die angeführten Beispiele ausreichen, gehört auch der Phädrus; der Preis der Philosophie, als der Grundlage alles Schönen und Guten, ist nicht der ausschließliche Zweck des Dialogs, sondern die Bekämpfung der unwissenschaftlichen, handwerksmäßigen Rhetorik hat für Platon nicht minder Wichtigkeit; wenn man mit Schleiermacher diesen und die ihm gleichartigen Dialoge nur zu Momenten in der Selbstdarstellung Platons macht, so scheint mir dadurch ihr, wenn ich so sagen darf, praktischer Charakter, das Streben nach Einwirkung auf einen weiteren Kreis gebildeter Leser verfehlt zu werden. Von dieser Gruppe Platonischer Dialoge scheidet sich kenntlich eine andere: Dialoge, in denen Platon bestimmte Seiten seines philosophischen Systems zu erweisen und sich über die von ihm versuchte Lösung der Probleme mit den andern gleichzeitig bestehenden Philosophien auseinanderzusetzen unternimmt. In ihrer Form des Schmuckes dramatischer Scenerie, des fesselnden Glanzes der Darstellung entbehrend sind sie, scheint mir, für einen engern Leserkreis, der eignen Schule und von Philosophen der von Platon bekämpften Richtungen, schon ursprünglich angelegt gewesen, so gut wie jetzt ihre Lectüre sich auf einen ungleich engern Kreis beschränkt als die jener ersteren Gruppe, aus welcher das Gesamtbild von Platons schriftstellerischem Charakter pflegt gewonnen zu werden. Oder ist es wahrscheinlich, dass zu Platons Zeit ein Sophistes, Kratylus, Politikos, Parmenides, Philebos und selbst Theätetos andere Leser gefunden habe, als solche, welche der Philosophie im specifischen Sinne dieses Wortes ihr Interesse und ihre geistige Arbeit widmeten, und dass Platon selbst für die in diesen Schriften geführten Untersuchungen einen weitem Leserkreis als den bezeichneten erwartet habe? Wenn die Annahme der Bestimmung für einen engern Leserkreis berechtigt ist, so würde sich daraus erklären, dass in ihnen

Platon den Dialog in einer Weise anwendet, welche der rein abhandelnden Form nahe kommt. — Die hier versuchte Unterscheidung zweier Arten der Platonischen literarischen Thätigkeit würde durch Erinnerung an den damaligen wissenschaftlichen Zustand, da die Philosophie aus einem Inbegriff der gesamten wissenschaftlichen Bildung die Selbständigkeit einer Wissenschaft zu gewinnen begann, durch Vergleichung ferner der zweifachen schriftstellerischen Thätigkeit des Aristoteles in seinen populären dialogischen und seinen systematischen Schriften zu größerer Wahrscheinlichkeit erhoben werden können. Wird diese Unterscheidung als begründet anerkannt¹⁹⁾, so verliert dadurch jene sogenannte höhere Kritik über die Echtheit Platonischer Schriften einen großen Theil ihrer Waffen, da sie eben die Form der einen Art von Dialogen zum Maßstabe Platonischer Weise überhaupt glaubt machen zu dürfen, in derselben Weise, wie bei Aristoteles die Form der uns aus seinem literarischen Nachlasse allein noch übrigen Lehrbücher, Abhandlungen, Skizzen von Vorträgen der Anlass geworden zu sein scheint, dass von manchen Seiten die Echtheit der einst unter Aristoteles' Namen vorhandenen, für einen weiteren Leserkreis bestimmten Dialoge¹⁹⁾ bezweifelt oder in Abrede gestellt wird.

Doch kehren wir noch für einen Augenblick zum Phädrus zurück. Die Frage über die Abfassungszeit des Phädrus, die seit Schleiermacher in allen Schriften über Platon den größten Aufwand von wirklicher Gelehrsamkeit wie von vorurtheilsvoller Spitzfindigkeit erfahren hat, ist in dem bisherigen ganz bei Seite gelassen. Zum Verständnisse des Phädrus ist die Beantwortung dieser Frage nicht erforderlich; das allgemeine Interesse der Zeit für Rhetorik und deren thatsächliche Beschaffenheit einerseits, Platons Überzeugung von dem absoluten Werthe der Philosophie anderseits, reichen hin das Werk verständlich zu machen, ohne dass wir nöthig hätten, erst aus der Eigenthümlichkeit eines bestimmten Zeitpunctes oder eines einzelnen Anlasses die Er-

¹⁹⁾ Die Unterscheidung ist nicht in dem Sinne aufgestellt, als müsse sich jeder Platonische Dialog rein und unbedingt der einen oder der anderen Kategorie einreihen lassen; durch Anerkennung einer solchen Beschränkung verliert die Unterscheidung selbst, falls sie begründet ist, nicht an Bedeutung.

klärung zu suchen. Und wenn nebensächliche Anspielungen in dem Dialoge²⁰⁾ aus ganz andern als den für Schleiermacher bestimmenden Gesichtspuncten zu der Ueberzeugung zurückführen, dass der Phädrös, wenn auch nicht mit Schleiermacher bestimmt als der Anfang, so doch in die früheste Periode von Platons literarischer Thätigkeit zu setzen ist, so gewinnt dadurch wohl das Bild von Platons Schriftstellerthum, aber nicht eben das Verständnis des Phädrös an Bestimmtheit. Zeichen der Jugendlichkeit in Einzelheiten des Dialoges Phädrös hat Schleiermacher mit sicherem Urtheile angedeutet; nicht vereinbar damit scheint mir die ungeschmälerte Bewunderung, welche Schleiermacher der Composition des Ganzen zollt. Der Dialog Phädrös fesselt durch Reize der Darstellung, die ihren Eindruck auf keinen Leser verfehlen werden: die lebensfrische Naturschilderung der scenischen Einrahmung hat schon im Alterthume verdiente Bewunderung gefunden; die verschiedene Farbe der drei Reden beweist eine seltene Herrschaft über die Mittel der Sprache; der erhabene Mythos der dritten Rede lässt uns eben so sehr den Dichter Platon wie den tief sinnigen Philosophen vernehmen. Aber nicht den gleichen Beifall würde ich wagen über die Composition auszusprechen. Das Ganze ist unverkennbar in großen Umrissen angelegt, so dass der erste rhetorische Theil seine Verwerthung im zweiten dialogischen findet; doch lässt sich nicht leugnen, dass die verbindenden Fäden zwischen beiden für den Umfang des Ganzen zu dünn erscheinen. Im²⁰ zweiten selbst sind die Fugen der Gliederung auffallend ersichtlich²¹⁾, die Übergänge öfters nicht aus der Sache selbst, sondern durch zufällige Mittel hergestellt²²⁾; die Mangelhaftigkeit der

²⁰⁾ Vgl. vornehmlich Spengels Abhandlung: Isokrates und Platon. 1856.

²¹⁾ Vgl. oben Anm. 9.

²²⁾ Es genüge unter andern an den Übergang zu dem dritten Erfordernis der Redekunst, der psychologischen Kenntniss, zu erinnern p. 269 E—270 B, oder an den Übergang zur Forderung der logischen Ordnung der Rede p. 262 C: βούλει οὖν — E, bei dessen Anfang man nicht wissen kann, dass die vorgetragenen Reden zur Auffindung anderer Erfordernisse, und nicht vielmehr zur Erläuterung des bereits ausgesprochenen sollen verwendet werden. Am auffallendsten aber ist es, wenn der Platonische Sokrates p. 265 A das von dem Unterredner gebrauchte ἀνδριζῶς corrigierend in μανιζῶς steigert und dies von ihm hineingeworfene Wort dazu verwendet, um zu den in den

Gesprächsform durch die Inhaltlosigkeit dessen, was Phädrös dazu gibt, tritt nicht bloß durch die Vergleichung so vollendeter Werke wie Protagoras, Gorgias, Phädon, Symposion, sondern auch mancher kleinen, an Inhalt nicht bedeutenden, wie Laches, Lysis, Charmides, unverkennbar entgegen. Mit Vorzügen, die nur dem genialen Künstler erreichbar sind, verbinden sich Mängel, in denen wir den anfangenden Künstler werden erkennen dürfen. Diese ebenso unverhohlen zu bezeichnen, wie wir jene bewundern, gebietet die Achtung vor Platons Namen, dessen Meisterschaft in der Kunst des philosophischen Dialoges eines Verdeckens der Mängel nicht bedarf.

Reden erwähnten entgegengesetzten Arten der *μαρία* und dadurch sodann zu den logischen Functionen der Begriffsbildung und Unterscheidung zu gelangen.